

9 | 2021

**La laïcité : problématiques et pratiques
dans l'espace francophone. Volume 2**

🔗 <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1252>

Référence électronique

« La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone. Volume 2 », *Revue internationale des francophonies* [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2021, consulté le 05 juin 2025. URL : <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1252>

Droits d'auteur

CC BY

DOI : 10.35562/rif.1252



INTRODUCTION

L'équipe de la *Revue Internationale des Francophonies* est très heureuse de vous présenter ce nouveau numéro qui porte sur le thème « La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone ». Il s'agit du second volume qui complète la première livraison de décembre 2020. Ces numéros sont principalement issus de la journée scientifique qui s'est déroulée le 21 février 2020 à l'Institut international pour la Francophonie à l'Université Jean Moulin Lyon 3. La qualité des contributions et l'actualité de cette notion nécessitaient une attention particulière auxquels ces deux numéros de la *Revue Internationale des Francophonies* répondent. Ils ont été dirigés par Albert Lourde et Füsün Türkmen.

Rédacteurs invités :

- Albert LOURDE, Professeur émérite des universités, Président honoraire du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer, Recteur honoraire de l'Université internationale Senghor d'Alexandrie
- Füsün TÜRKMEN, Professeur des universités, Directrice du Département de Relations internationales et Titulaire de la Chaire Senghor de la Francophonie à l'Université Galatasaray (Turquie)

Comité scientifique du numéro

- Didier BAISET
Professeur d'histoire du droit et des institutions, Université Perpignan Via Domitia (France)
- André CABANIS
Professeur émérite, Université Toulouse 1 Capitole (France)
- Danielle CABANIS
Professeur d'histoire du droit, Université Toulouse 1 Capitole (France)
- Alioune DRAMÉ
Docteur en science politique, Directeur du Département Management, Université Senghor d'Alexandrie (Égypte)
- Jean-François FAU
Docteur en histoire médiévale et titulaire d'un Diplôme Universitaire en arabe littéraire, titulaire d'une habilitation à diriger des recherches, Directeur du département Culture, Université Senghor d'Alexandrie (Égypte)
- Hayat KERTAOU
Vice-présidente du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, Docteur en linguistique et enseignante-chercheuse de l'Université Cadi Ayyad (Maroc)
- Peter KRUSLIZC
Professeur de droit, directeur des Masters d'études internationales en

langue française, Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Szeged (Hongrie)

- **Albert LOURDE**

Professeur émérite des universités, Président honoraire du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer, Recteur honoraire de l'Université internationale Senghor d'Alexandrie (Égypte)

- **Füsun TÜRKMEN**

Professeur des universités, Directrice du Département de Relations internationales et Titulaire de la Chaire Senghor de la Francophonie à l'Université Galatasaray (Turquie)

SOMMAIRE

Füsün Türkmen et Albert Lourde

Texte introductif. La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone (volume 2)

Dossier : La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone (volume 2)

Manuella Pinelli

L'évolution de la gestion de l'islam par le droit français : entre adaptation et méfiance

Abdelkader Salim El Hassar

Laïcité : enjeux modernistes en Algérie, à l'aube du XX^e siècle. Analyse discursive

Gabin Kenko Djomeni

La laïcité : principe de liberté ou politique discriminatoire ?

Yenteme Djağa

Laïcité et maintien de la paix dans l'espace francophone subsaharien : le cas du Mali et du Burkina Faso

Yvan Issekin

Les champs de perceptions de la neutralité chrétienne des Témoins de Jéhovah au Cameroun : de la perception subversive à une perception civilisée d'un isolat identitaire (1938-2019)

Salifou Ndam

La laïcité au Cameroun : pratiques religieuses et rapport(s) au travail dans les services publics

Valérie Orange

L'illusion du caractère exceptionnel de la laïcité française

Varia

Jabir Touré

Les opérations francophones de lutte contre le terrorisme : l'exemple du G5 Sahel

Recensions d'ouvrages

Frédéric Ramel

Recension : Hong Khanh Dang, Jean-François Payette (dir.), *La Francophonie comme facteur structurant dans les politiques étrangères. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 2020

Jean-François Payette

Recension : François David (dir.), *Pouvoir et puissance en francophonie*, Chambéry, Presses Universitaires Savoie Mont Blanc, 2020

Pierre Journoud

Recension : Hiên Do Benoit, *Idées reçues sur le Viêt Nam*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. « Idées reçues », 2021, 2^e édition revue et augmentée

Texte essentiel

Jean Jaurès

L'enseignement laïque. Discours du citoyen Jaurès

Texte introductif. La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone (volume 2)

Füsün Türkmen et Albert Lourde

DOI : 10.35562/rif.1254

Droits d'auteur
CC BY

TEXTE

- 1 La laïcité, « singularité » ou « exception française », concept unique car intraduisible (Raynaud) et contestée dès son origine au niveau du principe et de l'institutionnalisation, était pourtant considérée, depuis longtemps, objet de consensus et valeur acquise au sein de la société française sinon de la francosphère, jusqu'à ce qu'elle y fût confrontée à la montée de divers intégrismes et fanatismes marquant le début du XXI^e siècle. Depuis, sont ouverts au débat la définition de la laïcité, son contenu, son parcours, sa pertinence et ses diverses interprétations, aussi bien que les solutions dont elle pourrait être porteuse face à cette problématique à enjeux multiples et qui s'universalise à toute allure.
- 2 Selon ses définitions encyclopédiques, la laïcité est « un système qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif et en particulier de l'organisation de l'enseignement » ou encore une « conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique ». C'est aussi une idéologie, porteuse de mobilisation sociale caractérisée par un soutien aux valeurs de la République et une lutte contre tous les obscurantismes religieux, notamment dans le système scolaire (Bréchon). Donc la laïcité est, par définition, une valeur universaliste et humaniste, positive et inclusive (affirmation des libertés individuelles et publiques) avant d'être négative (séparation des Églises et de l'État) ou exclusive (libre-pensée) (Burdy et Marcou). Introduite par la Révolution française, raffermie sous la III^e

République, cristallisée par la loi de 1905 qui confirme la liberté de conscience et le principe de la séparation des Églises et de l'État, elle n'est pas pour autant que militante ou jacobine dans son aspect idéologique, vu une perméabilité historique conduisant à une « normalisation libérale » (Bouvet) qui constitue, selon les laïcs fervents, une longue série de concessions politiques à l'Église, sinon à la religion à commencer par le Concordat de 1801, continuant avec la loi Debré de 1959 et aboutissant à plusieurs autres ajustements d'ordre juridique plus récents (Fourest). Dans sa spécificité philosophico-juridique, son alternative directe est la philosophie libérale de la tolérance (Laborde) représentée par la pensée anglo-saxonne. En effet, tandis que la laïcité à la française est un processus public lié à la citoyenneté, le régime de tolérance est lié à l'individu. La première conception considère comme source de cette liberté, l'État, tandis que la seconde, la société civile. L'ascension progressive du libéralisme et l'apparition des sociétés multiculturelles dominées par l'identitaire, produits de la mondialisation, ont conduit à la critique libérale de tout concept politique. « La laïcité selon la loi 1905 » fait partie des cibles de ces critiques. Elle est, en effet, critiquée aussi bien par les théoriciens d'outre-Atlantique que certains en France-même, prônant une laïcité plus ouverte et libérale que celle, prédominante, qui reposerait sur une perspective trop rigide et stato-centrée (Baubérot).

- 3 Le débat a été ravivé dans les années récentes d'abord autour de l'immigration. Par ce biais, pointe à l'horizon une nouvelle dynamique qui s'imposera progressivement : l'Islam, culte jusqu'alors non reconnu par la loi. Une nouvelle grille conceptuelle viendra donc se poser sur celle, existante, du débat laïc en France et dans l'espace francophone musulman autrefois colonisé mais laissé en dehors des législations concernant la laïcité. Le deuxième enjeu de l'irruption de l'Islam dans l'horizon politique français après l'immigration, sera l'identité. Et, comme le souligne Bouvet, « l'entrée de l'Islam de plain-pied dans l'âge identitaire » se fera autour du port du voile par les femmes. L'affirmation de l'Islam identitaire, en raison de ce caractère immédiat de visibilité se trouve renforcée par le multiculturalisme normatif, lui-même produit de la mondialisation, et qui octroie à l'individu le libre choix de son identité personnelle, ce choix se transformant le plus souvent dans la société libérale en revendication

de droits (Kymlicka). L'affaire du voile qui va éclater en France en 1989, en est l'exemple. Cette politisation va s'accroître autour du troisième enjeu de la problématique de l'Islam, à savoir l'apparition du terrorisme « islamiste » ou intégriste au seuil du XXI^e siècle. Cette transformation radicale de la contestation identitaire va changer la donne et l'Islam deviendra une question sécuritaire majeure impliquant aussi bien la politique domestique que la sphère géopolitique. Cette multiplicité d'enjeux caractérisant l'Islam politique d'aujourd'hui a un impact direct sur la laïcité en tant que concept philosophique, sociétal et juridique. Une solution proposée à ce défi de taille est d'organiser « l'Islam de France » et qui pourrait « exprimer une doctrine musulmane compatible avec les valeurs républicaines » (El Karoui), c'est-à-dire dans le contexte plutôt qu'en dehors et/ou contre la laïcité à la française.

- 4 Quelque vivaces qu'aient été les querelles entre les tenants des diverses conceptions de la laïcité, notion qui « sent la poudre » (J. Rivero), un consensus apparaît sur les quatre éléments qui la constituent même si leur contenu, leur effectivité et leur articulation continuent à faire débat : la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; l'égalité juridique de tous indépendamment de leurs croyances religieuses ou philosophiques ; la séparation du pouvoir politique d'avec les autorités religieuses ; la neutralité arbitrale de l'appareil d'État. La combinaison de ces quatre composantes laïcisatrices induit des formes différentes de laïcité, des figures diverses de l'État laïque « qui ne privilégie aucune religion, n'impose aucune conception de la vie bonne, tout en garantissant la libre expression de chacun » (Haarscher). En effet, ces éléments de laïcité peuvent apparaître dans toute société qui veut harmoniser les rapports sociaux marqués par des conceptions morales ou religieuses plurielles. Ils constituent, à tout le moins, des indicateurs à partir desquels l'analyse peut établir des degrés de laïcisation dans divers contextes politiques et juridiques, même si le terme de laïcité est plus ou moins tenu à distance ou tout simplement ignoré. La voie sera également ainsi ouverte à l'étude des différentes laïcités existant dans l'espace francophone, « en se montrant attentif au processus historique de sécularisation et de laïcisation qui les ont constitués, aux fondements philosophiques qui les ont légitimés et à leur effectivité sociale, politique, juridique, privilégiant soit la liberté de

conscience, soit la non-discrimination, soit la séparation, soit la neutralité », sans se référer à une laïcité absolutisée qui n'existe nulle part (Baubérot).

- 5 Au demeurant, l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF), qui regroupe les pays membres de l'espace francophone autour d'un ensemble de valeurs (démocratie, État de droit...) et qui défend avec vigueur la diversité culturelle sous toutes ses formes, reste étrangement muette à propos de la laïcité, par peur sans doute, d'ouvrir la boîte de Pandore ; pourtant, la laïcité apparaît à beaucoup comme le moyen d'aménager et de favoriser l'inclusion de la laïcité selon des variantes multiples, alors même qu'elle est invoquée dans les sociétés culturellement pluralistes, comme l'instrument privilégié de régulation juridique de la diversité, en ouvrant la possibilité d'un vivre ensemble pacifié. La Francophonie est aujourd'hui confrontée au défi de proposer un principe de laïcité approprié aux exigences et aux effets délétères de la mondialisation ; elle n'ignore rien des difficultés qui surgissent lorsqu'il s'agit de réunir ces francophones des quatre coins du monde, séparés par de multiples différences culturelles et religieuses ; si l'aire francophone possède une expérience tragique et ancienne liée notamment aux liens trop étroits souvent noués entre religion et politique, elle dispose certainement aujourd'hui des références culturelles et politiques suffisantes pour inventer et proclamer une laïcité de cohabitation qui pourrait d'ailleurs être utile dans d'autres aires culturelles du monde.
- 6 Il nous a donc paru indispensable, en ce moment de tournant philosophique et politique à la fois, d'entreprendre une réflexion sur les divers aspects et problématiques de la laïcité. Entreprise lors d'un colloque organisé les 21 et 22 février 2020 à Lyon par l'Institut international pour la Francophonie (2IF) à l'Université Jean Moulin Lyon 3, cette réflexion a également été nourrie par la contribution de plusieurs spécialistes, donnant ainsi naissance à deux numéros consécutifs de la *Revue internationale des Francophonies* intitulés « La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone ». Ce premier numéro recouvre aussi bien les débats autour, que les expériences de la laïcité dans le(s) monde(s) francophone(s).
- 7 Selon Manuella Pinelli, le sujet du fait religieux musulman en France pose question sous plusieurs angles : le social, le politique et le

juridique, ainsi qu'elle argue dans son article intitulé « L'évolution de la gestion de l'islam par le droit français : entre adaptation et méfiance ». Elle s'interroge sur les conséquences des tensions autour du fait religieux musulman et explique comment le régime juridique français tente de s'y adapter, avant de conclure que la gestion publique et la production législative et réglementaire ne peut pas se réaliser de manière hermétique par rapport aux tensions sociales.

- 8 L'objectif de l'article d'Abdelkader Salim El Hassar, intitulé « Laïcité : enjeux modernistes en Algérie, à l'aube du XX^e siècle » est, avant tout, de s'interroger sur la pertinence de la notion libérale de laïcité dans le cadre d'un pays sous domination coloniale. Par ce biais est exposé le débat qui opposa au début du XX^e siècle en Algérie, conservateurs et « Jeunes Musulmans ». Tandis que les premiers identifiaient la notion libérale de laïcité avec la désislamisation, les seconds, sans s'y opposer tout à fait, la rapprochaient de l'idéologie d'assimilation. Selon ces intellectuels, l'étude discursive basée sur une large interprétation du Coran démontre qu'il n'y a point de rupture entre le modernisme et l'Islam.
- 9 Gabin Kenko Djomeni, auteur de l'article intitulé « La laïcité : principe de liberté ou politique discriminatoire ? », tente de démontrer que la notion de laïcité est polysémique, qu'elle revêt des sens variés en fonction des époques et des contextes et qu'elle ne revêt pas un sens unique et uniforme dans toute l'histoire de la pensée. Il en déduit qu'il serait a) impossible de fonder un humanisme laïc universel et b) impératif de prendre en compte le religieux/spirituel et le politique/temporel de manière symbiotique.
- 10 Dans son article intitulé « Laïcité et maintien de la paix dans l'espace francophone subsaharien : le cas du Mali et du Burkina Faso », Yenteme Djagba démontre que la multiplication des attaques terroristes en Afrique francophone en particulier au Mali et au Burkina Faso, révèle l'insuffisance d'une stratégie de lutte antiterroriste uniquement basée sur la réponse militaire et s'interroge sur l'impact de la laïcité dans le maintien de la paix. C'est la question générale de la bonne gouvernance qui se pose en réalité même si elle ne devrait pas occulter celle de la pertinence civilisationnelle du principe de laïcité au-delà de la pertinence des arguments théoriques et juridique qui en font un outil pacificateur.

- 11 Yvan Issekin interroge, dans son article qui a pour titre « Les champs de perceptions de la neutralité chrétienne des Témoins de Jéhovah au Cameroun : de la perception subversive à une perception civilisée d'un isolat identitaire (1938-2019) », les significations des itinéraires de la neutralité chrétienne du mouvement jéhoviste au Cameroun face à un État ouvertement laïc entre 1938, année de son implantation et 2019, année de la fin de l'étude. Il ressort de cette analyse que la neutralité chrétienne au Cameroun est un comportement consenti individuellement et collectivement par les Témoins de Jéhovah en vue de la survie de ce mouvement dans un contexte laïc hostile.
- 12 « La laïcité au Cameroun : pratiques religieuses et rapport(s) au travail dans les services publics » est un article rédigé par Salifou Ndam selon lequel la prépondérance des faits religieux dans les services publics participe d'une remise en question de la déontologie administrative et professionnelle des agents publics, et des considérations diverses de la notion de laïcité par la société camerounaise en général. Bien que ces dernières soient contradictoires, leur multiplicité et ses conséquences constituent une preuve de la cohabitation religieuse, de conciliation et de partage des subjectivités au travail, et en même temps une entorse au rendement et à l'efficacité des agents publics au Cameroun.
- 13 Valérie Orange, prenant pour hypothèse, à travers son article intitulé « L'illusion du caractère exceptionnel de la laïcité française », que le terme « exceptionnel » traduirait pour ses utilisateurs l'idée d'une organisation singulière, met d'abord en lumière que la laïcité n'est pas immuable dans le temps. Ensuite, elle déconstruit à son tour l'idée d'une singularité spatiale, démontrant que la laïcité française n'est pas singulière sur son propre territoire, puisque huit formes encadrées par le droit y sont actuellement en vigueur simultanément. Cet article distingue également les processus de laïcisation et de sécularisation et permet de mieux saisir les différences entre, d'une part, les pays laïques et, d'autre part, les pays mobilisant une « laïcité de fait » dans lesquels les institutions se sont sécularisées, bien qu'il existe toujours une Église reconnue. L'article développe enfin une distinction entre sphère publique et espace public, qui permet de mieux comprendre la portée réelle de la laïcité.

- 14 Dans la section Varia, Jabir Touré, dans son article sur « Les opérations francophones de lutte contre le terrorisme : l'exemple du G5 Sahel », étudie le G5 Sahel composé des cinq pays du Sahel (Burkina Faso, Mali, Mauritanie, Niger et Tchad), dans sa lutte commune contre les groupes armés djihadistes qui essaient de mettre en cause l'intégrité territoriale et la forme laïque des pays du Sahel. Cependant, le manque des ressources (financières et humaines) suffisantes et des matériels adéquats, une méfiance mutuelle entre États, des priorités divergentes entre les différents acteurs sur le terrain et l'instabilité sociopolitique de certains pays clés, sont les problèmes majeurs qu'il identifie dans ce contexte.

BIBLIOGRAPHIE

- Baubérot J. (2015), *Les 7 Laïcités françaises.*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- Bouvet L. (2019), *La nouvelle question laïque : choisir la République*, Paris, Flammarion.
- Bréchon P. (1995), « Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 19.
- Burdy J.-P. et Marcou J. (1995), « Laïcité/Laiklik : Introduction », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 19.
- El Karoui H. (2018), *L'Islam, une religion française*, Paris, Gallimard.
- Fourest C. (2016), *Le génie de la laïcité*, Paris, Grasset.
- Haarcher G. (2017), *La laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Kymlicka W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.
- Laborde C. (2010), *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Le Seuil.
- Raynaud, Philippe (2019), *La Laïcité : Histoire d'une singularité française*, Paris, Gallimard.

AUTEURS

Füsün Türkmen

Füsün Türkmen est Titulaire de la Chaire Senghor de la Francophonie à l'Université Galatasaray, seule institution académique francophone de Turquie.

Professeur des universités, elle est Directrice du Département de Relations internationales. Ancienne fonctionnaire internationale des Nations Unies, elle est diplômée, respectivement, de George Washington University aux États-Unis et de l'Université de Genève où elle a effectué son doctorat.

IDREF : <https://www.idref.fr/112994873>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000077787770>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/15512576>

Albert Lourde

Albert Lourde est Professeur émérite des universités, Président honoraire du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer, Recteur honoraire de l'Université internationale Senghor d'Alexandrie.

IDREF : <https://www.idref.fr/080306373>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000044398955>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/12840074>

Dossier : La laïcité : problématiques
et pratiques dans l'espace
francophone (volume 2)

L'évolution de la gestion de l'islam par le droit français : entre adaptation et méfiance

Manuella Pinelli

DOI : 10.35562/rif.1259

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

- I. La gestion du fait religieux musulman par le droit français
 - I.1. Les premières tentatives de gestion juridique du fait religieux musulman
 - I.1.1. La naissance de la liberté de culte dans la France coloniale
 - I.1.2. La non application de la laïcité française en Algérie
 - I.1.3. La gestion française des musulmans après la colonisation
 - I.2. L'évolution du droit positif spécifique appliqué au fait religieux musulman
 - I.2.1. La protection de droits fondamentaux en lien avec la liberté de religion
 - I.2.2. Le régime juridique de la liberté de religion en France
 - I.2.3. Les exceptions à la liberté de religion
- II. Le développement de la production normative en réponse aux tensions sociétales
 - II.1. L'impact des tensions sociales dans le débat sur l'islam
 - II.2. Une laïcité élargie pour le fait musulman ?

TEXTE

- 1 Francis Messner, spécialiste du droit des religions en France, met en exergue les problématiques qui peuvent être perçues à l'occasion de la rencontre entre le droit français et l'islam, dans son fameux *Traité de droit français des religions*. Cette phrase lourde de sens nous permet de nous questionner sur la réalité des problématiques qui peuvent être vécues par extension, dans la société française en général.
- 2 On a parfois envie de réduire l'histoire commune de la France et de l'islam aux croisades ou à la bataille de Poitiers, au commerce ou

encore à l'orientalisme, mais cela occulterait en réalité toute une partie de leur histoire depuis des siècles. La première gestion réelle de l'islam par la France se situe durant la colonisation de l'Algérie à la suite de quoi l'islam est devenu une réalité française (Frégosi, 1997). Le régime musulman et le culte sont alors sous tutelle de l'État français, et plus tard la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État n'y sera pas appliquée.

- 3 Il faut dans un premier temps définir les contours de l'étude. En effet, il n'existe pas à proprement parler de droit des religions en France, en tant que discipline autonome et formalisée. Le droit des religions français correspond alors plus à l'ensemble des normes juridiques applicables aux situations en lien avec le fait religieux, au sein du droit positif français, concentré autour de trois composantes : la neutralité, la liberté et l'égalité. Ces normes proviennent du droit international, du droit européen ou encore du pouvoir législatif ou réglementaire national. Pour étudier le rapport entre le droit positif français qui s'applique au fait religieux avec l'islam, il nous faut préciser le champ concerné. En effet, il ne peut y avoir de lien direct entre le droit positif et l'Islam, qui ne renvoie pas à un culte réellement et efficacement institutionnalisé en France. Il serait également impossible de se référer à une certaine vision de l'islam pour prendre certaines pratiques religieuses et faire fi de la diversité des courants et des visions qu'il existe de la religion musulmane. De même, se baser sur des éléments purement culturels ne permettrait pas d'appréhender la composante religieuse. Ainsi, l'islam est défini dans le dictionnaire Larousse comme la civilisation qui caractérise le monde musulman, comme l'ensemble des peuples qui professent l'islam, ou encore comme la religion des musulmans, ceux qui adhèrent au message du prophète Mohammed. Il s'agit plutôt ici de traiter des relations mutuelles entre le droit positif et le fait religieux musulman qui peut se manifester de diverses manières, dans toutes les sphères publiques ou privées, faisant référence de manière réelle ou supposée à la religion musulmane. Le fait religieux a été défini par Régis Debray en 2002 comme étant « un fait de psychologie collective, d'ordre mental, mais ayant acquis en chemin une dimension totalisante, en affectant réellement un espace social, des comportements individuels et des formes d'organisation collective » (Debray, 2002). Cette définition a donc l'avantage de la neutralité vis-

à-vis du religieux mais aussi la prise en compte des éléments matériels, mesurables et quantifiables, ainsi que les éléments de la dimension croyante. Le fait religieux musulman est donc le fait religieux qui se rapporte à l'islam en tant que religion.

- 4 On estime que la France compte aujourd'hui 4,1 millions de musulmans selon l'Institut national d'études démographiques (INED), ce qui fait de l'islam la deuxième religion nationale. Ce chiffre est généralement celui le plus répandu et admis, bien qu'il existe une réelle difficulté à recenser l'ensemble des musulmans en France. En effet, il s'agit d'une donnée qui peut être difficilement collectée car interdite par principe¹.
- 5 Depuis l'Algérie française, l'islam est devenu une question française de manière non équivoque. Mais les rapports ont évolué avec le temps. Des indigènes musulmans aux musulmans français, en passant par les personnes immigrées musulmanes, l'État français a été confronté à diverses formes sociales d'expression de l'islam par des acteurs différents. Si aujourd'hui l'islam est la deuxième religion de France, ce n'est pas un fait accepté sans tensions. Le Haut Conseil à l'intégration a même reconnu l'existence d'une « situation différente des religions dans l'accès au culte » qui pénalise lourdement le culte musulman². Le sujet du fait religieux musulman en France pose question sous plusieurs angles : le social, le politique, le juridique. Force est de constater qu'il est un sujet actuel et très présent sur la scène publique notamment dans les médias et pour les personnalités politiques. Le journaliste Pascal Bruckner parle d'« un racisme imaginaire – islamophobie et culpabilité » (Bruckner, 2017), *Causeur* parle de « Mennel, icône malgré elle, de l'islamisme à visage citoyen » (Boughezala, 2018), et le quotidien *Cnews* présente « le débat plus vif que jamais après les attentats perpétrés dans l'Aude. Un arsenal durci face au jihadisme ? » (Hartmann, 2018). Si les deux premiers exposent l'avis de leur auteur, le dernier article met en lumière les conséquences des tensions autour du fait religieux musulman et du climat d'insécurité actuel sur le droit français et l'État d'urgence.
- 6 Dès lors, il semble légitime de se questionner sur l'impact des tensions existantes autour du fait musulman, sur la société et sur le domaine politique avec les conséquences très concrètes qu'il peut avoir sur le régime juridique qui va s'appliquer. Comment le régime

juridique français tente-t-il de s'adapter au fait religieux musulman ? Quels sont les enjeux et conséquences ? De quelle manière les tensions sociales se reflètent-elles au travers du régime juridique appliqué aux musulmans ?

- 7 Dans un premier temps, il s'agira de constater de quelle manière le droit français a géré le fait religieux musulman depuis l'époque de la colonisation jusqu'au droit positif qui s'applique aujourd'hui à sa situation spécifique (I), pour traiter dans un second temps les enjeux juridiques et sociétaux liés à ce régime spécifique (II).

I. La gestion du fait religieux musulman par le droit français

- 8 Bien qu'il n'existe pas de droit des religions à proprement parler, l'État français a tout de même développé un droit morcelé s'appliquant aux différentes religions. Si c'est la laïcité qui s'est placée dès 1905 au cœur du rapport entre l'État et l'Église, les musulmans avaient quant à eux une gestion particulière dans le contexte colonial (I.1.). C'est seulement suite à la période historique de la décolonisation qu'un régime juridique général et supranational s'est développé, renforçant la protection des libertés fondamentales liées aux religions (I.2.).

I.1. Les premières tentatives de gestion juridique du fait religieux musulman

I.1.1. La naissance de la liberté de culte dans la France coloniale

- 9 Déjà le 21 février 1795, la liberté des cultes est instaurée en France par le décret de la Convention qui établit un régime de séparation des Églises et de l'État. Après le retour en arrière imposé par Napoléon, la laïcité à l'origine de la gestion actuelle du fait religieux en France est proclamée par la loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État. La laïcité est définie par le dictionnaire Larousse comme la « conception et organisation de la société fondée sur la séparation de l'Église et de l'État et qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif, et, en particulier, de l'organisation de

l'enseignement ». Au titre de la loi de 1905, quatre fondamentaux composent la notion de laïcité qui sont selon Jean Baubérot « la neutralité de la puissance publique, arbitre des relations sociales ; la séparation des Églises et de l'État ; la garantie de la liberté de conscience ; l'égalité des droits » (Baubérot, 2012). Dans le même sens, l'écrivain et philosophe Ernest Renan en donne une définition centrée sur la neutralité de l'État par rapport aux religions, et le juriste René Capitant la qualifie de « conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse » (Touvet, 2009).

- 10 Ce développement des idées laïques intervient durant le contexte de la colonisation, notamment à une époque où l'Algérie était un département français. On assiste alors à la non-application de ces dispositions à l'égard de la gestion du fait religieux musulman en Algérie qui fera l'objet d'une gestion directe et publique du culte musulman par la France et qui sera soumis au statut spécifique de l'indigénat musulman.

I.1.2. La non application de la laïcité française en Algérie

- 11 La colonisation de l'Algérie fait suite à la Convention de capitulation de juillet 1830 avec le Dey Hussein. Son article cinq prévoit la protection de la liberté religieuse en Algérie et le respect du culte musulman. Cependant, la situation dans les faits sera différente : l'islam perd progressivement son autonomie, notamment à la suite de l'arrêté du 7 décembre 1830 qui prévoit de rattacher au domaine public du sultan les *habbous*³. Le culte musulman est progressivement institutionnalisé et passe sous la gestion de l'État français : la France récupère la gestion de l'enseignement religieux qui est alors affaibli à la suite de la prise des *habbous*. Raberh Achi, politiste et professeur agrégé de sciences sociales, dénoncera un « islam légitimiste créé de toutes pièces par l'État colonial » (Achi, 2015).
- 12 C'est dans ce contexte que la loi de 1905 est adoptée en France, dans un contexte de tension avec le Vatican, dont l'article premier vise à garantir la liberté de conscience et le libre exercice des cultes, et dont l'article deuxième précise que « l'État ne reconnaît, ne

subventionne ni ne salarie aucun culte ». Cependant, presque dès le début de l'adoption de cette loi, il est clair qu'elle ne sera pas appliquée en Algérie. Ainsi, M'hamed Ben Rahal, homme politique algérien, l'annonçait déjà dans sa déclaration au congrès des orientalistes de Paris en 1897 : « si l'islam africain occidental ne se civilise pas par la France et pour la France, il se civilisera malgré elle et contre elle (...). C'est sous le canon de la chrétienté que se fera la renaissance de l'islam » (Ben Rahal, 1901).

- 13 Un régime dérogatoire est alors instauré pour l'Algérie par le décret du 27 septembre 1907 ayant pour finalité de conserver le contrôle et la gestion de l'islam, et qui prendra fin avec l'indépendance. Le chercheur Franck Frégosi qualifie la situation d'« exception musulmane à la laïcité » (Frégosi, 2011), l'État français conservant l'organisation du culte musulman notamment grâce au contrôle du financement des clercs musulmans. L'ironie qui fait écho aux problématiques actuelles liées à la laïcité est que dans ce contexte précisément, l'application de la laïcité faisait partie des revendications nationalistes algérienne ⁴.

- 14 La volonté de contrôler le culte musulman peut être justifiée par ce que Francis Messner appelle « " le non-dit communautaire " du maintien du statut personnel musulman » (Messner, Woehrling, Riassetto, 2013). Il précise que :

« pour les tenants du pouvoir colonial, le statut personnel est un marqueur de la différence entre la communauté des colonisateurs et celle des colonisés, entre citoyens et sujets. Au mieux, on le considère comme une étape provisoire dans un processus d'intégration : tant que l'"indigène musulman" ne renonce pas à son statut personnel pour adopter celui du Code civil, il reste prisonnier de son appartenance communautaire ».

- 15 Ainsi, l'Algérie qui était pleinement française ne comptait que peu de citoyens français qui n'étaient autres que les colons, et qui seront ensuite augmentés par les juifs algériens qui auront automatiquement la nationalité française à la suite de l'adoption du décret Crémieux, creusant d'autant plus le fossé et les différences au sein de la société algérienne.

- 16 À travers cette histoire, se trouve un paradoxe, à savoir celui de la proclamation des Droits de l'Homme et du citoyen, universels, en France et de leur place centrale dans l'évolution de la société française face à la domination des autres peuples dans le même temps, réalisée dans une optique de domination coloniale et d'éducation et de civilisation des peuples. Mais c'est après la fin de la colonisation que la France aura une gestion différente du fait religieux musulman qui n'aura plus la même forme que durant la période de domination coloniale.

I.1.3. La gestion française des musulmans après la colonisation

- 17 Après l'indépendance des États colonisés et plus spécialement de l'Algérie, la France n'avait a priori plus de « citoyens » musulmans sous sa gestion. Cependant, depuis le début du XX^e siècle, la France avait accueilli des travailleurs venant du Maghreb et nourrissait également une volonté d'hommage aux hommes indigènes qui avaient combattus au sein des rangs français durant la Première Guerre mondiale. C'est dans ce contexte qu'Edouard Herriot, homme d'État français, déclara dans la présentation du rapport au nom de la Commission des Finances que :

« si la guerre a scellé sur les champs de bataille la fraternité franco-musulmane et si plus de cent mille de nos sujets et protégés sont morts au service d'une patrie désormais commune, cette patrie doit tenir à l'honneur de marquer au plus tôt, et par des actes, sa reconnaissance et son souvenir ».

- 18 Dans la continuité de ces faits, le législateur français adopte la loi du 19 août 1920 actant la construction de la Grande Mosquée de Paris afin d'exprimer la reconnaissance de l'État français envers les peuples maghrébins. La Grande Mosquée de Paris est inaugurée le 15 juillet 1926 et comporte des bains, un restaurant, et des salles de prières. Elle se construit en tant que place culturelle et cultuelle de l'islam à Paris sans pour autant organiser de réelle organisation du culte musulman. Par ailleurs, c'est seulement en 2001 que le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) sera créé, ainsi que vingt-cinq

Conseils Régionaux du Culte Musulman afin d'en assurer la représentativité, conformément à la loi de 1905.

- 19 Selon Pierre Vermeren, normalien et agrégé d'histoire, « l'histoire de cette période nous apprend la centralité de la question religieuse aux temps des colonies méditerranéennes, prisme rarement abordé en tant que tel » (Vermeren, 2016). Cette centralité semble impacter la mise en œuvre et l'appréhension de la notion de laïcité française et de la liberté de religion dans divers contextes d'application. De même, le groupe universitaire de recherche de Strasbourg dont Francis Messner fait partie va en ce sens que :

« les pouvoirs publics sont tiraillés d'une part entre l'obligation de mettre en œuvre la liberté de religion et de culte et d'autre part de marquer leur adhésion à un système de valeurs ancrées dans une laïcité philosophique qui n'accorde qu'un crédit limité au religieux. Cette position contradictoire favorise la coopération avec les groupements religieux dont la doctrine et les pratiques sont en conjonction ou apparaissent comme étant en conjonction avec la laïcité philosophique. Cet exercice est fort logiquement plus aisé pour les cultes traditionnellement implantés en France. La société française n'est pas sans réticence par rapport à un pluralisme religieux extensif, susceptible de déborder du cadre convenu ».

- 20 Il est alors difficile pour l'État français de traiter l'islam comme les autres religions déjà implantées en France. Ainsi, l'islam sur le territoire métropolitain est longtemps considéré comme un culte « étranger », importé et non pas ancré ni destiné à s'établir, et ce dès le début du XX^e siècle. Mais par la suite, le développement du droit international et des droits de l'Homme a impliqué des changements du droit appliqué aux religions.

I.2. L'évolution du droit positif spécifique appliqué au fait religieux musulman

I.2.1. La protection de droits fondamentaux en lien avec la liberté de religion

- 21 La liberté de religion est le principe philosophique et juridique qui permet de protéger divers éléments de l'exercice d'une religion. Elle peut être considérée comme une liberté fondamentale, en tant que droit inhérent à l'individu. Elle est consacrée et protégée dans l'ordre juridique international au travers de nombreux textes grâce au développement international de la protection des droits de l'Homme et des libertés fondamentales. En effet, la liberté de religion, mais aussi la lutte contre les discriminations en ce sens, sont consacrées par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948, le Pacte de protection des droits civils et politiques de 1966, la Déclaration des Nations Unies sur l'élimination de toute forme d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion de 1981, mais également par plusieurs normes de l'Organisation internationale du travail, à savoir la Convention n° 111 qui impose l'élimination de « toute distinction, exclusion ou préférence fondée sur (...) la religion » qui aurait pour effet de « détruire ou d'altérer l'égalité des chances ou de traitement en matière d'emploi ou de profession » ainsi que la Convention n° 158 qui précise que la religion « ne constitue pas un motif valable de licenciement ».
- 22 Malgré le nombre important de textes garantissant la liberté de religion, force est de constater que peu d'entre eux sont assortis d'une force contraignante à l'égard des États signataires. En effet, seul le Pacte de 1966 dispose de mécanismes contraignants, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme étant par principe proclamatoire. La Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction de 1981 reprend essentiellement les mêmes dispositions que celles de l'article 18 du Pacte sur les droits civils et politiques, et n'est pas assortie de pouvoir contraignant. Cependant, son article 7 précise que « les droits et libertés proclamés dans la présente Déclaration sont accordés dans la législation nationale d'une manière telle que chacun soit en mesure de jouir desdits droits et libertés dans la pratique ».
- 23 Concernant l'ordre juridique européen, la liberté de religion fait également partie des droits fondamentaux protégés notamment par

la Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme (CESDH) dont le respect est assuré par la Cour Européenne des Droits de l'Homme. Par extension, l'Union Européenne reconnaît et s'engage à respecter de la même manière les droits et libertés protégés par la Convention. D'une part, l'article 9 de la CESDH protège la liberté de pensée, de conscience et de religion, en tant que liberté absolue (Renucci, 2004). D'autre part, c'est son article 14 qui va venir instaurer un principe de non-discrimination notamment dans son application. C'est la Cour de Strasbourg qui va, dans un second temps, venir compléter les dispositions de la Convention afin d'en préciser son application. Elle a notamment précisé l'importance de cette liberté de religion qui pour elle n'existe que pour les religions minoritaires dans la mesure où pour le culte majoritaire d'un État il n'existe a priori pas autant de difficulté à exercer cette liberté. De plus, elle a également précisé que la liberté de religion n'est faite que pour les religions qui heurtent, choquent ou inquiètent.

- 24 Par ailleurs, pour évaluer si une pratique religieuse est suffisamment importante, elle cherche à apprécier le caractère suffisamment élevé de sérieux, de sincérité, d'importance et de cohérence au niveau individuel pour une personne. Si la protection de la liberté de religion et la lutte contre toute forme de discrimination en lien avec la religion est protégée de manière non équivoque dans l'ordre juridique international, ce n'est pas avec autant de clarté et de force que ces dispositions se retrouvent dans l'ordre juridique interne français.

I.2.2. Le régime juridique de la liberté de religion en France

- 25 Le régime juridique français de la liberté de religion est essentiellement constitué aujourd'hui des notions suivantes : la séparation de l'Église et de L'État impliquant sa neutralité vis-à-vis des religions, le caractère laïc de la République, la neutralité des agents publics, la protection des libertés fondamentales et le droit des minorités. Ainsi, la liberté de religion n'est pas consacrée en tant que telle mais elle fait tout de même partie du bloc de constitutionnalité de manière expresse au travers de la liberté d'opinion « même religieuse », ainsi que par l'article 10 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et l'article 1^{er} de la

Constitution. Dès lors, ces dispositions protègent plutôt l'aspect individuel de la liberté de religion, tandis que l'aspect collectif est protégé par l'article 1^{er} de la loi du 9 décembre 1905 de séparation des Églises et de l'État qui proclame le principe de libre exercice du culte. La liberté de religion peut s'exercer alors sous réserve du respect de l'ordre public et des libertés d'autrui.

- 26 Le Conseil d'État a souvent reconnu la liberté de religion notamment sur la base de l'article 10 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, comme à l'occasion de sa décision du 28 septembre 1998 « Association de Mulhouse » dans laquelle il précise qu'« il ne ressort pas des pièces du dossier que la décision attaquée violerait, par elle-même, la liberté de religion protégée par les dispositions de l'article 10 de la DDHC à laquelle renvoie le Préambule de la Constitution ». Par ailleurs, il a également reconnu le caractère de liberté fondamentale à la liberté de religion à de multiples reprises (Conseil d'État, Ordonnance du 6 mai 2008, Ordonnance du 25 août 2005), ainsi que de « principe constitutionnel de liberté d'expression religieuse » (Conseil d'État, Affaire Madame Mabchour, 27 juin 2008).
- 27 Malgré ces tentatives de reconnaissance de la liberté de religion en tant que liberté fondamentale, elle reste bien souvent protégée au travers d'autres libertés. Des conséquences peuvent en découler notamment à l'occasion de sa protection qui peut faire l'objet d'exceptions plus facilement dans la mesure où le contrôle peut parfois être restreint.
- 28 En ce sens, la décision du 7 octobre 2010 du Conseil Constitutionnel relative à la loi sur l'interdiction de dissimulation du visage dans l'espace public a validé sa constitutionnalité pour des motifs de protection de l'ordre public et de contrôle restreint du principe de proportionnalité. Aurore Gaillet, maître de conférence à l'Université de Strasbourg qualifie le contrôle réalisé par la Haute Cour de « contrôle de proportionnalité a minima » pour conclure que cette loi « ne porte pas d'atteinte manifeste aux libertés fondamentales », mais elle a aussi validé l'argument de protection de l'ordre public par l'adoption de cette loi contrairement à l'avis défavorable rendu par le Conseil d'État en 2010 sur ce sujet « à l'endroit d'une conception "renouvelée et élargie" de l'ordre public » (Gaillet, 2012).

- 29 Outre les dispositions qui peuvent être dotées d'un caractère supra législatif, ce sont surtout les dispositions de la loi de 1905 qui constituent le régime de droit commun lié à la question religieuse, sans surprise. Ainsi plusieurs libertés y sont consacrées, à savoir la liberté de conscience individuelle, la liberté d'expression des convictions, la liberté de réunion, la liberté d'association et le principe de non-discrimination.
- 30 Conformément au droit positif, ces libertés s'appliquent au fait religieux musulman. Ainsi, la communauté musulmane de France tente de se structurer afin de bénéficier de toutes ces dispositions, non sans difficultés. En 2001, le Conseil Français du Culte Musulman a été créé ainsi que 25 Conseils Régionaux du Culte Musulman qui rassemblent des représentants élus par les délégués des lieux de culte répertoriés sur le territoire français, et au prorata de la superficie du lieu de culte (Garay, 2009). À des fins d'organisation, les musulmans sont souvent constitués en associations régies par la loi du 1^{er} juillet 1901 sur la liberté d'association et peuvent ainsi détenir un patrimoine. Dans la continuité de l'histoire, l'hôpital Avicenne a été créé après la Première Guerre mondiale pour soigner les musulmans de l'armée française, en région parisienne.
- 31 Par ailleurs, les musulmans ont le droit de constituer des écoles musulmanes sous contrat ou non, bien que dans la réalité des faits il n'existe aujourd'hui qu'un seul établissement scolaire musulman en France sous contrat c'est-à-dire financé par l'État : le lycée Averroès de Lille. Le décalage existant est donc frappant en la matière vu l'existence de neuf mille établissements scolaires privés sous contrat catholiques et cent trente établissements juifs (Géraud, 2015). Concernant les services funéraires, ils sont aujourd'hui gérés par nombre de sociétés privées musulmanes. Cependant, l'autorisation de la création de carrés musulmans dans les cimetières municipaux a été rendue quant à elle possible par les circulaires du 28 novembre 1975 et 14 février 1991. Le concours de l'État intervient également dans la prison, au sein de laquelle il doit prendre en charges les dépenses relatives aux services d'aumônerie, dans le cadre de la loi de 1905.
- 32 Les musulmans disposent de nombreux droits, depuis l'établissement progressif de l'islam en France en vertu du droit positif et de la protection des libertés fondamentales. Cependant, si la théorie veut

que tous les cultes bénéficient des mêmes droits, nous avons vu que la réalité peut être différente en fonction de l'histoire de chaque culte, mais aussi de la place qu'ils occupent dans la société pouvant amener à des inégalités.

I.2.3. Les exceptions à la liberté de religion

- 33 La liberté de religion peut être restreinte pour des motifs de préservation de l'ordre public ou d'autres libertés, comme nous l'avons vu précédemment. C'est l'alinéa 2 de l'article 9 de la CESDH qui pose les conditions de restriction qu'un État peut apporter à la liberté de religion.
- 34 En effet, pour être valide, la restriction doit présenter plusieurs caractères à savoir être prévue par la loi, constituer une mesure nécessaire dans une société démocratique et donc être proportionnée sans être inutilement intrusive en démocratie, et enfin poursuivre un but précis en vue de protéger la sécurité publique, l'ordre, la santé, la morale publique, ou les droits et libertés d'autrui. Il est intéressant de noter que dans les buts qui peuvent justifier une restriction au sens du droit de la CESDH, le motif de sûreté nationale n'apparaît pas, contrairement à d'autres dispositions telles que celles qui encadrent la liberté d'expression.
- 35 Selon l'arrêt du 13 février 2003 de la Grande Chambre de la Cour, l'État a alors un rôle d'« organisateur neutre et impartial de l'exercice des diverses religions, cultes et croyances », « ce rôle contribue à assurer l'ordre public, la paix religieuse et la tolérance dans une société démocratique » et « le devoir de neutralité et d'impartialité de l'État est incompatible avec un quelconque pouvoir d'appréciation de la part de l'État quant à la légitimité des croyances religieuses et (...) impose à celui-ci de s'assurer que des groupes opposés se tolèrent ».
- 36 L'historique des restrictions à la liberté de religion en France commence surtout par l'application du principe de neutralité aux agents du service public qui ne peuvent pas présenter de signes religieux face aux usagers, en vertu de la loi du 13 juillet 1983 portant droits et obligations des fonctionnaires. Cette restriction a ensuite été étendue dans le contexte de privatisation, aux organismes en charge d'un service public au motif que « la neutralité du service public, et notamment sa neutralité religieuse, est une garantie due

aux usagers qui constitue un principe général du droit » (Gaudu, 2010), ce qui a été confirmé par la Cour de cassation dans un arrêt du 19 mars 2013 à propos des agents d'une Caisse primaire d'assurance maladie. Dans la pratique, une question s'est posée dans la mesure où la restriction liée aux signes ostensibles religieux pouvait être admise clairement pour un « foulard islamique », mais pas de manière si évidente pour la charlotte médicale. En effet, une charlotte médicale est un accessoire médical et ne peut pas être vu comme étant un signe religieux par essence. Cependant, dans une affaire du tribunal administratif de Cergy Pontoise de 2008 le juge retient que la charlotte médicale n'est effectivement pas un signe religieux mais qu'il peut être tout de même considéré comme le « témoin d'une intention religieuse ».

- 37 Aujourd'hui, on assiste à l'extension de ce type d'interdiction dans des contextes professionnels privés. En effet, la Halde dans sa délibération du 6 avril 2009 retient l'argument de bonne marche de l'entreprise afin de valider des restrictions à la liberté de religion. De même, elle s'est également basée sur l'alinéa 2 de l'article 9 de la CESDH pour retenir l'argument « des considérations de sécurité au travail peuvent constituer une restriction objective ». Ces possibilités de restrictions dans le domaine privé ont été consacrées dans le cadre de la réforme du droit du travail à l'été 2016 à l'occasion de l'adoption de la loi dite El Khomri, qui permet désormais de restreindre la liberté de religion des salariés notamment pour des motifs de neutralité de l'entreprise.
- 38 Si par principe, chaque individu, quelles que soient ses opinions ou ses croyances, ne doit pas être inquiété et doit se voir garantir ses libertés fondamentales à ce titre, force est de constater que les tensions historiques et sociales autour de l'islam ne facilitent pas une adaptation apaisée au sein de la société française. La laïcité ne peut en aucun cas être entendue comme incompatible avec la liberté de religion, ce qui contredirait la neutralité de l'État vis-à-vis des religions, mais doit être mise en œuvre d'une manière aussi apaisée que possible dans la recherche d'adaptation du droit aux enjeux actuels. C'est en effet ce que souligne le Conseil Constitutionnel dans une décision du 19 novembre 2004 dans laquelle il rappelle que « le premier paragraphe de l'article II-70 reconnaissant à chacun, individuellement ou collectivement, de manifester par ses pratiques

sa conviction religieuse en public n'est pas contraire à l'article premier de la constitution aux termes duquel la France est une République laïque ».

II. Le développement de la production normative en réponse aux tensions sociétales

- 39 Dans un contexte français d'inflation législative, le législateur intervient de plus en plus sur les sujets liés à la question religieuse. Cependant, l'actualité témoigne d'une production législative et réglementaire en développement sur les sujets liés à l'islam qui n'est pas détachée des tensions sociales existantes (II.1.) ravivant souvent les questionnements autour des contours du concept de laïcité (II.2.).

II.1. L'impact des tensions sociales dans le débat sur l'islam

- 40 On assiste aujourd'hui à des productions juridiques de plus en plus récurrentes pour traiter des situations de tension liées au fait religieux musulman. Cela a effectivement été le cas sur de nombreux sujets tels que l'affaire du voile en 1989, la limitation des signes ostentatoires religieux dans le monde du travail privé, ou encore sur la question de la formation des cadres religieux musulmans.
- 41 Ces sujets témoignent très souvent de tensions sociales actuelles, qui ne sont pas sans lien avec l'histoire. Dans son *Traité de droit français des religions*, Francis Messner confirme la présence actuelle des tensions héritées du passé : « les stéréotypes brouillent le débat politique et juridique, comme cela est apparu en 1986 lors des travaux de la commission Long sur le Code de nationalité », ainsi « l'héritage de la relation coloniale n'est pas seulement juridique mais aussi mental : il pèse sur les mémoires » (Messner, Woehrling, Riassetto, 2013). Pour le chercheur J.-R. Henry, spécialisé sur les relations méditerranéennes, « l'illustration la plus significative de ce compromis colonial a été la politique juridique " d'assimilation ", qui, jouant sur les mots et sur les temps, conjugait l'égalité au futur pour éviter de l'appliquer immédiatement et totalement » (Henry, 1994).

42 Ainsi, le juriste de Strasbourg explique qu'à la suite de la colonisation :

« religion, législation et société musulmanes sont perçues et présentées comme monolithiques, figées, a-historique. (...) Dans ce contexte l'Islam apparaît comme une antithèse non plus de la chrétienté, mais de la modernité. Il est posé comme incompatible avec celle-ci, une incompatibilité culturelle qui induit aussi une hiérarchie : la civilisation musulmane est inférieure à la nôtre en raison de son archaïsme ».

43 Il précise que :

« toute cette problématique de la relation entre normes dicibles et convictions inavouables, et de la gestion du non-dit par le juridique, à se retrouver à l'époque présente. Entre la vision populaire d'un islam dangereux, les ajustements quotidiens à la réalité, les stratégies des acteurs, la gestion judiciaire des problèmes, et enfin l'élaboration d'une véritable politique juridique française à l'égard de l'Islam s'observent toute une série de décalages, de distorsions qu'il faut tenter de restituer pour analyser la relation du droit français Avec l'Islam ».

44 Selon lui, cette vision de non-modernité de l'islam justifiera l'interventionnisme étatique. On peut alors légitimement se questionner sur la transposition de cette posture de nos jours, qui a déjà poussé à adopter à l'époque la circulaire de mai 1933 du préfet d'Alger qui avait pour objet de contrôler le recrutement du personnel cultuel et de réglementer le droit de prêcher. En ce sens, Francis Messner analyse les débats sur le foulard islamique comme témoignant :

« de la méfiance de la société française en général à l'égard de l'islam militant ou simplement organisé. Cette méfiance, qui charrie tout un passé de relations complexes avec le monde musulman, conduit souvent à voir, derrière le comportement de quelques élèves, une entreprise concertée de subversion aux valeurs républicaines. L'écho donne à la question du voile dans les médias et dans le débat politique révèle une sensibilité française singulière par rapport à l'islam, qui ne s'exprime pas dans les autres grands pays européens avec la même intensité. C'est une donnée qui a des retombées difficiles à mesurer sur le débat juridique ».

- 45 Le traité de droit français des religions expose ainsi un « traitement laïc différencié de l'islam » en précisant que bien que le Conseil d'État ait souvent rappelé les conditions juridiques strictes de la séparation de l'État et des cultes, « la gestion politico-administrative de l'islam répugne à opérer cette séparation ». Il poursuit en soutenant que :

« comme à l'époque coloniale, l'intervention de l'État dans ce champ religieux est sous-tendue par l'idée que l'islam n'est pas une religion comme les autres et peut culturellement représenter un danger pour la démocratie car privilégiant les solidarités externes et communautaires sur les pratiques individuelles. Ce présupposé explique qu'appliquée à l'islam, la laïcité n'a pas le même sens dans le discours juridique et dans le discours politique ».

- 46 Ainsi, les tensions sociales initient souvent un bras de fer avec la laïcité dans ses différentes formes. Mais lorsque cette dernière ne présente pas les éléments normatifs suffisants pour restreindre une pratique musulmane, on assiste alors à une intervention législative ou réglementaire supplémentaire afin de changer l'État du droit :

« là où l'approche juridique de la laïcité parle de protection des libertés individuelles, de respect mutuel et s'appuie sur les conventions internationales, la vision politique et combative de la laïcité dénonce la dangerosité de l'Islam, et pousse paradoxalement à l'accentuation du contrôle de l'État sur cette religion. La distorsion entre les deux laïcités peut aller très loin : lors des affaires de voile, on a pu entendre des hommes politiques, des intellectuels ou des journalistes affirmer que si le juge persistait à ne pas donner raison à l'opinion publique, il fallait changer les lois ».

- 47 Les crispations sociales rendent compte d'une réelle confrontation entre la laïcité et l'islam, qui a progressivement élargi le champ d'intervention de la laïcité. On assiste alors à la rencontre de diverses visions de la laïcité qui pour certains doit se diriger plutôt vers une laïcité plurielle, et pour d'autres plutôt vers une forme de laïcité de séparation stricte.

II.2. Une laïcité élargie pour le fait musulman ?

- 48 La question de l'adaptation du droit français au culte musulman reste un enjeu actuel majeur, aussi bien politique, juridique et philosophique. Toutefois, les tensions relatives à l'islam ont eu ces dernières années pour conséquence l'élargissement du champ d'action de la laïcité. Ainsi, l'obligation de neutralité issue de la laïcité concerne initialement les agents publics. En 2004, elle fut étendue aux élèves-usagers des écoles publiques puis en 2007 à toute personne collaborant au service public. Selon l'analyse des juristes S. Hennette-Vauchez et V. Valentin, cette extension de la laïcité est vue comme un projet politique : « ce que dit cette loi depuis un siècle, c'est que la religion ne doit pas être une affaire d'État. Le projet politique, républicain, de la nouvelle laïcité cherche à créer un espace commun, une société pacifiée. Mais il lui faut alors une société laïque – plus seulement un État laïc. Voire une société athée » (Faure, 2014).
- 49 De plus, nous avons vu que la protection de l'ordre public peut justifier l'adoption de restriction à la liberté de religion. Cependant, cette notion semble parfois floue, notamment dans le cas d'affaires en lien avec le fait musulman. En effet, le rapport parlementaire de préparation de la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public parle d'un ordre public « immatériel, symbolique » qui au nom de « valeurs abstraites [...] justifient une restriction de la liberté ». De même, dans l'affaire de la crèche Babyloup qui traitait de la validité du licenciement d'une employée pour refus d'ôter le voile en 2010, la Halde avait initialement estimé le licenciement discriminatoire par un avis de son service juridique, dont la légalité sera affirmée ensuite en dernière instance. Les juristes Henette-Vaucher et Valentin interrogent cette contradiction dont ils cherchent à extraire le signe d'une « nouvelle laïcité plus liberticide et moralisatrice » (Faure, 2014). Dans d'autres affaires, qui ne concernaient pas nécessairement le fait musulman, c'est cette notion d'ordre public immatériel qui fut également questionnée.
- 50 En 1985, une affaire portée devant le Conseil d'État concernant des témoins de Jéhovah traitait d'un refus d'autorisation de recevoir des legs au motif qu'il leur manquait un « élément de notre ordre public

social ». Cependant, depuis une décision de 2000, la haute juridiction a précisé que « le juge ne peut pas se contenter d'une allégation abstraite et générale de violation de l'ordre public. L'appréciation de l'ordre public est toujours liée aux particularités de l'affaire et il doit donc contrôler l'existence effective de ces atteintes à l'ordre public ».

- 51 Le juge de Strasbourg quant à lui effectue un contrôle précis des restrictions qui peuvent être apportées à la liberté de religion, selon les conditions de validité de l'article 9 de la CESDH. Il a notamment jugé de la validité de la loi portant interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public dans l'affaire SAS contre France de 2014. L'État français y invoquait d'abord des problèmes de sécurité publique, argument qui a été écarté par la Cour. Le deuxième argument présenté par l'État français, et qui fut également écarté, était celui de la volonté de la femme et de sa parole dont il fallait rétablir la liberté. C'est le troisième argument qui sera retenu, à savoir celui fondé sur le vivre ensemble, dont la contemplation du visage est un élément constitutif selon la France. En retenant cet argument, la Cour laisse la marge d'appréciation à l'État français libre de définir ce qui est important pour le vivre ensemble de sa propre population. Si l'on constate une position prudente de la Cour sur ce sujet, c'est celle qu'elle adopte sur la question du voile qui semble plus périlleuse. En effet, si la marge de manœuvre des États est habituellement un élément d'appréciation déterminant pour la Cour, elle peut parfois la réduire pour des États qui adoptent une position minoritaire s'il y a une convergence des politiques nationales par ailleurs, dans le but de les faire évoluer vers la position majoritaire. C'est alors à l'occasion d'une affaire qui traitait de l'interdiction du voile en milieu scolaire en 2008 que la Cour décide de suspendre son examen des statistiques des politiques nationales en précisant que les autres États n'autorisent pas le voile mais ne se sont pas prononcés, alors que trois États seulement l'ont interdit (le Canton de Genève, la Turquie et la France). Elle précisera ensuite qu'elle ne fera plus de statistiques sur cette question étant donné son caractère raisonnablement controversable en démocratie et laisse ainsi le champ libre à la totale marge d'appréciation de l'État pour l'interdire ou non. On assiste alors à une production juridique en développement pour réagir à ces sujets, ce qui nous pousse à nous questionner sur les conséquences potentiellement négatives d'un tel type de réponse. Par exemple, on

peut se demander si le voile intégral, qui concerne un nombre de femmes estimé, dans des documents confidentiels du gouvernement, à deux mille environ (Gabizon 2009), nécessitait une intervention législative. Une explication complémentaire de l'adoption de ce texte peut donc être celle de la force symbolique de l'interdiction, en témoigne le rapport n° 2262 de l'Assemblée Nationale ayant servi de préparation à cette dernière disposition. Notons dans un premier temps que l'intitulé de la loi adoptée se situe en opposition avec l'objet clairement visé dans le rapport qui sont les musulmanes portant le voile intégral, sa première partie étant intitulée « des pratiques radicales, entre archaïsme culturel et prosélytisme intégriste ». De plus, le rapport lui-même tente de prendre en compte des éléments utiles de la théologie musulmane, et affirme que le port du voile intégral n'est pas une atteinte à la laïcité juridique mais plutôt philosophique, mettant en exergue les difficultés à cerner les contours du concept de laïcité.

- 52 Si plus tôt nous avons pu relever le caractère restreint du nombre de destinataires de la loi d'interdiction de dissimulation du visage dans l'espace public, c'est sa force législative qui a constitué la réponse au phénomène du port de la burqa qui, selon les estimations, représente 2000 femmes, et qui a effectivement abouti aujourd'hui à la condamnation d'environ 700 personnes (Gabizon, 2009).
- 53 Avant d'interdire le port de la burqa, c'est précédemment l'interdiction du voile à l'école qui a illustré l'impact des tensions sociales sur la modification de la législation. Pourtant, entre 1992 et 1997 des interdictions du foulard à l'école avaient été annulées initialement par le Conseil d'État, vu l'absence de caractère prosélyte et de signe de pression ou perturbation. L'étude du rapport de préparation de la loi, datant du 4 décembre 2003, met en lumière la place déterminante du voile islamique dans le choix de cette interdiction. Représentatif des tensions sociales, un sondage de novembre 2003 « l'opinion en question : le port de signes religieux » constitue un des fondements à l'origine du rapport : « selon un sondage BVA de novembre 2003, 43 % des Français estiment que les pouvoirs publics ne défendent pas la laïcité avec suffisamment de détermination ». Après le thème principal du rapport qui touche à la laïcité, c'est la question du voile qui est essentiellement traitée, de manière non équivoque :

« le port du voile relève de stratégies hostiles à l'intégration et il n'est pas sans intérêt de ce point de vue de rappeler, comme l'ont fait différents interlocuteurs, que ces coiffures et tenues sont apparues au moment même où, en France, les jeunes filles de familles maghrébines remportaient de plus grands succès que leurs frères dans leur scolarité et que grâce à l'école, elles s'intégraient réellement, sans grands problèmes. C'est en effet précisément dans ce contexte de rentrée scolaire qu'en 1989, "l'affaire de Creil" a ouvert la polémique et déclenché le trouble dans l'opinion française ».

- 54 Le voile s'érige comme le symbole de l'hostilité à la laïcité sur fond de difficulté d'intégration et de repli identitaire :

« le problème de recherche d'identité et de valorisation de l'image de soi de tous ces jeunes garçons et filles tentés par des comportements de repli identitaire est apparu d'autant plus préoccupant à la mission, qu'ils sont français à 95 %, scolarisés à l'école publique depuis leur plus jeune âge et n'ont pourtant pas l'impression d'habiter en France ».

- 55 La comparaison est tout de même effectuée avec les signes d'autres religions, à savoir la question du port de la kippa qui semble selon le rapport :

« mieux toléré que le voile par les enseignants, mais surtout il est beaucoup moins fréquent dans les écoles publiques en raison de l'existence d'un nombre non négligeable d'écoles juives sous contrat où ce port est largement répandu. Pour autant, le port de la kippa pose les mêmes problèmes que les autres signes religieux ou politiques du point de vue du respect de la laïcité ».

- 56 Cette partie du rapport, bien que portant l'intitulé « d'autres signes d'appartenance religieuse expriment également un repli identitaire » revient rapidement à la question musulmane pour traiter de la barbe ou encore les vêtements tels que la djellaba ou les calottes, dont on peut douter du caractère précisément religieux. Le rapport traitera tout de même de la question du christianisme dans un court paragraphe qui indique qu'une croix devrait faire l'objet d'interdiction si « elle est ostentatoire c'est-à-dire si elle est se voit à l'extérieur ou est agressive » avant de conclure que « puisque le voile, le foulard, la

calotte, la barbe des musulmans ou les bouclettes des juifs orthodoxes expriment une appartenance religieuse qui n'échappe pas aux regards, il est nécessaire de les interdire indistinctement à l'école ».

57 Selon le rapport de « Open Society Foundations » sur les restrictions vestimentaires à l'encontre des femmes musulmanes dans l'Union Européenne, publié en avril 2018, seuls huit pays sur vingt-huit ont imposé des restrictions. La France est le pays qui comporte la plus grande communauté musulmane selon les estimations, mais elle est également celle qui présente le plus de restrictions vestimentaires. La tendance aux restrictions vestimentaires légale et réglementaire pousse également à les étendre à des cas qui n'en feraient pas nécessairement l'objet normalement. En effet, la question s'est posée de l'interdiction faite aux mères accompagnatrices de sorties scolaires de porter le voile. Elles ne sont pas en principe soumises à une obligation de neutralité étant donné qu'elles ne sont pas investies d'une mission de service public, cependant certaines directions d'établissement scolaire ont voulu l'interdire ce qui avait été consacré ensuite par la circulaire Chatel de 2012. Mais dans son jugement du 9 juin 2015, le tribunal de Nice a rappelé les conditions d'application de la laïcité dans ce cas et a estimé que les mères accompagnatrices de sorties scolaires ne pouvaient pas se voir refuser la possibilité de le faire pour un motif de port du foulard. Le sujet est revenu sur le devant de la scène – ou plutôt de la toile – avec la présence d'une mère accompagnatrice portant le voile lors d'une sortie scolaire au Conseil Régional de Bourgogne Franche Comté, contre laquelle s'était insurgé un élu du Rassemblement National. Le débat public a donc donné lieu à une proposition de loi au sein du Parlement dans le but d'étendre l'interdiction des signes religieux ostentatoires aux accompagnateurs scolaires.

58 Dans le même sens, la tendance à la généralisation des restrictions vestimentaires s'est illustrée dans les affaires d'interdiction du burkini sur les plages par arrêtés municipaux, notamment à Nice, Villeneuve-Loubet, Cannes, ou encore Fréjus. En août 2016, le Conseil d'État a malgré tout annulé l'interdiction pour motif de restriction de la liberté de conscience de manière non légitime.

- 59 Si l'on remarque aisément que le fait musulman reste un sujet de tension dans la société française qui occupe une place encore centrale au fil des années, il paraît alors légitime de se questionner sur la pertinence et l'efficacité de l'utilisation de la production législative ou réglementaire récurrente comme parfois seul et unique mode de réponse. Cette dynamique de production ne reste pas sans conséquences et semble parfois alimenter d'autant plus les tensions sociales par les polémiques qu'elles font vivre, mais également par les conséquences discriminantes en théorie ou en pratique qui subsistent envers les musulmans. C'est donc un défi de taille d'adaptation du culte musulman ainsi que des pouvoirs publics qui se présente, afin de créer des conditions plus favorables au vivre ensemble et à la préservation des libertés de chacun.

BIBLIOGRAPHIE

Articles

Achi R. (2015), « 1905 : Quand l'islam était (déjà) la seconde religion de France », *Multitudes*, vol. 2, n° 59, p. 45-52.

Debray R. (2002), « Qu'est-ce qu'un fait religieux ? », *Etudes*, septembre, vol. 9, t. 397, p. 169-180.

Fregosi F. (1997), « Comment la république gère l'islam en Algérie française », *Panoramique : L'islam est-il soluble dans la République*, 2^e trimestre, n° 29, p. 55-60.

Gaillet A. (2012), « La loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public et les limites du contrôle pratiqué par le Conseil constitutionnel », *Revue société droit et religion*, vol. 2, p. 47.

Gaudu F. (2010), « La religion dans l'entreprise », *Droit social*, janvier, n° 1, p. 67.

Henry J.-R. (1994), « L'identité imaginée par le droit : de l'Algérie coloniale à la construction européenne », dans Martin D.-C. (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 41-63.

Renucci J.-F. (2004), « L'article 9 de la Convention Européenne des droits de l'Homme. La liberté de pensée, de conscience et de religion », *Dossiers sur les droits de l'Homme*, n° 20.

Ouvrages

Bruckner P. (2017), *Un racisme imaginaire – islamophobie et culpabilité*, Paris, Grasset.

Coll. (2014), *Droit et religion en Europe, études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.

Frégosi F. (2011), *L'islam dans la laïcité*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel ».

Messner F., Woehrling J-M. et Riassetto I. (2013), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis.

Vermeren P. (2016), *La France en terre d'islam*, Paris, Belin.

Communications de colloques

Ben Rahal M. (1901), « L'avenir de l'Islam », conférence au Congrès des orientalistes, Paris, 1897, *Revue des questions diplomatiques et coloniales*, Paris, 1^{er} novembre.

Garay A. (2009), « La gestion juridique du culte musulman en France », dans *Le statut juridique de l'islam en Europe, Actes du colloque international*, Fès, 14 et 15 mars 2009, Rabat, Marsam.

Touvet L. (2009), « La liberté de culte en droit français », dans *Le statut juridique de l'islam en Europe, Actes du colloque international*, Fès, 14 et 15 mars 2009, Rabat, Marsam.

Textes officiels

Circulaire Michel du préfet d'Alger, mai 1933, (contrôle du recrutement du personnel cultuel et réglementé le droit de prêcher).

Constitution française du 4 octobre 1958 en vigueur.

Convention (n° 111) concernant la discrimination (emploi et profession), 1958, Organisation Internationale du Travail.

Convention (n° 158) sur le licenciement, 1982, Organisation Internationale du Travail.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789.

Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, Proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 25 novembre 1981 (résolution 36/55).

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme adoptée le 10 décembre 1948 par l'Organisation des Nations Unies.

Décret Crémieux du 24 octobre 1870.

Décret du 27 septembre 1907 déterminant les conditions d'application en Algérie des lois sur la séparation des Églises et de l'État et l'exercice public des cultes, *Journal officiel*, 30 septembre 1907, p. 6837.

Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État.

Loi n° 2016-1088 du 8 août 2016 relative au travail, à la modernisation du dialogue social et à la sécurisation des parcours professionnels.

Loi n° 83-634 du 13 juillet 1983 portant droits et obligations des fonctionnaires.

Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 décembre 1966, adopté dans le cadre de l'Organisation des Nations Unies.

Rapport d'information n° 2262 fait au nom de la mission d'information sur la pratique du voile intégral sur le territoire national.

Rapport sur la question du port des signes religieux à l'école, 4 décembre 2003.

Jurisprudence

Conseil Constitutionnel, Décision n° 2004-505 DC, *Journal officiel*, 24 novembre 2004.

Conseil Constitutionnel, Décision n° 2010-613, 7 octobre 2010, sur la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

Cour de Cassation, Assemblée Plénière, arrêt n° 612 du 25 juin 2014.

Cour Européenne des Droits de l'Homme, 7 décembre 1976, affaire Handyside contre Royaume-Uni, requête n° 5493/72.

Cour Européenne des Droits de l'Homme, Grande Chambre, 13 février 2003, requêtes n° 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, arrêt Refah Partisi et autres contre Turquie, §91.

Cour Européenne des Droits de l'Homme, Grande Chambre, 1^{er} juillet 2014, SAS contre France, requête n° 43835/11.

Cour Européenne des Droits de l'Homme, 4 décembre 2008, affaires Dogru contre France et Kervanci contre France, requêtes n° 27058/05 et 31645/04.

Conseil d'État, n° 215109, 23 novembre 2000.

Conseil d'État, arrêt n° 46488 du 1^{er} février 1985.

Conseil d'État, Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral, 25 mars 2010, p. 26.

Conseil d'État, ordonnance du 6 mai 2008, M Bounemcha, requête n° 315631 et ordonnance du 25 août 2005, commune de Massat, requête n° 284307 (à propos de la qualification de liberté fondamentale).

Conseil d'État, ordonnances du 26 août 2016, n° 402742 et n° 402777.

Conseil d'État, requête n°162289, 28 septembre 1998, association de Mulhouse, Lebon 343.

Conseil d'État, requête n° 286798, Mme Mabchour, 27 juin 2008.

Conseil d'État, requêtes n° 130394, n° 145656, n° 172717, n° 172718, n° 170398, n° 170343, n° 172725, n° 170941, n° 170941, n°1727870.

Cour de cassation, Chambre sociale, arrêt du 19 mars 2013 n°537.

HALDE, Délibération n° 2009-117 du 6 avril 2009 relative aux règles fixées par la loi et la jurisprudence pour l'expression religieuse dans l'entreprise.

Tribunal administratif de Cergy-Pontoise, arrêt du 12 décembre 2008, n° 054004, Najatt Kaddouri.

Tribunal de Nice, arrêt du 9 juin 2015, n° 1305386.

Articles de presse

Baubérot J. (2012), « La nouvelle laïcité atrophie les libertés individuelles », *SaphirNews.com*, 03/02/2012, disponible sur : https://www.saphirnews.com/Jean-Bauberot-La-nouvelle-laicite-atrophie-les-libertes-individuelles_a13831.html.

Boughezala D. (2018), « Causeur : l'islamisme à visage citoyen », *Causeur*, 06/03/2018.

Faure S. (2014), « La présence de la religion est désormais jugée insupportable », *Libération*, 28/11/2014, disponible sur : https://www.liberation.fr/societe/2014/11/28/la-presence-de-la-religion-est-desormais-jugee-insupportable_1152826.

Gabizon C. (2009), « Deux mille femmes portent la burqa en France », *Le Figaro*, 09/09/2009, disponible sur : https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2009/09/09/01016-20090909ARTFIG00040-deux-mille-femmes-portent-la-burqa-en-france_.php.

Géraud A. (2015), « Le lycée Averroès, un des rares établissements musulmans en France », *Libération*, 06/02/2015, disponible sur : https://www.liberation.fr/societe/2015/02/06/le-lycee-averroes-un-des-rares-etablissements-musulmans-en-france_1197165.

Hartmann C. (2018), « Le débat plus vif que jamais après les attentats perpétrés dans l'aude. Un arsenal durci face au jihadisme ? », *Cnews*, n° 2237, 30/03/2018.

Page web

Larousse, Dictionnaire de français, « islam », disponible sur : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/islam/44391> ; « laïcité », disponible sur : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/la%C3%AFcit%C3%A9/45938>, consulté le 21/05/2018.

Open Society Foundations, *Restrictions on Muslim Women's Dress in the 28 EU Member States: Current law, recent legal developments, and the state of play*, 25 avril 2018, disponible sur : <https://www.justiceinitiative.org/uploads/47ccdb53-649b-4cce-aaba-8bc3628dad63/restrictions-on-muslim-women's-dress-fact-sheet-20180710.pdf>.

NOTES

1 Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, interdisant le recueil et le traitement de données faisant apparaître

« les origines raciales ou ethniques, les opinions politiques, philosophiques ou religieuses (...) ».

2 Haut Conseil à l'Intégration, « L'islam dans la république », novembre 2000, p. 27.

3 Les habbous sont les biens constituant le patrimoine des institutions religieuses telles que les mosquées ou encore les madrasas (écoles proposant notamment l'enseignement coranique).

4 À ce propos, voir la lettre de l'émir Khaled du 3 juillet 1924 adressée à Edouard Herriot, demandant la séparation de l'État et de la religion en Algérie.

RÉSUMÉS

Français

L'islam en France est incontestablement un sujet de société, très investi par la sphère politico-médiatique. Cette religion est celle de nombreux citoyens français en faisant la deuxième religion au national en termes de représentativité. Si son histoire peut remonter à l'époque coloniale, c'est surtout depuis l'implantation durable en France des travailleurs immigrés accompagnés de leurs familles que le droit positif français a évolué. Droits fondamentaux, liberté de religion, liberté d'association, organisation du culte, questions sécuritaires représentent autant les enjeux actuels qui font l'objet de ces évolutions ces dernières décennies. Toutefois, ces évolutions ne se déroulent pas sans remous mais dans un contexte de tensions sociales souvent palpables. Le Haut Conseil à l'intégration a même reconnu l'existence d'une « situation différente des religions dans l'accès au culte » qui pénaliserait le culte musulman. Il s'agit donc de questionner l'impact des tensions sociales existantes autour du fait religieux musulman, sur les évolutions du droit français de régulation de ce culte. Comment le régime juridique français tente-t-il de s'adapter au fait religieux musulman ? De quelle manière les tensions sociales se reflètent-elles au travers du régime juridique appliqué aux musulmans ? Il s'agira dans un premier temps d'aborder ces questions au prisme de l'histoire coloniale notamment afin de mettre en lumière des éléments de compréhension des tendances politico-juridiques adoptées ces dernières décennies. Force est de constater que le concept de « laïcité » ne fut pas une notion linéaire mais évolutive au fil des époques. En ce sens, la loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État ne fut pas appliquée en Algérie française lors de son adoption en métropole, donnant lieu déjà à des conflits autour de la gestion publique du culte musulman. Par la suite, le droit positif s'est appliqué de la même manière pour tous les cultes présents sur le sol français ce qui a amené le culte musulman à bénéficier de la liberté de religion comme liberté

fondamentale, au même titre que n'importe quel autre culte, donnant lieu notamment à la création de nombreuses associations ou encore d'écoles privées. Toutefois, on assiste ensuite au développement de la production normative plus particulièrement destinée à la gestion de l'islam donnant lieu à de nombreuses évolutions et mesures qui seront mises en exergue dans un second temps. Port du voile à l'école, organisation des services publics, ou encore interdiction de dissimulation du visage dans l'espace public sont autant de sujets qui ont fait l'objet de nouvelles mesures normatives questionnant toujours plus les contours de la laïcité contemporaine.

English

Islam in France is unquestionably a subject of society, a question very invested by the political-media sphere. This religion is one of many French citizens, as it's the second religion at the national level in terms of representativeness. If its history can go back to colonial times, it is especially since the permanent establishment in France of immigrant workers accompanied by their families that French positive law has evolved. Fundamental rights, freedom of religion, freedom of association, organization of worship, security issues all represent the current issues that are the subject of these developments in recent decades. However, these developments take place not without a stir but in a context of often palpable social tensions. The High Council for Integration even recognized the existence of a "different situation of religions in access to worship" that would penalize Muslim worship. It is therefore a question of questioning the impact of existing social tensions around the Muslim religious fact, on the evolution of French law regulating this cult. How does the French legal system try to adapt to the Muslim religious fact? How are social tensions reflected through the legal regime applied to Muslims? The first step will be to address these issues through the prism of colonial history, in order to highlight elements of understanding of the political-legal trends adopted in recent decades. It is clear that the concept of "secularity" was not a linear concept but growing up over time. In this sense, the 1905 law of separation of the Churches and the State was not applied in French Algeria when it was adopted in mainland France, giving rise already to conflicts around the public management of the Muslim cult. Subsequently, the positive law applied in the same way to all the cults present on French territory which led the Muslim cult to benefit from the freedom of religion as a fundamental freedom, in the same way as any other cult. This has led to the creation of numerous associations and private schools. However, we then see the development of normative production, more specifically intended for the management of Islam, giving rise to numerous developments and measures that will be highlighted in a second phase. Wearing the hijab at school, organizing public services, or even banning the concealment of the face in the public space are all matter that have been the subject of new normative measures that increasingly require the contours of contemporary secularism.

INDEX

Mots-clés

laïcité, islam, France, religion, culte

Keywords

secularism, islam, France, religion, cult

AUTEUR

Manuella Pinelli

Manuella Pinelli est ingénieure d'études en sciences juridiques et en sociologie notamment par ses travaux menés au sein du laboratoire Population, environnement et développement (LPED) de l'Université Aix-Marseille (AMU-IRD). Ses recherches portent sur la place de l'islam en France, son organisation et sa gestion publique en France.

IDREF : <https://www.idref.fr/197147801>

Laïcité : enjeux modernistes en Algérie, à l'aube du XX^e siècle. Analyse discursive

Abdelkader Salim El Hassar

DOI : 10.35562/rif.1321

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

- I. L'élite moderniste « évolutionniste »
 - I.1. L'épisode inaugural « Jeunes Musulmans », au début du XX^e siècle
 - I.2. Les premiers leaders de la pensée moderniste
- II. Le radicalisme assimilationniste et la question laïque
 - I.2. Les défis du renouveau : les droits politiques
 - I.2. Les évolutionnistes d'obédience libérale
- III. Les aspirations de liberté, de progrès et de démocratie
- Conclusion

TEXTE

- 1 Au début du XX^e siècle, les forces de renouveau dans le monde musulman s'inscrivaient dans un vaste mouvement d'idées pour une approche plus réaliste des facteurs de décadence et de progrès en vue de l'évolution moderne du monde musulman. C'est pourquoi l'étude du mouvement des « Jeunes Algériens », cristallisé par l'attitude des évolués composant l'élite au début du XX^e siècle, nous paraît intéressante dans la phase qu'ont traversée l'Algérie et le monde musulman sous colonisation, d'une manière générale. L'espace intellectuel mobilisé sous la pulsion des évolués allait carrément se libérer et s'ouvrir au monde. Les aspirations de progrès, de justice, de liberté, de pluralité et de tolérance dans la société qu'ils partageaient comptent aujourd'hui parmi les vertus cardinales de la démocratie. Des leçons constructives peuvent être tirées de cette tendance toujours en respect aux dispositions du livre saint.
- 2 Pour mieux analyser son passé et donner une plus grande compréhension des idées à la base de l'engagement « modéré » et

d'entente de la nouvelle élite en faveur d'une société libre, ouverte et tolérante, nous avons jugé à la fois utile et indispensable d'éclairer son combat, dans les durs moments de la colonisation, et cela, en analysant les motifs politiques et religieux de sa résistance, ses choix culturels, ses modes d'actions politico-culturels d'expression à travers la création, entre autres, des cercles citoyens à différents courants et avis, très symboliques d'un Renouveau.

- 3 L'entrée en contact de l'Islam avec l'Occident colonisateur a amené certains intellectuels à s'ouvrir aux sciences et aux techniques y trouvant là la solution à tous les problèmes de retard du monde musulman d'où une réflexion sur l'évolution de la pensée religieuse exigeant des réformes en introduisant la notion de droits et de liberté. Des intellectuels sortis pour la plupart des écoles de la colonisation vont même formuler un projet modernisateur reprenant le discours européen de civilisation et la nécessité de rattraper l'Europe en matière de droits et de liberté.
- 4 En Algérie vont émerger des personnalités qui vont réactiver la pensée musulmane. Tlemcen, cette ville au passé historique lointain ayant joué le rôle de capitale politique et intellectuelle sous la dynastie des Zianides au pouvoir, du XIII^e au XV^e siècle, en sera un des pôles les plus en vue en raison de son passé religieux à travers lequel se sont illustrées de grandes figures dont al-Abil, Ben youssef Sanoussi, Saïd al-Oqbani, Abdelkrim al-Maghili, etc., dont l'influence a laissé de nombreuses traces dans le domaine de la pensée religieuse au Maghreb. C'est dans cette continuité que, dans les temps contemporains, au début du XX^e siècle, des intellectuels de l'élite moderniste « Jeune Algérie » ont tenté un engagement à la fois intellectuel, politique et religieux pour faire face aux défis nouveaux visant le renouveau de la société musulmane prise à l'étau de son engourdissement à l'origine, par-là de sa domination.
- 5 La nouvelle élite algérienne sortie des écoles franco-arabe va alors marquer le temps d'un changement avec une interrogation-clé : quelle stratégie de résistance à adopter face aux questions en relation notamment avec la modernité et la séparation du culte ? Son attitude sera favorable à des changements jusqu'à des ruptures en vue de l'objectif recherché portant sur la création d'un État moderne en Algérie en associant toutes les composantes de sa population.

- 6 Le contexte de la colonisation a constitué un terreau donnant la priorité à la reprise en mode « éveil ». En ce début du XX^e siècle, les intellectuels musulmans étaient tous dans une exaspération intérieure très forte, les facteurs favorisant une émergence étaient jugés comme primordiaux à toute renaissance cela, sous l'influence des mutations politiques enregistrées en Turquie, en Égypte mais aussi au contact de l'Europe. Cette effervescence allait certes amorcer un certain dynamisme parmi les étapes superposées avant même le nationalisme. Abordant les problèmes d'une manière concrète, la colonisation pour les Jeunes de la nouvelle élite formée à l'école franco-arabe n'était plus une fatalité. Il leur fallait en ce moment faire preuve de beaucoup d'imagination pour contourner les lignes rouges imposées par la pensée religieuse traditionnelle. C'est dans ce contexte bouillonnant que va s'articuler notre réflexion pour déterminer la position de cette élite et son engagement politique en faveur d'un Islam moderne séparé du politique.
- 7 C'est là le contenu de discours nouveaux qui, implicitement, ont pour finalité l'affranchissement de la contrainte religieuse imposée par les « foqaha » (les docteurs de la foi) quand, plus loin, il souligne que pour des considérations d'intérêt général, il y a lieu d'accepter les emprunts à l'Occident et cela, dans un souci d'évolution de la société musulmane.

I. L'élite moderniste « évolutionniste »

- 8 La nouvelle intelligentsia formée à l'école française se devait alors d'user de sa stratégie défensive en ayant recours à l'esprit, à l'intelligence pour exprimer sa voix. L'étape des Jeunes s'est inscrite dans une lutte sur le terrain intellectuel avant même l'exigence nationale. Le combat des Jeunes appartient à une mouvance plus générale ayant mobilisé en dehors de la tendance réformiste de la « Nahda » (Renaissance) les premières élites modernistes « évolutionnistes » en Égypte (Rifa'a Tahatawi, Mustapha Kamil Pacha, etc.), en Tunisie (Abdeldjelil Zouèche, les frères Bach Hamba), en Algérie (Ben Ali Fekar, Si M'hamed Ben Rahal, Abdeslam Aboubekr, Mustapha Ben Khodja, etc.) et dans d'autres pays sous domination coloniale voulant mettre fin à la sclérose intellectuelle. La pensée de

ces modernistes tentait d'expliquer à la fois la supériorité de la Révélation et la nécessité de comprendre la civilisation moderne. C'est souvent pendant leur exil, en Europe, qu'ils ont réfléchi à la question comment faire passer le monde musulman à l'universel et cela, sous l'influence des instruments de savoir fourni par l'expérience européenne elle-même confrontée longtemps à l'Église.

- 9 La pensée moderniste va au-delà de la pensée des savants de la Nahda avec son mouvement panislamique de réforme dit « salafiste » cherchant à provoquer l'éveil en réaction à l'agression coloniale européenne. L'élite nouvelle, se comptant sur les bouts des doigts, allait ainsi adopter des attitudes favorables à des changements marquant aussitôt des ruptures allant vers l'idéal recherché faisant le choix d'une évolution-libération. L'apprentissage de la langue de l'occupant allait de soi, comme une arme pour rompre radicalement avec la solitude imposée par le pouvoir dominant et cela, pour mieux se défendre. La communication était devenue, face aux colons, un véritable exercice de saut d'obstacles en raison d'une colonisation piègeuse. Le juriste Abdeslam Taleb proposera à la fin de la Première Guerre mondiale la création d'un parlement algérien pour un self gouvernement (1919).

« Favorisée par une formation donnant accès à la culture de l'occupant, leur séquence, dans le contexte colonial, allait stimuler l'avènement d'une société nouvelle entrée dans l'actualité politique depuis Jules Ferry qui vantait les premiers Algériens instruits à l'école française de "Jeunes-Algériens" les citant souvent, comme un exemple d' " assimilation " , soit cette grand-messe politique du vide, qu'on retrouve souvent dans toutes les chausse-trapes coloniales, une espièglerie de convenance et de propagande laissant faire les choses et qui n'avait d'autres buts que de barrer la route à toute velléité de sursaut ou d'éveil » (El Hassar, 2019, 78).

- 10 Dans les pays musulmans, l'on voit souvent encore, comment les pouvoirs autoritaires en place manipulent la religion jusqu'à souvent forcer l'interprétation en la mettant en conformité à leurs propres desseins. Le secteur du culte mis sous tutelle favorise l'existence d'obédiances religieuses parfois même incompatibles avec l'esprit du Coran qu'il manipule au gré de ses intérêts politiques¹. Des personnalités de valeur, de trajectoires politiques et intellectuelles

diverses, à l'avant-garde dans ce courant de réveil, vont alors faire le choix de traduire la situation du pays et d'exprimer les attentes d'un peuple relégué au rang de néant humain, sous le nom d'indigènes.

- 11 En Algérie, leur parole politique va ainsi cristalliser pendant même l'occupation coloniale les premiers balbutiements des discours modernisateurs soulevant la nécessité de rattraper les retards. Leurs exigences porteront pour certains sur le droit des Algériens à l'instruction pour d'autres, ils dénonceront les montures coloniales de son vernis idéologique colonial exigeant une reconnaissance, une justice et une représentativité citoyenne.
- 12 Le pari des « Jeunes-Algériens » s'est heurté souvent à des vues et des définitions surfaites, par les hommes politiques, tels Ismaël Hamet (1857-1932) ou Thomas Urbain (1812-1884), entre autres, voire la mention d'« assimilationnistes » qui leur était collée dans le but politique de les faire sortir de leur clan et dont l'histoire est restée engluée, à ce jour, dans ses mythes. Dans ce contexte historique, il est important de lui donner, pour plus de clarté, une concordante connotation, jusque-là parsemée de stéréotypes. Les « Jeunes » se sont battus pour faire avancer du point de vue libéral, l'égalité des droits humains. Ils n'avaient pas le même rapport de sens et de contenu avec la notion d'assimilation. Celle-ci, avec ses articulations sémantiques, fait partie des maux politiques de la colonisation.
- 13 L'étiquette « assimilationniste », à la mode républicaine, outil de propagande coloniale, a nui souvent à des personnages mais aussi, à l'étude et à la compréhension de ce phénomène pris au piège de mots, semant le doute, ayant entraîné des a priori et des culpabilités restés très coriaces chargés de préjugés. La notion « assimilation » a fait figure d'un tour de passe politique des colons « civilisés » prenant à corps le projet colonial. Cette notion de la colonisation restait, certes, frappée d'un apriorisme déconcertant, quand on sait les résultats sur le terrain et qui n'avaient cessé de nourrir les exclusions et les oppositions, alors que les colons d'un peuplement hétéroclite, venus tenter leurs chances en Algérie, étaient partout prioritaires.
- 14 La tentative politique de l'élite issue de l'appareil intellectuel de formation de la France coloniale a, dès le début du XX^e siècle, commencé à développer un large pan de la pensée algérienne moderne, en cohérence avec l'identité. Cet idéal était surtout

envisagé dans le but d'apporter des solutions aux problèmes de progrès et d'évolution alternatifs à la libération du pays. Pour les Jeunes évolués, la modernité n'était pas seulement que la renaissance (*Nada*) acquise aux idées des auteurs de la « Nahda » dont notamment Mohamed Abduh² intellectuels de trajectoires différentes, ayant acquis pour la plupart leur expérience en Europe, empruntant à l'Occident des éléments de la modernité, engagés contre les facteurs d'inertie plaidant en faveur de la réhabilitation des héritages culturels et une modernisation endogène du monde musulman.

I.1.L'épisode inaugural « Jeunes Musulmans », au début du XX^e siècle

- 15 Le temps de cette régénération se jouait dans un milieu où se dessinaient deux tableaux, d'un côté les Jeunes Algériens s'exprimant sur tous les bords incarnant le changement et de l'autre, à distance respectueuse, les « Vieux-turbans », trop piétistes. Les docteurs de la loi habités par le passé à la pointe de l'agitation incarnaient, jusque-là, la légitimité religieuse, tant il est vrai que le pouvoir politique était indissociable du pouvoir religieux. Concurrencés par les « Jeunes » prêts à changer le statu quo, ils seront parmi leurs premiers détracteurs en politique voyant en eux le produit de l'école de la colonisation. En riposte, les « Jeunes » considéraient leur discours religieux comme ankylosé, confiné dans une vision très conservatrice à côté de l'offensive menée par les réformistes mais avec cette vision toujours fermée de la « Oumma » (communauté islamique).
- 16 L'épisode inaugural des « Jeunes » en quête de changements et de progrès, en mode de libération, allait vite s'accélérer, butant toutefois de front au réel, c'est-à-dire à l'intransigeance des colons et aux desseins de la « France coloniale ». Ils tenteront de démonter les manipulations idéologiques dont la politique visant « l'assimilation » et la validation du projet colonial. Ce slogan parmi les plus efficaces s'en servait le contrepouvoir du lobby-colons. Ces derniers n'avaient certes, d'autres mots que de faire des Algériens stigmatisés péjorativement d'« Indigènes », c'est-à-dire de moins que rien, de serfs locaux cherchant à leur impliquer plus d'assimilation-soumission-disparition³, la situation leur étant favorable. Ils

oubliaient, en effet, que la colonisation avait rendu, jusque-là, l'Algérien totalement inassimilable et méfiant en raison de facteurs multiples liés à l'injustice, les inégalités.

- 17 Le chapitre alternatif des « Jeunes » se comptant sur les bouts des doigts au sein des vieilles cités algériennes est éclaircissant de la manière dont ils vont s'imposer en tant qu'intermédiaires traduisant par-là leurs aptitudes à faire face aux défis de la renaissance nationale. Le courant politico-intellectuel de la nouvelle génération de l'élite est porteur d'idées et de pensées dialectiques tendant à une modernité-progrès s'imposant comme horizon naturel à l'évolution et par là, à la libération. Intéressant à connaître d'autant que les sujets agités en ce temps du réveil sont encore au centre des débats d'actualité moderne liés à l'identité, les droits de l'Homme et les libertés.
- 18 Connectés au monde des « Jeunes » à travers le monde musulman et à l'universel, les protagonistes de ce courant d'éveil aspiraient à la dignité revendiquant les droits, la liberté, la justice. Porteurs de l'héritage des valeurs musulmanes et occidentales, les « Jeunes » étaient partout, dans leurs pays sous domination, tributaires d'une même quête face à la tenace et pernicieuse réalité coloniale.
- 19 La pensée des premiers leaders modernistes est d'une grande originalité, révolutionnaire pour leur temps, exigeant un effort d'interprétation avec un retour au texte coranique (*et-Tenzil*), faisant souvent appel au rationalisme antique et médiéval, s'alimentant de pensée néoplatonicienne et à une réflexion fondée sur l'assimilation des connaissances nouvelles tout en évitant une séparation radicale entre modernité et héritage islamique défendant en même temps l'Islam des réformateurs. Les modernistes étaient pour un Islam ouvert et tolérant et étaient opposés à un modèle absolu rejetant absolument l'autre pouvant déboucher sur la violence. Les modernistes ont cherché à adopter le libéralisme politique aux sociétés islamiques pour une plus grande ouverture et dialogue en vue d'une revitalisation permanente de la pensée islamique. Depuis 2010, la vague de printemps arabe a rendu particulièrement actuelle la pensée musulmane des leaders modernistes dont la tâche était rendue difficile en raison de « l'état d'arriération de la société musulmane ».

I.2. Les premiers leaders de la pensée moderniste

- 20 Le protagoniste le plus en vue en ce début du XX^e siècle était Ben Ali Fekar, un jeune bardé de diplômes, le plus titré arabe de son temps à la fois juriste, journaliste et auteur issu d'une famille de savants d'une lointaine lignée andalouse citée par le grand jurisconsulte tlemcenien Ahmed al-Wancharissi, auteur du glossaire des consultations juridiques rendues par les savants du Maghreb et de l'Andalousie intitulé *Al-Miyar*⁴. Son père, docteur en religion (Âlim), a suivi la voie de ses grands-parents savants connus pour avoir payé de leur sang leur opposition doctrinale aux ottomans dont Tlemcen était une base arrière à la limite des frontières ouest de l'Algérie. Il était connu à l'époque pour ses positions en faveur de réformes aux côtés de personnalités savantes connues dont Cheikh Moulay Driss Bentabet (1820-1900), Abdelkader al-Midjaoui (1820-1913)⁵, etc., parmi la génération qui a entretenu la prospérité de la culture et de la science dans cette cité confortée dans son rôle traditionnel en tant que pôle culturel et politique inhibé. Riche de ses grands hommes, la cité, à travers ses grands hommes, a toujours inquiété le pouvoir colonial qui cherchait dès l'occupation, à neutraliser leur influence.
- 21 Ayant poursuivi pendant dix années ses études à la faculté de droit de Lyon, il maîtrisait parfaitement les deux langues, arabe et français, ce qui le rendait vu sa formation apte à développer une rhétorique en sciences politiques et économiques analysant au plan religieux les questions liées à la situation du monde musulman et, au plan politique, les sujets au cœur de la problématique de progrès et d'évolution du monde musulman sous pression entre théocrates et modernistes. Les conservateurs étant dans une grande effervescence théologique étaient jusque-là, plus encore, à l'aube du XX^e siècle, dans une position qui, considérait le colonialisme comme une agression visant la soumission du monde musulman. Les modernistes pour leur part cherchaient à repenser cette agression s'ouvrant au présent pour passer en mode moderne pour faire l'évolution tendant à récupérer tout ce qui, dans la doctrine islamique, peut contribuer à faire sortir le monde musulman de l'état d'arriération, prenant pour modèle le progrès de l'Occident.

- 22 Dans ses interventions en tant que juriste et journaliste, Ben Ali Fekar tentera dans ses premiers essais politiques à critiquer les concepts à forte connotation idéologique : « assimilation », « émancipation », etc., installés progressivement dans l'argumentation idéologico-politique coloniale. Ils n'avaient de sens que pour liquider l'évènement historique produit par la colonisation. Son frère aîné, Larbi Fekar, instituteur et ancien élève de l'école normale de Bouzaréah, utilisera son journal *El Misba'*, créé en 1904 à Oran, pour répliquer par un tour de phrase à la une : « La France nous émancipe, vive la France » (Fekar, 1904, 5), et réclamer l'exercice des droits et des libertés pour les Algériens. Accusé d'être « pro-indigènes », il sera fermé une année plus tard, jugé « anti-français » par le lobby colonial. Les deux frères engagés en politique étaient favorables à une association.
- 23 À Lyon, lieu de gestation de son ambition à la fois politique et intellectuelle, Ben Ali Fekar sera gagné par l'esprit de sa bourgeoisie libérale de la troisième république, celle-ci plutôt favorable à l'association, d'où cette modernité du registre de l'émancipation qu'il a revendiquée. Intellectuel aux premières loges du combat des Jeunes pour le renouveau arabo-musulman, il considérerait la politique de l'assimilation, à différents niveaux de lecture, prônée par les colons, comme une manœuvre plutôt qu'une exception républicaine. Son militantisme tient à deux rencontres décisives à Lyon avec l'homme politique Édouard Aynard (1833-1913) du côté français et à Paris avec le nationaliste égyptien Mustapha Kamil (1874-1908), juriste et journaliste, leader du parti national égyptien et fondateur du journal *Al-liwa*.
- 24 Ben Ali Fekar est pionnier de l'enseignement de la langue arabe à Lyon où, pendant dix-neuf années, il a occupé la chaire auprès de la chambre de commerce. Cette dernière était placée, à cette époque, sous la direction d'Édouard Aynard, homme politique aux idées politiques nettement acquises en faveur des droits de l'Homme et tout l'héritage de la Révolution française, un proche du journaliste et économiste Léon Say (1826-1896) et du juriste et historien français Georges Picot (1838-1909). Envers cet homme politique, mais aussi grand mécène, Ben Ali Fekar sera d'une grande reconnaissance puisqu'il lui dédiera sa thèse sur l'usure en droit musulman. Sur la question de la colonisation en Algérie, Édouard Aynard était fortement opposé à une politique d'assimilation défendant la liberté

religieuse et le respect des valeurs traditionnelles des habitants du pays.

- 25 La nomination de Ben Ali Fekar à l'enseignement de l'arabe à Lyon fut appuyée par le directeur de la médersa d'Alger, le lyonnais Gaëtan Delphin qui l'avait remarqué au cours de ses études en Algérie. Le journal parisien, *le Figaro*, en 1902, informait ses lecteurs « de la création d'une chaire d'arabe où a été appelé un jeune algérien de Tlemcen, très instruit » (Ageron, 1968, 377). C'est à l'ombre de négociants lyonnais que Ben Ali Fekar fit évoluer ses idées politiques, économiques et même religieuses à mi-chemin entre l'Islam rationnel et l'Occident laïc. Dans la ville alpine, il était aussi très proche de Auguste Issac (1849-1937), homme d'affaires et homme politique qui succéda à Édouard Aynard à la présidence de la chambre de commerce. Ils étaient tous deux favorables à une politique d'association loin du radicalisme « assimilationniste », instrument de domination coloniale, prôné par les indigénophiles dont le journaliste et interprète Ismaël Urbain (1812-1884) converti à l'Islam en Égypte. Cette politique parmi les plus efficaces de ce temps affirmait le contre-pouvoir des colons régisseurs de grands domaines et qui cherchaient à faire des « indigènes », leurs serfs locaux.
- 26 Dans cette ville réputée à l'époque pour ses soieries, existait un « esprit impérial spécifiquement lyonnais » (Colette Lequin, 2010, 187). Elle note également : « On comprend donc qu'il [Édouard Aynard] ne s'offusque pas des revendications politiques qu'exprime bientôt sans fard le professeur d'arabe qu'il emploie » (*ibid.*, 192). On peut y lire, plus loin encore : « Les employeurs de Ben Ali Fekar ne voient donc aucun inconvénient à ce qu'il participe au courant " Jeune Algérien " et plus précisément à son courant réformiste musulman » (*ibid.*, 195).
- 27 D'un parcours déjà envié, Ben Ali Fekar, lyonnais d'adoption, avant-gardiste de formation de l'élite, a contribué énormément à faire partager ses idées évolutionnistes en tant que musulman originaire d'un pays sous domination coloniale. La ville alpine de Lyon sera le lieu de gestation de son ambition, gagnée au plan politique, par l'esprit de sa bourgeoisie libérale de la troisième république, plutôt favorable à l'association qu'à l'assimilation, d'où cette modernité du registre de l'émancipation revendiquée par Ben Ali Fekar, cet

intellectuel aux premières loges du combat des Jeunes de l'élite pour le renouveau arabe et musulman.

- 28 C'est son parcours à Lyon, en tant que journaliste au *Temps* (actuel *le monde*), *La revue du monde musulman*, *la dépêche de Lyon*, sa collaboration à l'organe franco-indigène de l'Afrique du Nord avec Ismaël Hamet, et les convertis à l'Islam Etienne Hadj Nasreddine Dinet et Christian Cherfils qui encouragera l'idée de la création, en 1904, à Oran du premier journal *jeune algérien* du nom d'el Misbah (avec une direction exclusivement algérienne) en collaboration avec son frère Larbi, instituteur, élu municipal. Ce journal se voulait favoriser une instruction arabe et française, développant une opinion publique et affirmant sa foi en l'avenir d'un Islam libéral.

II. Le radicalisme assimilationniste et la question laïque

- 29 C'est l'esprit nouveau qui naît en Algérie avec des intellectuels et hommes politiques comme Ben Ali Fekar, Si M'hamed Ben Rahal, Docteur Belarbi, et d'autres encore, qui vont prendre une part active à réfléchir et à poser les problèmes que rencontrent leurs compatriotes musulmans. À travers ce combat, ils ont cherché implicitement à persuader leurs compatriotes que la meilleure manière de servir leurs intérêts était le dialogue et le rapprochement. Ce compromis est important dans la mesure où il définit clairement la visibilité politique nouvelle de la génération des jeunes algériens.
- 30 Les Jeunes, friands d'instruction sous l'influence de la culture française, étaient favorables à des réformes bousculant certaines barrières tendant à faire tomber les cloisons dans les esprits et les statu quo qu'y a apporté le cours du temps. Ils jetaient ainsi, les premiers jalons d'une pensée religieuse contemporaine appelant à la cohésion. En 1891, dans une de ses dépositions devant le sénat français en présence de Jules Ferry, le lettré Si M'hamed Ben Rahal (1858-1928) faisait part, dans son combat politique, de ses appréhensions à l'égard des colonialismes : « La note dominante des sentiments du monde civilisé envers l'Islam est l'hostilité... mais ces menées ténébreuses n'auront pas l'effet qu'il attend et c'est sous le canon de la chrétienté que se fera la renaissance de l'Islam » (Ageron,

1968, 489), se posant ensuite la question de savoir comment arriver à une entente désirable et nécessaire ? À cela, il répond : « Par une action double en faisant connaître l'Islam sous son vrai jour au monde chrétien, en faisant connaître la civilisation sous son vrai jour au monde musulman » (*ibid.*, 490). Il est connu pour sa célèbre déclaration au congrès des orientalistes tenu à Paris en 1897 « Occident oui, occidentalisation non » (*ibid.*, 501) à travers laquelle, sans pour autant remettre en cause son identité, il souligne la nécessité pour les Musulmans de comprendre la civilisation occidentale.

- 31 Dans cette sphère se distinguait, au début du XX^e siècle, une personnalité très proche de la nouvelle élite, Si M'hamed Ben Rahal (1858-1928). Ce premier bachelier algérien, archétype, dans la lignée des premiers éléments de l'élite était même devenu conseiller général et délégué financier. Il était considéré, dans les milieux coloniaux, comme un sage soucieux d'équilibre et de mesure, appelé le « Prince arabe » favorable à une modernité endogène. Il se définissait comme « modérément occidentaliste », sans trop de concessions poursuivant par là même une critique contre ce qu'il désigne « Occidentalisation », craignant une valeur imposée. L'univers occidental qui se projetait à travers cette modernité était, à ce moment précis pris avec beaucoup de réserves, par cette personnalité politique qui préférait plutôt plaider pour un Islam capable d'affronter tous les défis pluriels de la renaissance.
- 32 Ces intellectuels algériens engagés, qui connaissent Ibn Khaldoun et Kant, Ibn Rochd (Averroès) et Spinoza, n'ont cessé d'affirmer le primat de la raison sur la tradition, influencés en cela, par les motazélites (rationalisant) avec leur problématique et leur méthode de raisonnement. Leur pensée religieuse est aussi favorable à l'enseignement d'Aboul-hacen al Acha'ari (874-935) en rupture avec le *mu'tazélisme*, mais qui accepte l'ouverture des portes de l'interprétation. Ils étaient contre toute forme d'orthodoxie rigide et scolastique figée de la même manière qu'ont été les savants algériens du Moyen-Âge arabe tels Al Abili, professeur d'Abderrahmane Ibn Khaldoun ou les frères Issa et Moussa Ouled el Imam (XIV^e siècle). Leur discours politiques investit un champ fondamental, celui du temps réel avec un langage qui met à nu la réalité du présent et ses contradictions.

- 33 Dans leurs discours politiques, ils développent et approfondissent avec insistance et force mais avec un éclat extraordinaire, les thèses d'un Islam moderne : « La religion musulmane ne s'oppose nullement au progrès. Le seul et unique obstacle consiste en l'ignorance profonde dans laquelle sont plongés les musulmans, depuis plusieurs siècles. C'est cette ignorance qui est la source de tous leurs maux » (Ben Rahal, 1891, 59). L'énoncé portant sur la modernité permettra ainsi à l'auteur de délivrer une masse importante du savoir. Dans ce discours, la contamination lexicale des partisans de la « Nahda » (renaissance) paraît évidente. Ils lui empruntent des mots ou expressions tels : progrès, évolution, éducation, adaptation des principes de l'Islam à l'évolution du monde, la civilisation moderne. Dans leur analyse, les deux locuteurs ne semblent point contrariés par la nature des deux sociétés et leurs antagonismes, l'une sécularisée, l'autre religieuse. La première dominante, à savoir l'Occident ; l'autre dominée et cela, pour justifier les causes profondes du retard et de l'évolution de l'une par rapport à l'autre.
- 34 La coïncidence entre la séparation de l'Église et de l'État en application de la loi du 7 septembre 1907 et la conscription appelant les Algériens paraissaient aux yeux de l'opinion publique musulmane comme concomitante, s'inscrivant en droite ligne dans le projet politique coloniale. Cette option avait certes plongé la population dans une profonde émotion. Le code de l'indigénat, la loi de la séparation du culte et de l'État dont l'entrée en vigueur était envisagée dès 1908 avec la disparition aussi des biens religieux « habous », les tribunaux répressifs, l'abolition de la justice des cadis, la pénétration française au Maroc, la situation économique défavorable...ont motivé, entre autres griefs, l'appel à la résistance contre la conscription ayant entraîné, en 1911, la « hidjra » ou l'exode d'une bonne partie de la population vers l'Orient.
- 35 L'élite éclairée de la frange des Jeunes Algériens considérait que la loi sur la séparation entre le temporel et le spirituel n'était que l'aboutissement d'une lutte séculaire qui se confondait avec l'histoire même de la France et de ce fait elle ne pouvait s'appliquer aux Algériens dont la grande masse était déjà, depuis l'occupation, dans un sentiment d'hostilité et de méfiance à l'égard de la politique coloniale du gouvernement français. Avec la fermeture et la destruction des lieux de culte et de savoirs telle la célèbre médersa

médiévale de Tlemcen, en 1865, l'Islam était considéré par la France coloniale comme un ennemi naturel alors qu'il apparaissait pour la population comme l'unique et dernier moyen de salut après une longue et dure lutte contre l'occupation de l'Algérie, en 1830.

« Jugé comme ontologiquement réfractaire à cette séparation, l'islam était considéré comme un ennemi naturel de l'État moderne qui devait donc, non pas le renvoyer dans la sphère privée, mais plutôt le maintenir dans un strict rapport de subordination. La création d'un « droit musulman algérien » est très emblématique de cette domestication de l'islam, caractérisée également par l'exception algérienne au principe de séparation de la religion et de l'État. » (Fekar, 1905, 8).

- 36 Dans le monde musulman, la laïcité et la séparation de l'Église et de l'État étaient perçues, pendant cette période de colonisation, comme un processus de désislamisation. Les conservateurs considéraient que le colonisateur avançait sur ces questions d'une manière masquée pour atteindre son objectif. Sur ces mêmes questions, ils y voyaient là, dans une position presque neutre, un contentieux historique de la France avec la religion dans ce pays. Nous rappellerons que le débat au sein de la société musulmane sur ces deux questions s'était pour, ce motif, enflammé entraînant la grande « hidjra » ou le départ massif d'une bonne partie de la population vers les pays du Machrek (Orient), l'Algérie étant devenue aux yeux de certains foqahas, en pole position à cette époque, une terre d'infidélité.
- 37 Au XIX^e siècle, l'Islam entre en contact avec l'Occident colonisateur. En tant qu'intellectuel et à l'instar des chefs de file de la « Nahda » dont la plupart font, rappelons-le, un séjour en Europe (Djamal Eddine al Afghani, Mohamed Abdou, Mustapha Kamil Pacha...), notre auteur, Ben Ali Fekar, appelle les Musulmans à s'ouvrir à l'esprit scientifique et technique, tout en reformulant la pensée de l'Islam. Les réformateurs font un gigantesque travail d'assimilation, cherchant à éviter une séparation entre la modernité et l'héritage islamique. Par assimilation, les auteurs entendaient une harmonisation à tout le monde de la règle de droit, le respect de la dignité morale des différentes couches de la société. La modernité c'est pour la jeune élite à la fois prise de conscience, développement

par l'instruction et l'acquisition des savoirs techniques et scientifiques enfin, libération.

- 38 La tendance chez ces deux locuteurs est encyclopédique (savoirs européens et patrimoine) et les thèmes mobilisateurs autour de la question des réformes. La question essentielle étant le passage à l'universel. La religion et la science sont selon son esprit, toutes deux, l'expression de la raison. Ben Ali Fekar se dit indigné par la carence de l'exercice de *l'Ijtihad*, pris dans le sens de l'effort fourni par les Oulamas, qu'il considère comme un facteur important pour le progrès de la doctrine de l'Islam. Le contact avec le monde moderne implique selon eux un effort de rationalisation et un changement profond de mentalité. « Le paysan algérien et, plus généralement l'homme traditionaliste vivaient enfermés dans le présent ponctuel, imprévoyants et insoucieux de l'avenir ». (Bourdieu, 1980, 154).
- 39 Le combat pour le progrès n'est, selon ces « Jeunes Algériens », pas seulement lié à l'instruction mais également économique jugeant les conduites traditionalistes dans ce domaine avec les formes d'usure comme une régression appelant au passage à un ordre économique temporel basé sur la recherche de la richesse par l'investissement et cela, par le biais du crédit. Le professeur qui a particulièrement étudié le système de production de la société algérienne écrit :

« L'apprentissage culturel et la pression collective tendent à décourager ce qui, en nos sociétés, est encouragé : esprit d'entreprise, volonté d'innover, souci de la productivité ou du rendement, et ainsi de suite. Le sentiment profond de la dépendance à l'égard de la nature dont on subit les rythmes et les rigueurs incline à une attitude de soumission à l'égard de la durée, à une indifférence nonchalante envers le temps qui passe, et nul ne songe à maîtriser, à épuiser ou à économiser » (*ibid.*, 189).

- 40 Par là, ils semblent avoir répondu au début du XX^e siècle à beaucoup d'interrogations posées par le professeur Bourdieu concernant la situation difficile de progrès de la société algérienne pendant l'occupation coloniale. C'est la théorie du discours qui exige de spécifier et de décrire les différents constituants d'un lieu commun propice à une mobilisation et qui vont eux suggérer un enchaînement argumentatif qui va lui-même convoquer différents types de savoir.

- 41 Pour Ben Ali Fekar, la modernité n'est pas le sens que les historiens ont donné à cette notion d'un concept qui a évolué dans le temps. Elle se définit comme aussi le rapport opposé au conservatisme. Elle est surtout l'ère nouvelle à partir de laquelle le monde musulman doit sortir de sa torpeur. Il légitimera dans tous écrits ou discours la science comme la clé de la modernité. Cette notion est souvent associée à l'effort qui doit être fait sur soi-même pour sortir de l'obscurantisme. La modernité n'est pas l'abandon des valeurs identitaires : « La modernité n'est pas à confondre avec occidentalisation » (Ben Rahal, 1891 65).
- 42 Il y va des conceptions de cette élite de considérer qu'il n'y a pas de cloison entre les cultures et que la civilisation moderne est née d'un métissage culturel universel. Dans leurs discours, ils parleront souvent de sociétés sans barrières, ni frontières, à l'image de son pays qui a connu un brassage ethnique : berbères, phéniciens, romains, arabes, turcs. Un pays où les noms de Yougourtha, Massinisa, Syphax, Yaghmoracen, Abdelkader appartiennent au paysage familier de l'Algérie.

I.2. Les défis du renouveau : les droits politiques

- 43 Dans un contexte de lutte contre la colonisation, les deux courants « Nahda » et Jeunes modernistes sont représentés par deux catégories d'acteurs différents, le premier s'inscrivant dans une dynamique contextuelle de réhabilitation, le second dans une logique politique et intellectuelle visant à opérer des changements dans la société pensant aussi intégrer les acquis socio-intellectuels de la modernité occidentale.
- 44 La modernité avec son pendant technologique était là, certes, déjà présente dans les aspirations du chef national l'émir Abdelkader (1808-1883), bien avant même la « Nahda » dont le projet était la renaissance de la nation arabo-musulmane. La trajectoire du héros national et chef militaire, poète, écrivain, philosophe et soufi, est là, outre le fait d'avoir, durant son exil au Levant, sauvé les chrétiens syriens des pogroms de 1860 qui le rendit célèbre en raison du soutien et de l'encouragement qu'il a aussi apporté à Ferdinand

Lesseps (1805-1894), promoteur du projet du canal de Suez, le plus ambitieux de son temps.

- 45 Le chapitre alternatif des « Jeunes » nous éclaire sur le rôle joué par l'élite se comptant sur le bout des doigts au sein des vieilles cités algériennes. Celle-ci a démontré ses aptitudes à faire face aux défis de la renaissance nationale. Son courant est porteur d'idées et de pensées tendant à une modernité-progrès comme horizon naturel à l'évolution et par là, à la libération. La génération du mouvement des « Jeunes-Algériens » incarnant le nouveau visage de la lutte politique, à l'orée du XX^e siècle, est un moment-clé à la connaissance du phénomène global de la colonisation et des réactions politiques qu'elle a engendrées.
- 46 Avec sa modalité d'émancipation spécifiquement algérienne, il a fini par constituer un repère impliquant de nouveaux modes de vie dans la société urbaine. Son moment a été important à la montée de la société civile au cœur d'un combat à la fois anticolonial et moderniste. Le mouvement de l'élite, les « Jeunes-Algériens », restitué dans son contexte, est venu, à l'autre bout du siècle, prendre le relais du combat mené avant eux, par les « Vieux-Turbans » se contentant de suivre la tradition, « Taqlid », inaudibles sur des sujets importants, repliés sur un traditionalisme de résistance.
- 47 Les « Jeunes années » de l'élite ont été d'une expérience inédite pour l'émancipation à l'algérienne qu'ils réfléchissent tel un miroir à travers la création avec notamment la création dans les vieilles cités : Tlemcen, Alger, Constantine, etc., des « Nadis » à multiple tendances (nationaliste, islamique, religieux) et à l'exemple des cercles de progrès en Turquie pré-kamaliennne, l'imprimerie, les journaux, l'art, etc., assimilés souvent à des ateliers de l'élite instruite des enjeux modernes prenant le pli des courants manifestés créant des affinités d'une vitalité dans la société. Ces repères contemporains de sociabilité et de modernité politique et culturelle ont connu une inflorescence entrant dans la dynamique de reprise cristallisant, dans l'action, la naissance du nouvel esprit émergent chez la « Jeune » élite libre de moins en moins tentée par le conservatisme des jurisconsultes ou « Âlims », docteurs de la loi musulmane, et leurs affidés occupant le terrain social et dont la vie religieuse se résumait à l'Islam partagé entre « l'esprit » ou « la lettre ».

- 48 Dans le ciel des idées religieuses, le paysage était dominé par l'association des « Faqih(s) » libres, des « Gens de la sounna et de la communauté » (*Ahl sunna oua-l-djamaa*)⁶ qui jusque-là avait sur le terrain la légitimité historique viendra ensuite l'association des Ulémas algériens de l'A.O.A. pressentie, à sa création, en 1931, pour jouer un rôle pour la gestion des lieux de culte en application de la loi sur la séparation du culte et de l'État sous le gouvernement du front populaire. La disponibilité des autorités coloniale à lui faire jouer ce rôle allait faire réagir des « Ahl Sounna oua-l-djama'a » régissant depuis l'univers religieux maghrébin accusant la nouvelle association des docteurs de la loi, Oulémas-réformistes, présidée par Cheikh Abdelhamid Ben Badis (1889-1940) fondateur de l'association des oulémas musulmans algériens, en 1931, comme « d'obédience wahhabite et américaniste » agissant dans une direction conservatrice appelant à « un humanisme musulman purifié » accordant la priorité au Coran plutôt qu'à la Sunna (actes et paroles du prophète) et qui fut à l'origine de clivages mais aussi de divergences et spéculations doctrinales entre Coran et sunna.
- 49 Les réformistes condamnaient certaines dégénérescences qui se dévoilaient sous des pratiques initiatiques et croyances populaires et hérésies, notamment le culte des saints et d'autres syncrétismes métissés de rituels, placés au rang des « innovations blâmables » des « Ahl al-bidaa ». L'Islam au Maghreb eut paru jusque-là comme unifiant en produisant, à travers la pensée religieuse de savants spiritualistes et les coutumes, une culture religieuse alternative. La question de la séparation de la religion et de l'État à l'étau de positionnements religieux et politiques visant à donner un souffle à la modernité avec ses corollaires : progrès, liberté et démocratie.
- 50 Dans sa rhétorique nuancée, il n'entendait pas, au nom des « Lumières », lire la modernité sous le même concept utilisé comme une forme de contestation contre le pouvoir colonial mais aussi, en opposition à l'intransigeance des hommes de « la lettre », de la frange des clercs représentant d'un Islam défensif. Ce point de rupture est toujours à l'œuvre dans l'actualité des problèmes de développement pour remettre les pays du monde musulman dans la marche de l'histoire. « La civilisation musulmane perdit son équilibre au moment où elle n'observe plus ce juste milieu entre la science et la conscience, entre les données matérielles et l'ordre spirituel » (Bennabi, 1972, 123).

- 51 La génération de l'élite nouvelle, autrement formatée projetait un nouveau regard sur l'Islam. Desserrant l'étau des conformismes, elle réinvente l'esprit critique. Au milieu du puritanisme ambiant, elle était favorable à une réinterprétation des principes juridiques fondamentaux à la lumière des temps modernes. Le philosophe réformiste du Pendjab partageait la même pensée que l'élite moderniste, partout dans l'aire islamique. Dans son œuvre majeure *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (traduction en français par Eva de Vitray-Meyerovitch, 1909-1999), il écrit :

« Le Coran enseigne que la vie est un processus constant de création progressive, ce qui nécessite que chaque génération, guidée mais non empêchée par l'œuvre de ses prédécesseurs, ait le droit de résoudre ses propres problèmes (...). Le refus de « l'Ijtihad » est une pure fiction suggérée en partie par la cristallisation de la pensée juridique dans l'Islam et en partie par cette paresse intellectuelle qui, spécialement dans les périodes de décadence spirituelle, transforme en idoles les grands penseurs » (Vitray-Meyerovitch, 1970, 188).

I.2. Les évolutionnistes d'obédience libérale

- 52 Avec leur prise de parole, les éléments « Jeune-Algérie » étaient devenus les interprètes d'une volonté politique, celle de l'émancipation et de l'évolution, lieux communs de leur langage politique. Ils revendiqueront l'égalité tout en négociant le passage de l'indigénation synonyme de rejet, à celui, d'humains déplorant leur statut de marginaux. Ces « évolutionnistes » d'opinion libérale, opposés à l'assimilation, vont ainsi entamer leur révolution silencieuse étant partagés entre ordre passé et rêve moderniste.
- 53 Sa réflexion tranche sur l'air du temps avec une liberté d'expression acquise réagissant comme à la suite d'un ras-le-bol pour mettre en perspective une autre pensée, un autre registre loin de la doxa monocorde des savants. *L'usure et ses conséquences pratiques* est un livre à contre-courant de la pensée des « Oulémas » incapables d'apporter des réponses et qui ont fini par créer des retranchements et des impasses desquels, le monde musulman trouve difficilement aujourd'hui une issue de sortie, face à l'évolution du monde moderne.

L'élite dans son combat d'idées va exiger « une Évolution lente et sage » mais encore « pas de Révolution » dira Ben Ali Fekar dans sa conférence, en 1905, à la société de géographie de Saint-Nazaire (Fekar, 1905). En revendiquant le droit à l'évolution il est plus « Évolutionnaire » plus que « Révolutionnaire ».

54 Analysant la situation du monde musulman, Ben Ali Fekar écrit :

« Un terrible dilemme s'impose à l'attention des musulmans éclairés, conscients de la situation inférieure à laquelle l'Islâm a été réduit, par suite du triomphe des doctrines rigoristes et de l'expansion au-delà de leurs frontières les États européens en quête de nouveaux débouchés pour leurs productions de jour en jour plus considérables. Et ce dilemme se résume nettement en ces deux propositions : ou l'Islâm a été faussé par une interprétation étroite, et alors il est devenu incompatible avec le progrès et l'évolution naturelle de toute société et ses adeptes seront ainsi fatalement réduits de plus en plus en servitude, ou l'Islâm est au contraire compatible avec les idées modernes, et alors il faut le débarrasser des bandelettes dont l'ont enserré les docteurs au zèle in tempéré » (Fekar, 1908, 98).

55 Du point de vue économique, il considérait que : « la civilisation musulmane connut la production la plus intense, pour décliner et achever de disparaître avec le contact de l'Europe industrielle » (*ibid.*, 102). Le moment de l'écriture de sa thèse était déjà marqué par l'effort de renouveau suggéré par l'enseignement de Djamel Eddine al-Afghani (1838-1897) et de son disciple Mohamed Abdhuh (1849-1905) dotés tous les deux d'une vaste culture théologique-philosophique et qui, au cours de leur présence à Paris, se lièrent avec les intellectuels français, d'où l'intérêt qu'ils accordaient à la pensée occidentale. Ils publient en France un journal, *L'anse sacrée* (*Al'Urwa al-wuthqa*) exposant des thèses en faveur du panislamisme anti-impérialiste. À ce dernier, mort en 1905, ayant marqué son temps par ses articles de presse, ses enseignements et son traité de 1897, *Lettre sur l'unité divine* exposé sur la religion musulmane, l'on doit entre autres aussi une fatwa sur le prêt à intérêt. Sa pensée a mobilisé partout dans une sorte d'élan brownien, une escouade de « Jeunes Musulmans » qui vont souscrire à l'effort de renouveau suggéré par sa pensée.

56 Pour la nouvelle élite, il ne s'agissait plus de renaissance mais de modernité voilà qui l'opposait au courant des réformateurs de la

« Nahda ». Son engagement intellectuel sera de négociier, au sein de la société, un retour à l'esprit en reformulant la lettre du Coran vers une pensée ouverte grâce un nouvel effort ouvert d'interprétation ou « Ijthâd ». Dans son livre sur l'usure où la politique est au cœur de son étude, Ben Ali Fekar écrit : « Si à la rigueur, les auteurs scolastiques ont pour excuse les conditions générales de la situation de leur époque et de leur milieu, il ne saurait en être de même de nos jours où les musulmans éclairés se doivent d'étudier consciencieusement tous les facteurs de la civilisation moderne » (*ibid.*, 126). Cette conférence allait, certes, marquer son entrée en scène politique. Lors de sa conférence, le vivre en harmonie entre dominant et dominé est prononcé ... « Ce que nous souhaiterions n'est autre qu'une harmonie qui consiste à convaincre par des actes et non par des paroles, que la France entend relever moralement et matériellement nos compatriotes dont elle a assumé la charge » (*ibid.*, 137).

- 57 Le discours de Ben Ali Fekar incarne cette nouvelle génération dont l'option s'inscrit dans la même idéologie que son devancier l'homme politique M'Hamed Ben Rahal (1843-1926), autant politique que religieux, qui affirmait sa foi à une renaissance inéluctable du monde musulman. Mais le succès de cette initiative dépend : « dans une grande mesure, des résultats acquis en Algérie » (*ibid.*, 140), relevait Ben Ali Fekar, dans cette même conférence. Ce mouvement, son avant-gardisme et sa continuité, aurait pu marquer un tournant dans l'histoire contemporaine de l'Algérie. Sa conception du politique laisse place à la raison, à l'efficacité, au sens de la justice, de la morale et du respect des droits dans la gestion de la vie publique et privée.
- 58 L'Occident représentait pour toute la jeunesse de l'élite militante la puissance de pensée. Pour les frères Larbi et Ben Ali Fekar la question posée était celle de continuer à résister ou de carrément d'assimiler sa culture et en faire un moyen à la fois de lutte et de progrès. Ben Ali Fekar jugeait avec sincérité que le monde musulman devait comprendre que, pour son évolution, il ne devait plus continuer vivre en marge de la culture de l'Occident ressentant toujours ce besoin de rationalité nécessaire à l'évolution du monde musulman. Il considérait que les doctes « se devaient de cesser d'être de simples compulseurs de textes, sans esprit critique » (Ageron, 1968, 488) et son jugement ne pouvait qu'hériter la bien-pensante des « Oulémas » dans le conformisme.

- 59 La pensée religieuse était certes, à ce moment encore, phagocytée par les « clercs » avec lesquels ils n'étaient pas sur la même exigence. La situation nourrissait à ses yeux des débats théologiques, une grande exigence de liberté, enfin des réponses très concrètes aux problèmes politiques et économiques. Dans son livre sur l'usure, il approuve : « ...les efforts très louables inspirés par un dévouement ardent à la cause de l'évolution de l'Islâm libéral, ne nous montre guère qu'il soit possible de trouver dans le Coran ou dans les hadiths, autre chose que ce qu'un musulman, ami du progrès, désire y découvrir » (Fekar, 1908, 121).
- 60 La modernité et ses exigences, en terre d'Islam, imposait avec comme grille de lecture contemporaine cette volonté qui veut s'affranchir de l'orthodoxie en imposant l'esprit. Les « Foqahas » devraient, selon sa conception, pour saisir la marche de l'histoire s'intéresser aux courants de pensée moderne comme au Moyen-Âge arabe à Bagdad, sous l'impulsion de Haroun er-Râchid surnommé « Al Mamoun » (786-833), en faisant, par la traduction, connaître au monde occidental, les œuvres des penseurs persans, indiens et grecs dont Platon, d'Aristote... Par leur sens d'ouverture, les savants arabes ont contribué à l'essor de la civilisation occidentale, en s'enrichissant sans complexes de l'univers de l'autre en Grèce antique, en Mésopotamie, en Égypte, etc.
- 61 L'Occident représentait pour toute la jeunesse de l'élite militante la puissance de pensée. Pour les frères Larbi et Ben Ali Fekar, la question posée était celle de continuer à résister ou de carrément d'assimiler sa culture et en faire un moyen à la fois de lutte et de progrès. Ben Ali Fekar jugeait avec sincérité que le monde musulman devait comprendre que, pour son évolution, il ne devait plus continuer vivre en marge de la culture de l'Occident ressentant ce besoin de rationalité nécessaire à l'évolution du monde musulman dans des pays dont ils ne sont pas tout à fait maîtres. Il considérait que les doctes « se devaient de cesser d'être de simples compulseurs de textes, sans esprit critique » (*ibid.*, 139). La situation nourrissait à ses yeux des débats théologiques, une grande exigence de liberté, enfin des réponses très concrètes aux problèmes politiques et économiques. Il approuve, en ce sens : « ...les efforts très louables inspirés par un dévouement ardent à la cause de l'évolution de l'Islâm libéral, ne nous montre guère qu'il soit possible de trouver dans le

Coran ou dans les hadiths, autre chose que ce qu'un musulman, ami du progrès, désire y découvrir » (*ibid.*, 140).

III. Les aspirations de liberté, de progrès et de démocratie

- 62 L'espace intellectuel mobilisé au début de la colonisation sous la pulsion des évolués allait carrément se libérer et s'ouvrir au monde. Il partage ainsi ses aspirations de progrès, de liberté comptant aujourd'hui parmi les vertus cardinales de la démocratie. Des leçons constructives peuvent être tirées de cette tendance, sans toujours transgresser aux dispositions du livre saint.
- 63 La crise du monde musulman constitue un sujet grave de préoccupation de l'élite d'hier et d'aujourd'hui. Les justifications de cette crise ont fait l'objet de nombreuses réflexions comme aussi elles ont donné naissance à un courant de pensée où se sont distinguées de grandes personnalités du microcosme réduit de la première génération de l'intelligentsia algérienne. Parmi elle, on peut citer les réformateurs qui représentaient, de par leur état d'esprit, l'autre tendance de l'opinion musulmane favorable au progrès : les hommes les plus notoires de la renaissance Abdelkader el-Medjaoui (1848-1913), Abdelaziz Zenagui (1877-1932), cadi Choaïb Aboubekr (1846-1928), théologien, connu pour son attitude positive envers la musique, Si M'Hamed Ben Rahal (1858-1928), Abdeslam Aboubekr (1875-1947), Abdelhakim Bensmaïa (1866-1933), Hamdane Ounissi, Mohamed Bencheneb (1869-1929), Mustapha Belhadj, Mohammed Ibnou Zekri (1851-1914), Mohamed Zerrouki (1910-1972), Abdelkader Mahdad (1896-1994), Mouloud Ben Mouhoub (1863-1935)... qui considéraient pour la plupart qu'il est impossible de parvenir à quelque chose de vraiment positif, en l'absence d'une conscience profonde de la crise du monde musulman.
- 64 C'est dans l'esprit de ce combat nouveau, dès le début du XX^e siècle, que se sont mobilisées les forces balbutiantes de pensée moderniste celles-ci, attachées à l'horizon de la liberté et du progrès au milieu d'un corps social maintenu sous servitude. Les causes de ses crises sont profondes et différentes. Au plan politique, la négation de la pluralité, avec cette notion totalisante et réductrice voire totalitaire

de l'unité, est à l'origine de la crise de la démocratie et de l'idée de progrès. Au plan religieux, c'est la tendance littéraliste n'acceptant d'autres interprétations qui est à l'origine à cette crise d'ouverture de la croyance. Ben Ali Fekar ne sera pas particulièrement opposé à la notion libérale de laïcité mais expliquera être un processus engagé en France, en réaction à l'Église cléricale et ses chaînes et qu'il était, selon son opinion, absurde de parler dans son pays sous domination défendant encore son identité. Un expédient impossible à discuter dans la même conjoncture. Ben Ali Fekar exprime sa pensée en expliquant aussi, que dans le contexte de l'occupation, la loi sur la séparation de l'Église et de l'État était porteuse de l'idéologie visant l'assimilation. Le contexte de prudence n'était pas aussi, sans témoigner déjà, des clivages sur fond même de ruptures entre les jeunes-Algériens laïcs et islamistes légitimant une théologie de conservation.

65 Face à plus d'exigences en matière de progrès, le clivage entre les légistes détenteurs de l'autorité morale et les « Jeunes Algériens » séparait les deux camps. En France, les Jeunes (Algériens, Tunisiens et Égyptiens) optant, la plupart, pour une carrière de juristes, étaient dans leurs milieux d'études au début du XX^e siècle, au cœur de la tourmente des idées véhiculées en ce moment, en France, par le combat des élites politiques qui voulaient « un État neutre entre les religions », victoire des valeurs démocratiques. Dans son élan de défense de la foi, son dernier rempart, la population dans sa majorité réagissait contre l'application de la loi sur la séparation de l'Église et de l'État considérée comme une provocation édictée « pour atteindre la liberté de conscience des Musulmans » (Ageron, 1968, 510). Selon notre intellectuel et homme politique, le message incluant la laïcité, préalable à l'intégration, incertaine encore, n'était pas encore tout à fait clair, jugé contre-productif dans un pays discriminatoire à l'égard de ses sujets musulmans.

66 L'enjeu à cette époque était de donner un contenu politique reconnaissant tout d'abord l'identité religieuse du pays en appelant ensuite à la tolérance à l'égard des autres religions. Jules Ferry (1832-1893), apôtre de la république laïque qui a institué l'école obligatoire en brisant le monopole de l'Église sur l'enseignement primaire, continuait par contre, à manifester ses sentiments forts à l'égard de la colonisation. La Constitution énonçait que « La France est une

république laïque de tradition chrétienne » (*ibid.*, 528). Cette notion était aux yeux de l'élite intellectuelle algérienne de grande confusion d'autant que les lois et les principes n'étaient pas applicables d'une manière similaire pour tout le monde.

- 67 Dans ces moments, la politique des « Jeunes-Tunisiens » offrait le bel exemple de leur engagement en faveur de l'évolution avec les premiers modernistes : Sfar Béchir (1863-1917) fondateur de la « *Khaldouniya* » ; Bach Hamba Mohamed (1876-1918) fondateur de la *Revue du Maghreb* ; Abdeldjelil Zaouèche (1873-1947) juriste ayant fait ses études à Paris... Les liens existants déjà entre « Jeunes Tunisiens » et « Jeunes Algériens » ont donné lieu à de fécondes interactions rendant compte par le langage et le discours de la réalité historique. Ce courant sur lequel le mouvement des Renaissants « nahdistes » y jetait son ombre a évolué au gré des contacts de l'élite politisée visant le pari large du progrès et de l'évolution inspirée des temps modernes.
- 68 Le discours politique et religieux de Ben Ali Fekar était en faveur de la mobilisation de l'élite musulmane consciente des enjeux, chacune dans ses prérogatives, religieuses ou temporelles. La position de ce libéral moderniste nous permet d'analyser un curieux nœud historique de la pensée musulmane et la question laïque, en matière de respect de diversités des cultures, des langues, des croyances, de l'harmonie entre raison et théologie, et des héritages venus d'ailleurs, d'autres civilisations. Les orthodoxies, politiques et religieuses, sont à l'origine de cette dénégaration du pluralisme contenu dans le message coranique. Ben Ali Fekar séparait les doctes et les hommes politiques, chacun dans sa sphère de compétence.
- 69 Aujourd'hui, face à plus d'exigence en matière de démocratie, le clivage entre légistes détenteurs de l'autorité morale et pouvoir politique se pose de la même manière qu'il y a plus d'un siècle, en Occident. Pour comprendre le processus démocratique et l'appliquer dans le monde musulman, en tant qu'élément indispensable de modernité, il faut plus de compréhension et une analyse critique, autant les questions soulevées à l'époque et qui gardent encore toutes leurs pertinences.

Conclusion

- 70 À la pointe du combat moderne, les évolués s'étaient, dans une sorte de réaction, engagés à lutter contre les causes freinant l'évolution du monde musulman. En s'attaquant à la réalité du présent, ils tentaient par leurs propres moyens de stimuler les comportements progressifs. Concernant la foi, en tant que facteur à la fois de culture et d'identité, leur discours était favorable à une théologie moderne et par là, à un Islam régénéré dans ses principes universels.
- 71 La crise actuelle du monde musulman relance aujourd'hui encore les débats autour de la question religieuse et qui restent encore au cœur de la problématique de progrès et de civilisation moderne soulevée déjà il y a plus d'un siècle par la nouvelle élite algérienne prisonnière encore, en ce moment de la colonisation. Devant l'état d'infériorité du monde musulman, le combat idéologique aura été de convaincre la jeune élite éclairée et libérale de la prise de conscience face à l'évolution moderne du monde. Dans leurs discours, Ben Ali Fekar et M'hamed Ben Rahal mettent leur talent et leur conscience au service d'un anticléricalisme militant. En parlant de Musulmans éclairés, leur message politique ne s'arrête pas aux seuls Algériens mais à l'ensemble du monde arabe où la problématique idéologique est posée sans exception. L'idée de pays n'a pas de sens, semble vouloir ainsi expliquer. Elle n'est pas localisée et de cette manière elle doit être proclamée à la face du monde musulman, c'est-à-dire implicitement la « Oumma » (La Nation).
- 72 L'élite algérienne du début du XX^e siècle se prononçait catégoriquement en faveur de l'avenir de la religion musulmane quant à sa compatibilité avec l'état actuel de la civilisation. Le concept de progrès est souvent assimilé à cette transition qui doit s'opérer dans le monde musulman en vue de l'avenir dont l'horizon de signification est constitué en référence à l'idée de progrès et de transformation rapide en opposition au fatalisme. L'expérience du progrès ne peut être vécue qu'à travers une transition qu'il faut choisir et orienter enfin une implication de l'homme dans la Cité.
- 73 Le monde moderne commence en effet avec la conscience de ces principes irréversibles. Mais cela n'est possible que si les leçons sont tirées du passé. L'acquisition des Lumières doit, aux yeux de cette

première génération de l'élite de l'occupation, servir de levain à la reprise pour mettre le pied à l'étrier du progrès et de la civilisation d'une conscience universelle loin des barrières ethniques ou religieuses.

- 74 Libéralisme, renaissance et intégration sont les maîtres-mots de ces discours toujours d'une grande actualité sur l'Islam. En s'appuyant sur une interprétation large du Coran, il s'attachera à démontrer qu'il n'y a point de rupture entre le modernisme et l'Islam, entre la science et l'Islam. La pensée libérale de ces intellectuels sera constamment de mettre en évidence et d'expliquer, d'un côté comme de l'autre, les contradictions qui font entorse aux principes à la base des deux civilisations française et musulmane.
- 75 Une démarche en effet très intelligente par laquelle ils mènent leur combat pour l'évolution de la société arabe en Algérie. Si la responsabilité historique des intellectuels algériens est parfaitement engagée en ce moment, ils fournissent ainsi un bel exemple de militantisme.

BIBLIOGRAPHIE

- Ageron C.-R. (1968), *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, Presses universitaires de France.
- Alleg H. (1984), *La guerre d'Algérie*, Paris, Temps actuel.
- Bennabi M. (1949), *Les conditions de la renaissance*, Paris, Caghiard.
- Benzine R. (2004), *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel.
- Caratini R. (1992), *Le génie de l'islamisme*, Paris, Michel Lafon.
- El Hassar B. (2011), *Les Jeunes Algériens et la mouvance moderniste*, Paris, Edilivre.
- El Hassar B. (2013), *Algérie : le rêve moderniste*, Paris, Presses académiques de France.
- Fekar B. A. (1905), *L'œuvre française en Algérie jugée par un Arabe*, Rouen, Caghiard.
- Fekar B. A. (1908), *L'usure en droit musulman et ses conséquences pratiques*, Paris, Arthur Rousseau.
- Rossi P. (1991), *La cité d'Isis, histoire vraie des Arabes*, Alger, Pierre Rossi.
- Saadallah A. (1983), *La montée du nationalisme en Algérie*, Alger, E.N.A.L.
- Vitray-Meyerovitch E. (1995), *Islam, l'autre visage*, Paris, Albin Michel.

NOTES

- 1 Voir le cas des confréries ou *zaouias* d'essence normalement libres en tant qu'espaces internes d'expression religieuse.
- 2 Mohamed Abduh (1849-1905), réformateur égyptien, connu l'exil au Liban puis en France. De retour dans son pays, il essaie de réformer l'enseignement à l'université d'al-Azhar. En 1897, il publie son traité d'unicité divine (*Risalat et-tawhid*). Adeptes du retour aux sources et à la réflexion sur les textes sacrés tout en défendant l'accord entre la religion et la raison son livre présente une théorie simplifiée de l'Islam adaptée à l'esprit du monde moderne. Il est considéré comme l'un des plus grands penseurs du mouvement de réforme de la religion et de la société musulmane, la « Nahda ».
- 3 Dès 1865, au titre de l'assimilation promise par Napoléon III, un décret impérial proposait la naturalisation des Musulmans qui le désiraient sous certaines conditions voire l'abandon du statut religieux et le service militaire. Entre 1865 et 1962, on dénombre 10 000 Algériens qui furent « assimilés » parmi eux notamment des caïds et des notables appartenant pour la plupart aux grandes familles algériennes nourrissant souvent une vive angoisse sur fond de crainte de dépossession patrimoniale.
- 4 Ahmed Al-Wancharissi, *Pierre de touche des fetwas*, traduction et analyse par Emile Amar, Ernest Leroux Éditeur, Paris, 1908.
- 5 Abdelkader al-Midjaoui (1820-1913) mort à Alger, ancien Professeur à la médersa « *al-Kattania* » de Constantine et à l'école officielle d'Alger, est issu d'une famille de théologiens de renom dans le savoir et la science.
- 6 Les thèses fondées sur le « juste milieu » de la doctrine sunnite des « Ahl es- sounna oua djamaa », sont commentées dans son « *Mutan akidat ahl sounna* » par un de ses membres Mohamed Belhachimi tilimçani (1881-1961), Maître de l'ordre des « Shadouliya-derqaoua », mort à Damas. Le texte entier de la déclaration des « Ahl sounna oua-l-djamaa » est contenu dans le livre *Le rêve moderniste en Algérie, au début du XXe siècle*, El hassar Bénal, Presses académiques de France, Edilivre, Paris, 2013.

RÉSUMÉS

Français

Cet article porte essentiellement sur le débat religieux et politique suscité, en Algérie, par les éléments de la première élite politique algérienne propulsée par l'élan « Jeune Algérien », au début du XX^e siècle. Il développe dans une approche analytique discursive, de nature historisante, une analyse des sujets et leurs discours imprégnés par un environnement hostile marqué par les forces de la colonisation. L'entrée en contact de l'Islam avec l'Occident colonisateur a amené certains intellectuels dont les frères Ben Ali et Larbi Fekar ainsi que leur mentor Si M'hamed Ben Rahal à s'ouvrir au monde moderne celui des sciences et des nouvelles techniques y trouvant là la solution à tous les problèmes de retard du monde musulman d'où une réflexion sur l'évolution de la pensée religieuse, en favorisant notamment la laïcité et la modernité, exigeant des réformes en introduisant la notion de droits et de liberté.

Le débat sur la laïcité va entraîner en Algérie en cette période de son histoire un bouillonnement intellectuel sans précédent mettant en avant les forces du renouveau et les idées progressistes d'un âge nouveau. C'est une période charnière, remarquablement intéressante, qui va voir le jour sous l'influence d'idées et de courants qui traversaient au même moment l'Algérie et d'une manière plus générale le monde arabe et musulman sous domination coloniale. Dans le monde musulman, la laïcité, impliquant la séparation de l'Église et de l'État, était perçue comme un processus politique d'assimilation et de désislamisation dans le cheminement constant des mécanismes de la colonisation enfonçant de ce fait, dans les sentiments de la masse musulmane, mais presque sans aucune contre-réaction, le litige historique de la France avec la religion dans ce pays.

Le relais « Jeune Algérien », coïncidant avec l'émergence de l'intelligentsia moderne et des premières expressions du dire politique algérien, attachera une forme d'adhésion à la notion libérale de laïcité mais exprimera par le biais de ses figures de proues, Ben Ali et Larbi Fekar, sa pensée en expliquant aussi, que dans le contexte de l'occupation, la loi sur la séparation de l'Église et de l'État véhiculait une idéologie visant l'assimilation question épineuse qui va faire réagir les intellectuels en manifestant leur désaccord. Le climat de méfiance n'était pas aussi, sans témoigner déjà des clivages sur fond même de ruptures entre les Jeunes-Algériens laïques et islamistes, prônant un Islam conservateur. Dans ce fond idéologique, la pensée libérale des premiers intellectuels algériens issus de l'école française tentera constamment, de mettre en évidence et d'expliquer, d'un côté comme de l'autre, les contradictions qui font entorse aux principes à la base des deux civilisations française et musulmane.

English

This article focuses on the religious and political debate aroused, in Algeria, by the elements of the first Algerian political elite propelled by the " Young Algerian " momentum at the beginning of the 20th century. It develops in a discursive analytical approach, historizing in nature, an analysis of the subjects and their speeches impregnated by a hostile environment marked by the forces of colonization. The entry into contact of Islam with the colonizing West led certain intellectuals including the brothers Ben Ali and Larbi Fekar as well as their mentor Si M'hamed Ben Rahal to open up to the modern world of science and new techniques. finding there the solution to all the backwardness problems of the Muslim world, hence a reflection on the evolution of religious thought, in particular by promoting secularism and modernity, requiring reforms by introducing the notion of rights and freedom.

The debate on secularism will cause in Algeria at this period of its history an unprecedented intellectual ferment highlighting the forces of renewal and the progressive ideas of a new age. It is a remarkably interesting pivotal period which will emerge under the influence of ideas and currents which crossed Algeria at the same time and more generally the Arab and Muslim world under colonial domination. In the Muslim world, secularism, implying the separation of Church and State, was perceived as a political process of assimilation and de-Islamization in the constant development of the mechanisms of colonization, thereby sinking into the feelings of the Muslim mass, but almost without any counter reaction, the historical dispute between France and religion in this country.

The " Young Algerian " relay, coinciding with the emergence of the modern intelligentsia and the first expressions of Algerian political saying, will attach a form of adhesion to the liberal notion of secularism but will express through its figureheads, Ben Ali et Larbi Fekar, his thought also explaining, that in the context of the occupation, the law on the separation of Church and State conveyed an ideology aimed at assimilation thorny question which will make intellectuals react by showing their disagreement. The climate of mistrust was not so, without already testifying to the divisions against the very background of ruptures between secular Young Algerians and Islamists, advocating a conservative Islam. In this ideological background, the liberal thought of the first Algerian intellectuals from the French school will constantly try to highlight and explain, on one side as on the other, the contradictions which distort the basic principles. of the two French and Muslim civilizations.

INDEX

Mots-clés

laïcité, Jeunes Algériens, analyse du discours, Islam, modernité

Keywords

secularism, Young Algerians, discourse analysis, Islam, modernity

AUTEUR

Abdelkader Salim El Hassar

Abdelkader Salim El Hassar est Maître de conférences à l'Université Abou Bekr Belkaid de Tlemcen en Algérie. Il est auteur de plusieurs ouvrages dont *De Grenade à Tlemcen* (2011), *Tlemcen, florilège. (La vie politique, sociale et culturelle à Tlemcen)* (2011), *Tlemcen terre de brassage (Tlemcen vue par les peintres orientalistes du XIXème siècle)* (2015), *L'épopée musicale andalouse* (2015), *L'héritage musical andalous, Sana'a-Gharnata* (2017).

IDREF : <https://www.idref.fr/198312466>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000369479235>

La laïcité : principe de liberté ou politique discriminatoire ?

Gabin Kenko Djomeni

DOI : 10.35562/rif.1265

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

- I. La laïcité de l'antiquité grecque au Moyen-Âge
- II. L'offre des modernes ou la séparation des deux ordres
- III. La laïcité aujourd'hui : entre *Charlie* et Coulibaly
- IV. La question du sens et du *bon sens* : les apories d'un divorce
- Conclusion

TEXTE

- 1 Diversement interprétée et diversement appréhendée, la notion de laïcité se situe au carrefour d'une polysémie qui la rend presque inintelligible. Il semble que le mot soit d'abord apparu comme un terme d'Église mais il est possible, en raison de son étymologie grecque *laikos*, *ce qui appartient au peuple*, d'identifier une figure de la laïcité dans la Grèce antique. La difficulté n'est cependant pas levée, puisque le mot laïcité n'apparaît guère dans cette période précise de l'histoire¹. On pourrait même parler d'une double difficulté au sens où on léguerait par le fait même un héritage à un ancêtre. La simple difficulté n'est pas cependant l'aporie ; la difficulté ainsi soulevée reste soluble : Socrate a lancé, comme l'a remarqué fort pertinemment Tsala Mbani (Tsala Mbani, 2013), un mouvement de pensée humaniste qui débouchera sur l'affirmation des droits et libertés fondamentales de l'homme, et sur l'affirmation des rapports entre le spirituel et le temporel. La laïcité revêt donc, en raison de son caractère polysémique et polymorphique des significations et des formes différentes dans l'histoire. En d'autres termes, on ne peut saisir véritablement la notion de laïcité qu'à travers ses métamorphoses successives.

- 2 Nous décrypterons alors dans le cadre de cette étude quatre périodes de l'histoire : l'Antiquité, des origines jusqu'au V^e siècle après Jésus-Christ ; le Moyen-Âge, du V^e au XV^e siècle après Jésus-Christ et qui correspond à la découverte européenne de l'Amérique ; la Modernité, période restreinte qui va du XV^e au XIX^e siècle ; et la Contemporanéité, période qui va du XIX^e siècle jusqu'à nous. Selon qu'on insistera sur chacune de ces périodes, on verra alors que la laïcité apparaît tour à tour, variablement, tantôt comme politique discriminatoire et tantôt comme principe de liberté. Une phénoménologie de la contemporanéité nous conforte, tard venu de la civilisation que nous sommes, dans l'idée selon laquelle les deux figures susmentionnées débouchent inlassablement sur des impasses. C'est par conséquent au-delà de ces deux principes qu'il faudra chercher la véritable signification de la laïcité. La question centrale demeure donc tout entière celle de savoir : qu'est-ce que la laïcité ? La question subsidiaire suivante et non moins importante nous maintiendra toujours en alerte pendant notre effort de pérégrination intellectuel : peut-on fonder une véritable laïcité sur des principes exclusivement temporels ? Avant que d'en venir au traitement de cette dernière question, faisons un détour par l'histoire.

I. La laïcité de l'antiquité grecque au Moyen-Âge

- 3 En raison d'une lourde surenchère de la laïcité aujourd'hui, l'imaginaire collectif considère que la question est nouvelle, qu'il s'agit d'une création propre à la Modernité. La question de la laïcité n'est pas née avec nous, ni avec nos prédécesseurs directs - les modernes. Certains dans leur candeur épistémique n'hésitent pas à attribuer à Spinoza la paternité de ce combat ; toutes choses que Tsala Mbani dénonce comme un défaut de sagacité. En effet dit-il, « l'histoire des idées retient surtout Spinoza comme l'ancêtre même de la laïcité et dont de la tolérance religieuse, thèse qu'il défend notamment dans son Traité théologico-politique. Cette considération trahit un déficit de perspicacité dans l'identification du géniteur réel de cette vision politico-religieuse » (*ibid.*, p. 26). C'est surtout dans l'antiquité qu'il faudrait chercher l'ébauche de cette question.

- 4 La première philosophie, celle des présocratiques notamment, aborde la question sous l'angle de la séparation du naturel et du surnaturel, de la rupture de l'homme d'avec un système magico-religieux. Les présocratiques mettent sur pieds un système de pensée qui se démarque – quoi que relativement – de la pensée mythique, magique et religieuse. L'importance des divinités à partir d'eux commence à s'atténuer et l'homme acquiert de plus en plus une autonomie non négligeable. C'est Socrate qui, reprenant le célèbre aphorisme de Chilon, donne à la question de la laïcité sa première formulation purement philosophique : « connais-toi toi-même » (Dumont, 1962, 11-12). Cette formule brève et sentencieuse clos l'ancienne philosophie et annonce, en son temps, une nouvelle plus audacieuse. Par la connaissance rationnelle que produit la raison humaine, l'homme se découvre comme autonome et libre.
- 5 Cependant, cette autonomie n'est que relative. L'homme se définit encore comme être dans le cosmos, les Dieux eux-mêmes sont les Dieux de la cité. Il y a donc consubstantialité des deux ordres, à savoir le spirituel et le temporel. Socrate lui-même attribue la paternité de son immense savoir à l'oracle de Delphes (Dimi, 2011). C'est le Démon en effet, « sorte de divinités intermédiaires entre les divinités classiques et les hommes » (Tsala, *ibid.*, 27-28) qui offre gracieusement à Socrate l'entendu de son savoir (ou non-savoir). C'est pourquoi Socrate n'a ménagé aucun effort pour défendre la divinité de l'audace impertinente des hommes, même des plus grands (Platon, 1962). C'est donc Socrate que nous considérons comme l'ancêtre de la laïcité :

« Socrate est en effet hostile à la prééminence du politique sur le religieux, ou encore le contrôle et la gestion du religieux par le politique, comme ce fut le cas à Athènes. Mais comment se manifeste le primat du politique sur le religieux dans cette cité athénienne ? La religion grecque en effet n'était pas une religion fondée sur le dogme auquel il fallait souscrire sous peine d'être étiqueté comme mécréant. Toutefois, la religion était une affaire civique ; il n'était pas de manifestation de la vie politique à laquelle ne soit associé l'accomplissement d'actes religieux : libations, prières, sacrifices » (*ibid.*, 27).

- 6 Le combat de Socrate est, il convient de le dire, un combat pour la libération de l'homme à la fois de la surnature et de la nature ; il s'agit d'un combat philosophique pour l'autonomie de l'homme, sa liberté de pensée et d'expression. Toutes choses qui lui ont valu l'iniquité de ses contemporains et l'ont conduit comme par fatalité au laboratoire de la mort programmée. Tsala affirme à ce sujet sans ambages :

« Socrate introduit le pluralisme religieux, et, partant, la laïcité à Athènes, c'est-à-dire la fin du monopole étatique du religieux. La liberté religieuse portée ainsi sur les fonts baptismaux par le père de la philosophie sera, l'on s'en doute bien, lourdement sanctionnée par la justice populaire athénienne. On le condamnera à boire la ciguë, sorte de poison extrêmement violent et toxique [...]. Ce faisant, Socrate inaugure la défense d'un droit humain fondamental : le droit à la liberté religieuse ou de culte, pas nécessairement différente de la liberté de pensée » (*ibid.*, 28).

- 7 La religion pour les anciens Grecs était donc une affaire d'État : elle était inséparable du politique même si on peut parler d'une relative subordination du spirituel au temporel. Mais il ne faudra pas attendre longtemps pour qu'on assiste à une inversion des tendances.
- 8 L'histoire laïque du Moyen-Âge nous permet d'attribuer au moins deux sens au mot laïcité. D'entrée de jeu, le terme est employé pour marquer au sein de l'Église une séparation entre l'ordre clérical et celui des non consacrés qu'on appelait les fidèles laïcs. Il s'agit précisément d'une classification au sein du peuple de Dieu entre le clergé et les fidèles. Le terme laïc dans l'Église n'a pas une connotation négative. Bien au contraire, l'Écriture sainte enseigne que *la moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux*. Les laïcs sont les béquilles du clergé afin d'alléger un tant soit peu la tâche d'évangélisation (Vatican II, 1967, 391-429 et 555-573.). Le livre des Actes dit en effet ceci :

« [...] Ils y eurent cependant parmi eux quelques hommes de Chypre et de Cyrène, qui, étant venus à Antioche, s'adressèrent aussi aux Grecs, et leur annoncèrent la bonne nouvelle du seigneur Jésus. La main du seigneur était avec eux, et un grand nombre de personnes crurent et se convertirent au seigneur. Ce bruit en parvint aux oreilles des membres de l'Église de Jérusalem, et ils envoyèrent Barrabas jusqu'à Antioche. Lorsqu'il fut arrivé, et qu'il eut vu la grâce

à Dieu, il s'en réjouit, et il les exhorta tous à rester d'un cœur ferme attachés au seigneur » (Actes, chap.11, 18-23. Cf. aussi Romain 16, 1-16 et Phil 4, 3).

- 9 La question de la laïcité se manifesta donc spontanément aux premiers jours de l'Église et la séparation qu'elle prôna fut féconde.
- 10 Le second sens est rattaché encore à l'Église et définit non plus le rapport du clergé au fidèle (le laïc), mais à la politique. Au Moyen-Âge en effet, il y a prééminence du religieux sur le politique, du spirituel sur le temporel, de l'Église sur l'État ; cette primauté se voit dans tous les aspects de la vie sociale ; elle a de plus une incidence très directe sur la vie et les activités de ceux qui ont la prétention de vivre en marge de la religion officielle, la religion catholique². C'est fort de tout cela que le Moyen-Âge est décrit comme une période sombre indépendamment de ses apports dans les domaines scientifique et technique. (Lecourt, 2003, 75-76).
- 11 Cette fois-ci encore, c'est la Bible qui sert de prétexte justificatif au pouvoir spirituel. On peut en effet lire dans *Romain* ceci : « que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorités qui ne viennent de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. » (Romain 13, 1-6). Et si tout pouvoir vient de Dieu, il est donc nécessaire qu'il soit détenu, contrôlé et dirigé par une instance proche de Dieu. Le Moyen-Âge religieux ne se contente donc pas de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Non, tant s'en faut ; tout est remis subrepticement à Dieu. Les pontes de l'Église déploient leurs « armatures notionnelles et conceptuelles » (Mondoué, 2009) à montrer cette prééminence du spirituel sur le temporel.
- 12 Cependant, la laïcité n'est désormais plus un concept d'Église ; les modernes emploieront ce concept contre ce qu'il considère comme *une monarchie de droit divin* – toutes choses qui annoncent la critique sans complaisance de la religion.

II. L'offre des modernes ou la séparation des deux ordres

- 13 Disons-le encore. Même si l'on peut identifier une forme de laïcité propre à l'antiquité, le terme demeure néanmoins une création du Moyen-Âge. Ce que désigne alors ce mot, c'est d'abord une dichotomie interne, une séparation au sein même de l'Église entre chrétiens supérieurs - ordre clérical - et chrétiens inférieurs - ordre des laïcs. Mais en raison de sa lourde implication - négative s'entend - dans toutes les sphères de la vie, le terme de laïcité va glisser des mains de l'Église. De la séparation interne au sein de l'Église, on assistera à une autre forme de séparation, cette fois-ci externe, qui se déploie sous la forme de la critique acérée de la religion ; critique qui débouchera sur le réquisit libéral moderne de la séparation entre les deux ordres, c'est-à-dire du spirituel et du temporel.
- 14 La modernité laïque ambitionne en effet de rompre définitivement avec le Moyen-Âge. Les structures politiques, économiques, sociales et culturelles et même religieuses des médiévistes seront jetées aux orties, la *transcendance verticale* elle-même sera supprimée au profit d'une autre forme de *transcendance* dite *horizontale*³ (Ferry, 1996). Luc Ferry dresse un tableau limpide de cette entreprise de négation et de liquidation :
- « depuis Nietzsche, voire avec les " Lumières " déjà et leur critique de la superstition, nombres d'analyses ont considéré la naissance de l'univers démocratique comme l'effet d'une rupture avec la religion. " Mort de Dieu ", " désenchantement du monde " (Weber, Gauchet), fin du " théologico-politique " (Carl Schmitt), " sécularisation ", " laïcisation " : plus ou moins contrôlées et controversées, ces expressions symbolisent aujourd'hui les multiples interprétations d'une même réalité : l'avènement d'un univers laïque au sein duquel la croyance en l'existence d'un Dieu ne structure plus notre espace politique » (Ferry, 1996, 37).
- 15 Ce triste sort à l'Église réservé par les modernes ne revient nullement à souligner que la religion elle-même comme institution avec ses pratiques cultuelles soit purement et simplement supprimée (Gauchet, 1984). Bien au contraire, elle s'évanouit dans la catégorie de

la vie privée, la vie publique étant de ce fait l'apanage du politique, « elle est devenue, pour la majorité d'entre nous, une affaire personnelle, relevant de la sphère privée- la sphère publique étant tenue d'observer à cet égard une stricte neutralité » (Ferry, *ibid.*, 38).

- 16 Les modernes plaident donc pour une séparation tranchée entre l'Église et l'État (Haarscher, 1996). C'est Spinoza qui dans cette période de l'histoire porte le premier les armes philosophiques de combats pour affronter frontalement l'Église. Il publie en 1670 le *Traité théologico-politique* qu'on peut résumer comme une intervention acérée dans les débats civiques et religieux de son temps. Le projet purement philosophique de Spinoza au cœur de ce texte majeur et fondateur de la laïcité moderne est d'établir que la « liberté de philosopher », c'est-à-dire, indissolublement, la liberté de conscience et de parole, loin d'être nuisible à la religion et à l'État, leur est absolument nécessaire⁴. Spinoza s'attaque donc frontalement aux théologiens de son temps et à l'institution religieuse donc les actions tendent toujours à servir non la « vraie religion », mais l'intérêt égoïste des théologiens. Autrement dit, Spinoza veut arracher la religion aux mains criminelles des théologiens et de l'Église en général afin de la soumettre à la seule autorité de la divine raison humaine :

« puis donc qu'un droit souverain de penser librement, même en matière de la religion, appartient à chacun, et qu'on ne peut concevoir que qui que ce soit en soi déchu, chacun aura aussi un droit souverain et une souveraine autorité pour juger de la religion et conséquemment pour se l'expliquer à lui-même et l'interpréter [...] la plus haute autorité appartient à chacun pour interpréter l'Écriture, il ne doit y avoir d'autre règle de l'interprétation que la lumière naturelle commune à tous ; nulle lumière supérieure à la nature, nulle autorité extérieure » (Spinoza, 1965, p.158).

- 17 On l'aura sûrement compris, Spinoza introduit insidieusement la dichotomie qui sera le *leitmotiv* de toute la civilisation moderne entre *vie privée* et *vie publique*, entre *sphère publique* et *sphère privée*. Une thèse similaire est développée en France par Voltaire.
- 18 Dans ses *Lettres philosophiques*, satire des mœurs françaises, Voltaire traite de la question de la liberté en général dans son rapport étroit à la politique et à la religion. Pour Voltaire, l'individu relativement à

l'État et à la religion doit être libre de tous ses mouvements ; ce texte est un plaidoyer pour la liberté religieuse et politique, pour la liberté tout court. Dans l'introduction de cet ouvrage, on peut lire en effet cette affirmation de Raymond Naves explicitant l'essentiel de la position de Voltaire :

« plus qu'une attitude religieuse et théorique, elles [les lettres] fixent les articles d'un programme social et l'échelle des vraies valeurs terrestres. Le passage d'un point à l'autre se fait grâce à un anticléricalisme pratique, j'entends ce mot dans son sens le plus large. il s'agit d'éviter que des opinions et des croyances dirigent la société civile ; celle-ci ne demande qu'un équilibre matériel, et elle doit le trouver dans une saine administration, après l'étude objective des besoins et des ressources. Si les systèmes et les dogmes s'en mêlent, c'est aussitôt le désaccord entre les hommes, les querelles et les guerres civiles ; les hommes lâchent la proie pour l'ombre dès que les idées sont en jeu. Aussi convient-il particulièrement d'enlever à la religion toute puissance politique ; comme les catholiques, les anglicans ont voulu cette puissance, et il en est résulté les pires aventures. La paix sociale doit d'abord être laïque » (Voltaire, 1964, 8).

- 19 Le politique n'obéit plus qu'à lui-même, son autonomie est désormais acquise, toutes les structures séculières ont désormais acquis leur autonomie aussi (Morin, 2004). Résumons-nous. Le combat des modernes pour la laïcité s'est fait essentiellement sur deux flancs. D'une part, il s'agissait de libérer l'homme d'un système religieux ô combien oppressif et aliénant, et d'affirmer sa liberté et son autonomie absolues. Ce fut le combat pour les droits de l'Homme. D'autre part, il s'agissait pour les modernes de rompre avec l'obscurantisme, le misonéisme et d'inviter l'homme à se servir de sa propre raison, de son propre entendement (Kant, 1784). Ce fut le combat pour la science et la technique. Gilbert Hottois affirme alors avec limpidité : « [...] deux pôles se trouvent associés dans la pensée laïque : la promotion des droits de l'Homme et la promotion de la recherche scientifique et technique » (Hottois, 1996, 45).

III. La laïcité aujourd'hui : entre Charlie et Coulibaly⁵

- 20 La Modernité avait renversé l'échelle établie des valeurs en substituant une « transcendance horizontale » à une « transcendance verticale », et en établissant l'autonomie de celle-là par rapport à celle-ci ; la contemporanéité postmoderne ambitionne *stricto sensu* de supprimer le « théologico-éthique ». Autrement dit, d'un principe de coexistence pacifique et de neutralité proclamé des deux ordres, on est passé à une situation de conflit à la fois froid et chaud entre les deux ordres. D'une part, la politique a pour but avoué ou non avoué d'en finir une fois pour toutes avec le religieux ; et d'autre part, le religieux n'entend pas tendre la joue droite pour encaisser un second coup. Les deux ordres ne fonctionnent plus que sous le mode de « l'angélisme exterminateur » (Slama, 1993) pour reprendre la belle expression d'Alain-Gérard Slama.
- 21 On le voit, l'extrémisme est aujourd'hui consubstantiel aux deux ordres. C'est pourquoi nous décryptons et saisissons la laïcité aujourd'hui à travers les figures de Charlie et de Coulibaly. Charlie représente ici « la main gauche de l'État » (Bourdieu, 1998) par excellence. Il lutte pour l'État désormais laïque, mais sans le dire. La caricature est l'arme par excellence de ce combat contre la religion ; tout passe sous la trappe de la caricature et aucune figure de la religion n'est épargnée. De Jésus à Mahomet en passant par les figures de la religion juive, la satire est tout aussi virulente. Charlie incarne l'extrémisme par excellence ; il annonce la désacralisation et l'effacement complet de la figure religieuse. C'est cela qu'indique Edgar Morin lorsqu'il saisit la civilisation contemporaine sous le prisme d'une grande dislocation. En effet, affirme-t-il : « la laïcisation enlève à l'éthique de la société la force de l'inspiration religieuse » (Morin, *ibid.*, 22). Le combat pour la science et le droit étant définitivement acquis, Dieu étant par-là même déclaré *persona non grata*, la contemporanéité travaille maintenant à le tuer.
- 22 Mais tout cela n'est pas sans conséquence, car le « théologico-éthique » affirmait avant tout que la religion venait avant l'éthique pour la fonder ; supprimer le théologique revient donc à affirmer que celui-ci ne vient plus avant - crise des fondements - ni après pour

donner sens- crise du sens. La double crise que traduit donc la suppression du « théologico-éthique » se comprend ainsi : « les fondements de l'éthique sont en crise dans le monde occidental. Dieu est absent. La loi est désacralisée. Le sur-moi social ne s'impose pas inconditionnellement et, dans certains cas est lui-même absent. Le sens de la responsabilité est rétréci, le sens de la solidarité est affaibli » (*ibid.*, 24).

- 23 Par ailleurs, la figure de Coulibaly n'est pas fondamentalement différente de celle de Charlie. Coulibaly est la réponse réactionnaire à l'extrémisme et au fondamentalisme républicain. C'est la *loi du talion* qui sert ici de repère martial, attaque, contre-attaque, chacun y va avec les armes qu'il possède : *Charlie* par le biais de la caricature, Coulibaly par le biais des armes de combat modernes.
- 24 Luc Ferry remarque à juste titre que le discours de la religion en réaction aux attaques millénaristes du politique est celui de la « revanche de Dieu ». Ainsi, « L'islam de Khomeiny, le christianisme de Monseigneur Lefebvre ou le judaïsme de l'extrême droite israélienne seraient à comprendre comme les diverses facettes d'un phénomène unique et inquiétant : l'intégrisme » (Ferry, *ibid.*, 64). L'intégrisme, le fondamentalisme, l'extrémisme sont autant de termes qui qualifient la réponse à la Coulibaly.
- 25 Face aux attaques sans cesse répétées de l'État contre l'Église, face aux répudiations de la sphère publique du *théologico-éthique*, face à l'effacement programmé de la religion, l'Église catholique ainsi que la religion musulmane n'entendent pas évoluer et adapter leurs modes de fonctionnement pour répondre au goût du siècle ; elles n'entendent pas aliéner leurs essences spirituelles au séculier temporel (Jean-Paul II, 1996). Luc Ferry exprime cette idée qui est notamment celle de Jean Paul II :

« il convient donc, dans cette même logique, de ne pas se " modeler sur le monde présent " : ce n'est pas parce que l'époque est à la désacralisation de la liberté personnelle qu'il faut chercher à transformer le contenu de l'éthique chrétienne pour l'adapter au goût du jour. Tout à l'inverse, le chrétien authentique est à la fois un " résistant " et, pourquoi pas un " évolutionnaire ". Il doit plutôt transformer le monde qui s'adapte à lui » (Ferry, *ibid.*, 76).

- 26 Ce que le politique craint aujourd'hui et qui explique ses assauts répétés contre l'Église, c'est un « retour du religieux ». Dieu a encore son mot à dire dans ce monde qu'il a créé. Dans *Splendor Veritas*, Jean Paul II affirme l'importance inouïe du « théologico-politique » et l'impossibilité de remettre *en question l'existence du fondement religieux ultime des normes morales* (Jean-Paul II, 1996, §.36). Cette impossibilité est liée au fait que ces normes morales ne sont pas créées par l'homme lui-même, elles sont établies *par la loi divine, norme universelle et objective de la morale*. (Jean-Paul II, *ibid.*, §. 60). Et si la norme morale n'émane pas de l'homme lui-même, mais de Dieu, il va sans dire que l'humanisme laïc ne peut sauver l'homme de ses propres excès. La valorisation exclusive du *bon sens* ne serait-elle pas la cause de notre dérive commune ? Ne vaudrait-il pas joindre au *bon sens* le *sens* qu'impose la transcendance verticale qui définit la relation de l'homme non plus avec lui-même et son semblable mais aussi avec Dieu ?

IV. La question du sens et du bon sens : les apories d'un divorce

- 27 Le Moyen-Âge symbolisait le temps de Dieu, la Modernité l'affirmation de l'autonomie de l'homme à l'égard du religieux, et la contemporanéité le conflit chaud ou froid entre les deux ordres. Notre contemporanéité séculière est plongée dans la ténèbre la plus effroyable. On a qu'à citer pour s'en convaincre, les assauts répétés de l'État islamique réclamant maladroitement les droits d'Allah contre le politique - les attentats du 11 septembre aux États-Unis, l'attaque contre *Charlie hebdo* du 7 janvier 2015 et qui est le prétexte de ce texte, les incursions de la secte islamique Boko Haram contre l'école occidentale et la civilisation tout court ... Tous ces événements, on l'aura sûrement compris, traduisent l'état de délabrement dans lequel l'humanisme laïque a plongé la contemporanéité après le déni et le meurtre de Dieu. La question du *Sens* étant définitivement jetée aux oubliettes, le *bon sens* règne désormais en maître et c'est là justement que le bât blesse.
- 28 Descartes le premier a libéré l'homme à la fois de Dieu et du cosmos en le définissant comme un *sujet pensant* (Descartes, 1981). Kant

reprend le flambeau en montrant que toute études sur l'homme doit distinguer deux aspects de celui-ci : l'aspect physique et l'aspect moral, car l'homme appartient à deux règnes, le règne du déterminisme par lequel il ressemble aux animaux et dépend totalement de la nature, et le règne de la liberté, par lequel il se distingue des animaux et ne dépend plus que de lui-même. Chaque homme est, à en croire Kant, un centre de décision, et lorsque nous décidons en fonction de notre sensibilité nous sommes agis alors que par la raison, nous agissons. L'homme en tant qu'être de volonté doit davantage agir en suivant sa raison ; celle-ci consacre le règne de la liberté et de l'autonomie morale surtout (Kant, 1960).

- 29 Voilà le *bon sens* précairement placé sur un piédestal mille fois au-dessus de ses capacités réelles. Or, Luc Ferry remarque non sans pertinence que « la religion est irremplaçable comme pourvoyeuse de sens » (Ferry, *ibid.*, 22). On ne peut pas supprimer innocemment le sens de la transcendance - verticale s'entend - sans plonger l'humanité dans les sentiers sinueux de la calamité et de la mort. Or qu'un tel discours vienne de la plume d'une athée invétéré comme Luc Ferry, cela est au moins révélateur de l'ampleur de la *crise du sens* que nous regrettons et de la survalorisation illégitime du *bon sens*. Pourquoi exclure a priori ?
- 30 Mais plus encore, l'odyssée de la raison montre à suffisance que celle-ci, quand elle se libère de toute autorité en se considérant elle-même comme autorité suprême - transcendance horizontale - tombe comme fatalement dans des égarements. Abraham Boallo Kome montre à cet effet que l'idée selon laquelle le monde serait désormais débarrassé de tout mystère, y compris de Dieu lui-même est une pure puérilité de l'esprit, de la raison dans ses égarements :

« imagination fertile pour ces pauvres humains qui rêvent de tous appréhender par le seul prisme de la raison et qui gardent d'opportuns silences face aux nombreux mystères qui continuent d'entourer l'homme, y compris l'homme lui-même. Non, le monde ne sera jamais un laboratoire clos où tout s'obtiendra et s'expliquera scientifiquement ; il y a des préoccupations qui se situeront toujours à un niveau autre que celui de la science »⁶ (Boallo Kome, 2008, 24-25).

- 31 Ce que les modernes ont considéré comme étant la plus grande richesse de l'homme, c'est-à-dire sa raison, s'est avéré être aussi la plus grande source de son angoisse. La raison en effet, loin d'être un instrument sacro-saint est apparue comme porteuse d'un pouvoir funeste et bientôt infernal (Atlan, 2002 ; Salomon, 2000). Le retour du *théologico-éthique* est donc un événement heureux à souhaiter vivement, car à en croire A. Kome, *quand on s'éloigne de la mesure fixée par Dieu, on tombe dans la démesure et on se ruine soi-même* ; il faut donc pour sauver l'homme de lui-même, une lucide symbiose du *sens* et du *bon sens*. L'homme ne peut pas se définir sérieusement en frappant d'ostracisme Dieu qui l'a créé à son image. A. Kome affirme à ce sujet que :

« depuis que l'homme est devenu sa propre idole, l'on a la désagréable surprise de constater que les rapports Homme/Homme et Homme/nature ne se sont pas moins compliqués. Hitler, Mussolini et leurs compères d'hier et aujourd'hui montrent à suffisance ce que devient un monde où l'homme prend la place de Dieu. L'on constate même que, de son piédestal divin, il devient de plus en plus stressé, se rend dépendant des faux Dieux tels que la drogue et développe une grande propension pour le suicide. (...) force est de constater que sont plus grave encore pour lui les conséquences du refoulement de la présence d'un Dieu créateur de qui il dépend » (Boallo Kome, *ibid.*, 27).

- 32 Pour donc souligner la difficulté qu'il y a à séparer l'instance du *sens* de celle du *bon sens*, difficulté que nous soulignons dès l'exorde de ce texte et qui résidait dans la polysémie du mot *laïcité*, faisons un détour par l'étude d'un texte central qui exprime une position proche de la nôtre. Il s'agit de « Propositions pour une laïcité inclusive » de Gérard Bouchard publié dans le collectif *Laïcité et signes religieux à l'école* sous la direction de Denis Jeffrey. Bouchard y souligne non seulement la nécessité de distinguer des régimes de laïcité, tant ce mot ne désigne pas la même réalité tout le temps, mais aussi la nécessité de solidariser ces différents régimes en conservant une zone fluide de séparation entre eux qui puissent permettre d'équilibrer la nature de leur rapport en fonction des situations prévalentes. Les seuls points sur lesquels on ne négociera pas sont alors ce que Bouchard appelle les « valeurs fondamentales de notre société » au rang desquelles il cite « la démocratie, les libertés civiles,

la non-violence et l'égalité homme-femme ». L'essentiel de sa position consiste alors à penser un mode interculturel de relation qui sache respecter les « différences » ainsi que les « valeurs fondamentales ». C'est à cette condition qu'une « laïcité inclusive » peut être pensée et opérationnalisée. « Il faut toujours se rappeler que l'objectif d'un régime de laïcité, c'est de faire en sorte que tous les citoyens puissent autant que possible vivre et agir ensemble dans leurs différences ». (Denis Jeffrey, 2015, 49).

- 33 C'est une position similaire que défendaient déjà Maclure et Taylor quand ils exprimaient l'idée d'une laïcité matinée aux saveurs de l'interculturalisme, du partage du *sens*, de la convergence du *sens* et du *bon sens*, bref une laïcité aussi inclusive que celle que défendra une demi-décennie après Bouchard. Selon nos deux auteurs, une laïcité véritable, et nous avons déjà dit qu'elle doit être inclusive, « doit aussi traiter de façon égale les citoyens qui agissent en fonction de croyances religieuses et ceux qui ne le font pas ; il doit, en d'autres termes, être neutre par rapport aux différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient » (Maclure et Taylor, 2010, 17).
- 34 La condition nécessaire pour y parvenir serait alors que l'État soit une instance neutre par rapport au foisonnement des religions, des croyances et des morales. C'est une telle neutralité qui pourra ainsi servir de moteur à une régulation sans discrimination et sans partie pris a priori, mettant par le fait même la *pluralité* au service de l'édification de la démocratie. Et si l'État y parvient alors, il ne « saurait faire sien aucuns des « engagements fondamentaux » ou des « convictions fondamentales » [...] qu'épousent les citoyens » (Maclure et Taylor, *ibid.*, 2010, 20-21).
- 35 Maclure et Taylor distinguent aussi deux modes d'opérationnalisation de la laïcité ainsi que deux principes forts. Pour les deux principes, il y a « l'égalité de respect et la liberté de consciences »⁷ (Maclure et Taylor, *ibid.*, p20). Pour les deux modes, il y a « la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions » (Maclure et Taylor, *ibid.*). Cependant, l'idée de séparation absolue de l'église et de l'État est cela même, pensons-nous alors qui nous a plongés dans notre malaise de civilisation. Maclure et Taylor eux-

mêmes sont conscients de cet état de fait et ces pourquoi la conclusion de leur étude insistera aussi sur l'urgence, aujourd'hui, d'édifier une laïcité inclusive. Nous soulignons à la suite de ces auteurs la nécessité de mettre en résonance le spirituel et le temporel si l'on veut penser un vivre ensemble harmonieux. Il n'y a pas un lieu du *sens* qui soit séparé du *bon sens* et, en retour, il n'y a pas un lieu du *bon sens* qui puisse se passer de l'inscription du *sens*. Le spirituel et le temporel sont donc deux horizons inclusifs inscrits dans le sujet et par quoi il se définit.

36 Du reste, le mot même d'humanisme était à la base par certains aspects l'expression de cette séparation malheureuse du lieu du *sens* et du *bon sens* de sorte que l'humanisme fut malheureusement l'autre nom de la laïcité. Le désir de retour à l'antiquité gréco-romaine était à la Renaissance l'expression de la volonté de passer d'une pensée outrageusement cléricale à une pensée profane qui soit proprement humaine. Parce que le Moyen-Âge opposait les « *humaniores litterae* » aux « *diviniores litterae* » c'est-à-dire aux lettres divines qui s'occupent de l'étude de la Bible, la Renaissance affirmait la volonté d'étudier en priorité les « *humaniores litterae* » ou lettres humaines en tant que connaissances profanes. C'est ainsi que se comprend l'expression « être nourri aux humanités » par laquelle on désigne le fait d'être bon connaisseur des lettres profanes de la Renaissance. Celle-ci, comme période véritable de naissance de l'humanisme, désigne une nouvelle naissance, par quoi il faut encore entendre seulement le désir de penser le lieu du *bon sens* transcendantal humain sans faire recours au lieu alors transcendant du *sens*.

37 La Renaissance s'est ainsi efforcée d'oublier le Moyen-Âge et la scolastique qui y a dominé. Philippe Monnier reconnaît ce goût outré et qui cache mal le dégoût pour le Moyen-Âge lorsqu'il écrit que :

« l'humanisme n'est pas que le goût de l'antiquité, il en est le culte ; culte poussé si loin qu'il ne se borne pas à adorer, qu'il s'efforce de reproduire. Et l'humaniste n'est pas que celui qui connaît les antiques et s'en inspire ; il est celui qui est tellement fasciné par leur prestige qu'il les copie, les imite, les répète, adopte leurs modèles et leurs modes, leurs exemples et leurs Dieux, leur esprit et leur langue – Un pareil mouvement, poussé à ses extrémités logiques ne tendaient à rien de moins qu'à supprimer le phénomène chrétien » (cité par Lalande, 1997, 421).

- 38 Tout se passe comme si le Moyen-Âge et la religion constitutive avaient tellement abêti l'homme qu'au sortir de là, il s'était trouvé nu et incapable de penser par lui-même. Et cela seul contribuerait à justifier son anticléricalisme mal caché. C'est pourquoi dès ce début le combat pour l'humanisme fut en même temps le combat pour la revendication des droits de l'homme sans Dieu. Le mot humanisme s'est alors rependu comme un vaste programme révolutionnaire de redéfinition de l'homme. En ce sens, l'humanisme s'est donné comme l'affirmation, sans équivoque, de la déité de l'homme. La perspective y était donc révolutionnaire, et le but avoué, ou non avoué, était de rompre avec le système scolastique par trop religieux et avilissant pour fonder un nouveau monde, une conception laïque du monde, ou l'homme, pour ainsi dire, se faisait lui-même Dieu, c'est à dire centre du monde.
- 39 Par la suite, cette entreprise révolutionnaire de redéfinition de l'homme se poursuivra en se développant sur le terreau de l'athéisme le plus virulent. Par ce côté, l'humanisme était apparu comme la critique au vitriol de la religion, la négation de l'existence de Dieu, soldée par l'affirmation de la divinité ou de la déité de l'homme. Feuerbach s'était fait le champion de cette vision des choses. Dans son ouvrage majeur, *Essence du christianisme* (Feuerbach, 1864), il postule l'idée d'un « humanisme athée » ; remet en question l'existence de Dieu en le ravalant au rang de chimère, d'illusion, de pure fiction créée par l'homme qui, en raison de sa faiblesse et de ses besoins multiples, projette dans l'esprit l'idée d'un Dieu paternaliste capable de l'aider et de le reconforter. Et si Dieu n'existe pas, et s'il n'est qu'une pure illusion de l'esprit, c'est donc que l'homme lui-même est un Dieu : « homo hominis deus es ».
- 40 Ce qu'il y a alors de commun à ces humanistes modernes, c'est l'idée d'un ébranlement, d'une subversion du domaine religieux, qu'il soit maintenu ou pas. Les humanistes modernes affirment l'idée, comme nous l'avons indiqué, de la déité de l'homme lui-même. C'est l'effort de penser l'homme, sans référence à Dieu ou à la nature qui guide alors le projet de l'humanisme moderne. De la sorte, l'effort d'édification de la laïcité est inséparable de l'effort de réalisation de l'humanisme dès la Renaissance.

- 41 L'humanisme laïc est donc un humanisme désenchanté qui s'est bâti sur un idéal fallacieux - celui du bonheur de l'homme sans Dieu. Livré à lui-même, l'homme ne peut même pas pressentir ce bonheur ; et, si les éthiques profanes, même les plus sophistiquées devaient constituer l'horizon ultime de notre destinée, il nous manquerait encore l'essentiel, le *sens* qui constitue l'offre du *théologico-éthique*. La religion et la politique sont pour nous deux formes de béquilles : par la première, les hommes se trouvent liés grâce à des exigences et des fins spirituelles ; et, par la seconde, ils décident ensemble des règles et des conduites qui leur sont nécessaires pour vivre en harmonie. La religion et la politique participent respectivement au progrès qualitatif et quantitatif du vivre ensemble. Il s'agit donc de travailler à faire coïncider le religieux et le politique, d'affirmer la « relation congénitale du religieux et du politique » (Heimonet, 1999). Mais, la question n'est pas de rétablir la religion a priori comme une instance atemporelle soustraite de toute critique ; bien au contraire, il s'agit d'évaluer lucidement les ressources dont elle dispose pour prendre en marche la dynamique de notre société contemporaine.

Conclusion

- 42 Nous avons travaillé à tracer une trajectoire historique qui puisse à terme permettre d'identifier ce qu'on pourra alors penser comme des figures possibles de la laïcité de sorte que, en cette fin de parcours, on ne puisse plus dire de la laïcité qu'elle est une chose sans pouvoir être ensuite autre chose selon que le contexte l'exigera. Précisément, le détour par l'histoire nous permet de voir que la laïcité est tantôt un principe fort de liberté comme ce fut notamment le cas dans l'Antiquité où le spirituel copinait bien avec le temporel et tantôt l'expression d'une politique discriminatoire comme ce fut aussi le cas au Moyen-Âge et dans la Modernité. On voit alors la nécessité de repenser la laïcité de sorte qu'elle soit la solution à un problème de civilisation ; de sorte qu'elle ne soit rien de définitif, mais quelque chose qui demeure contextualisable et donc relatif ; de manière à toujours ménager les possibilités d'une mise en résonnance efficace du *sens* et du *bon sens*.

BIBLIOGRAPHIE

- Atlan H. (2002), *La science est-elle inhumaine ?*, Paris, Bayard.
- Baubérot J. et Milot M. (2017), *Parlons laïcité en 30 questions*, Paris, D.I.L.A.
- Benoit XVI (2007), *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion.
- Boallo Kome A. (2008), *Le « Nouvel-Age », ce dangereux inconnu : l'urgence de démasquer les activités des ténèbres*, Nkongsamba, Nihil obstat.
- Bourdieu P. (1998), *Contre-feu I*, Paris, Raison d'agir.
- Dimi Ch.-R. (2011), « *La philosophie aux frontières de l'humain et du divin : une lecture intrastructurale de l'apologie de Socrate* » dans Nka, *Lumière*, Revue interdisciplinaire de la faculté des lettres et sciences humaines, Numéro double 9/10.
- Dumont J.-P. (1962), *La philosophie antique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ferry L. (1996), *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.
- Feuerbach L. (1864), *L'Essence du Christianisme*, Bruxelles, Leipzig et Livourne, Lacroix, Verboeckhoven & C^{ie}.
- Gauchet M. (1984), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- Gauchet M. (1998), *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- Haarscher G. (1996), *La laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Heimonet J.-M. (1999), *Tocqueville et le devenir de la démocratie : la perversion de l'idéal*, Paris, L'Harmattan.
- Hottois G. (1996), *Entre symboles et technosciences, un itinéraire philosophique*, Paris, Champ Vallon (Presses universitaires de France).
- Jean Paul II (1996), *La splendeur de la vérité*, Paris, Plon.
- Kant E. (1960), *Critique de la raison pratique*, Paris Presses universitaires de France.
- Kant E. (1991), *Qu'est-ce que les lumières ?*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Lecourt D. (2003), *Humain post humain*, Paris, Presses universitaires de France.
- Maclure J. et Taylor Ch. (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- Mondoué R. (2009), *Nouveaux philosophes et antimarxisme, Autour de Marx est mort de Jean-Marie Benoist*, Paris, L'Harmattan.
- Morin E. (2004), *La méthode 6, l'éthique*, Paris, Seuil.
- Platon (1962), *La République*, Paris, Gonthier.

Salomon J.-J. (2000), *Survivre à la science : une certaine idée du futur*, Paris, Albin Michel.

Slama A.-G. (1993), *L'angélisme exterminateur*, Paris, Grasset.

Spinoza (1965), *Traité théologico-politique*, Œuvres II, Paris, Flammarion.

Tsala Mbani A. L. (2013), *L'ingénierie procréatique et l'émergence d'une génération bâtarde des droits de l'Homme*, Paris, L'Harmattan.

Vatican II, *les seize documents conciliaires* (1967), Montréal et Paris, Fides.

Voltaire (1964), *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier.

NOTES

1 « Le mot laïcité a été formé au XIX^e siècle. Il vient du grec *laos* (peuple). Il est apparu en 1871 à propos de l'enseignement public. Il ne figure pas dans la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905. Il est parfois jugé intraduisible dans certaines langues comme l'anglais (*political secularism* est considéré comme un équivalent) ». Source : Conseil d'État, rapport *Un siècle de laïcité*, 2004, cité par Jean Baubérot et Micheline Milot, *Parlons laïcité en 30 questions*, Paris, Direction de l'information légale et administrative, 2017, p. 25.

2 Voir par exemple l'inquisition, les croisades et la nuit de la saint Barthélemy en France en guise d'exemples.

3 *La transcendance verticale* lie l'homme à Dieu en affirmant la soumission de celui-là à celui-ci ; à contrario, la *transcendance horizontale* supprime Dieu, lie l'homme à son semblable et ne reconnaît comme autorité que celle de la seule raison.

4 Dans la préface du *Traité théologico-politique*, Spinoza écrit précisément : « j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non seulement cette liberté peut être accorder sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que même on ne pourrait la supprimer sans détruire la paix de l'État et la piété. Telle est la thèse que mon principal objet a été de démontrer dans ce traité » (p. 22).

5 Ce titre n'est ainsi formulé que parce que ce texte est rédigé en 2015, quelques mois après les attentats de *Charlie Hebdo*.

6 Il est juste de le dire, ce que dit Boallo Kome est fort pertinent pour comprendre ce à quoi nous aspirons nous-mêmes ici. On digère mal le fait que la science, même désormais couplée à la technique, n'explique qu'une

infime partie de notre univers, une partie inférieure aux 10 % de notre univers qui, lui, est dominé par ce que nos savants nomment « la matière noire » et qu'ils décrivent comme ce qui reste encore de mystérieux dans notre univers, mais qu'ils ne désespèrent pas de pouvoir expliquer un jour. Ce qu'il faut alors dire, c'est que même en nourrissant l'espoir de rendre l'univers intelligible à l'esprit humain, ce qui est souhaitable pour tous d'ailleurs, notre actuel rapport à cet univers est aveugle malgré nos prétentions ; les forces naturelles sont celles-là même qui résistent à être domptées et c'est pourquoi notre science ne cherche même plus tant à les maîtriser qu'à les reproduire, de sorte que, comme le fera alors remarquer le Bachelard de « Noumène et microphysique » et dans les textes postérieurs, la science devient « technique des effets ». Il faut alors, non plus dans la logique de Bachelard, être moins hégélien et plus pascalien. Le premier défend la rationalité absolue du réel en même temps que la consubstantialité des deux dimensions, de sorte que le réel ne soit que l'autre nom de la rationalité quand en retour la rationalité est l'autre nom du réel. Ceci explique bien son « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ». On peut y voir le scientisme avant la lettre de Hegel qui à son corps défendant continue les prétentions rationalistes de Descartes et de Kant. Sans doute opère-t-il vraiment la « totalisation » qu'il avait souci de faire. Le second quant à lui ne dénie pas l'aspect rationnel de l'homme, son geste fort est plutôt d'enjoindre cet homme à se rendre compte de son impuissance face aux forces de la nature ; c'est pourquoi il le définira par le mot de « roseau ». L'attitude pascalienne est alors tout empreinte d'humilité, de sens et de bon sens quand celui des autres – Descartes, Kant et Hegel – est tout empreint de défis et d'orgueil.

7 Nous avons déjà vu en quoi Spinoza était l'un des principaux auteurs qui ont dès le XVII^e siècle introduit et défendu cette position dans son *Traité théologico-politique*.

RÉSUMÉS

Français

Nous tentons dans ce travail de montrer que la notion de laïcité est polysémique. Un regard rétrospectif sur son histoire conforte dans l'idée qu'elle revêt des sens variés en fonction des époques et des contextes ; qu'elle ne revêt pas un sens unique et uniforme dans toute l'histoire de la pensée ; qu'elle est même une notion dont la pratique a précédé l'existence même de la notion. Ce qui de toute évidence en rajoute à la difficulté de la

définir, puisque, au fond, il apparaîtra bientôt dans le corps de ce travail qu'elle a bien des contenus spécifiques selon les lieux, les contextes et les périodes plutôt qu'un sens précis universalisable de fait et de droit. De la sorte, les prétentions des modernes de fonder un humanisme laïc dans le sens de l'universalité comme si toutes les sociétés humaines vivaient en fonction des mêmes rites, des mêmes religions et des mêmes croyances se seront vite éprouvées en leur limite comme jadis, au Moyen-Âge, la volonté martiale du pouvoir pontificale s'était aussi éprouvée en ses propres limites quand elle avait exprimé la prétention de rallier les peuples païens à la religion chrétienne. De même alors qu'une telle volonté de conversion par le glaive a fait du Moyen-Âge, à bien des égards, une période sombre de l'histoire à laquelle on ne se réfère la plupart du temps que négativement, et ce indépendamment de son apport majeur dans l'histoire des sciences et des techniques, de même encore, la modernité court le risque de se voir sombrer dans le même délire que ce Moyen-Âge si elle ne reconvertit pas son regard désastreux sur la nature de ses rapports entre le spirituel et le temporel. Il s'agira pour nous de cerner au-delà de ce flux polysémique la signification réelle de la laïcité pour nous qui sommes situés à la confluence de deux époques, à savoir la modernité et la contemporanéité postmoderne. Par-delà cette intuition purement intellectuelle du sens de la laïcité, il s'agira aussi pour nous de montrer que l'homme n'est jamais tant malheureux que quand il est livré à lui-même ; que la raison humaine a cette fâcheuse tendance à faire croire à l'homme qu'il est lui-même Dieu ; que le lieu du sens que propose le théologico-éthique est bon gré mal gré indissociable du lieu du *bon sens* du temporel humain ; que l'éthique laïque à elle seule serait malgré toute sa dose de « bonne volonté » incapable de fonder le bonheur de l'homme ainsi que la paix sociale ; que la prise en compte symbiotique des deux ordres - le religieux/spirituel et le politique/temporel en l'occurrence - est un impératif pour le bonheur de l'homme et la survie de l'humanité en proie au désenchantement.

English

We try in this work to show that the notion of secularism is polysemic. A retrospective look at its history reinforces the idea that it has different meanings depending on the times and contexts; that it does not have a unique and uniform meaning throughout the history of thought; that it is even a notion, so practice preceded the very existence of the notion. Which obviously adds to the difficulty of defining it, since, at bottom, it will soon appear in the body of this work that it has specific contents depending on the places, contexts and periods rather than precise meaning universalizable in fact and in law. In this way, the pretensions of the moderns to found a secular humanism in the sense of universality as if all human societies lived according to the same rites, the same religions and the same beliefs will be speedily tested in their limits as formerly, in the Middle Ages, the martial will of the pontifical power had also been tested in its own limits when it had expressed the pretension of rallying the pagan peoples to the Christian religion. Similarly, while such a desire for

conversion by the sword has made the Middle Ages, in many ways, a dark period of history that is referred to most of the time as negatively and independently of its major contribution in the history of science and technology, even so, Modernity runs the risk of being sinking into the same delirium as this Middle Ages if it does not reconvert its disastrous view on the nature of its relationship between the spiritual and the temporal. It will be for us to define beyond this polysemic flux the real meaning of secularism for us who are located at the confluence of two eras, namely modernity and postmodern contemporaneity. Beyond this purely intellectual intuition of the meaning of secularism, it will also be for us to show that man is never so unhappy as when he is delivered to himself; that human reason has this unfortunate tendency to make man believe that he himself is God; that the place of meaning proposed by theologico-ethics is willy-nilly inseparable from the place of the common sense of the human temporal; that secular ethics alone, despite all its dose of "goodwill", could not found human happiness and social peace; that the symbiotic consideration of the two orders - the religious / spiritual and the political / temporal in this case - is an imperative for the happiness of man and the survival of mankind in prey to disenchantment.

INDEX

Mots-clés

laïcité, spirituel, temporel, sens, bon sens

Keywords

secularity, spiritual, temporal, sense, common sense

AUTEUR

Gabin Kenko Djomeni

Gabin Kenko Djomeni prépare actuellement un doctorat PHD à l'université de Dschang (Cameroun) sur la question de l'humanisme à la lumière de l'œuvre de Gilbert Simondon sous l'encadrement d'A.L. Tsala Mbani.

IDREF : <https://www.idref.fr/283550201>

Laïcité et maintien de la paix dans l'espace francophone subsaharien : le cas du Mali et du Burkina Faso

Yenteme Djagba

DOI : 10.35562/rif.1276

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

- I. Un idéal de droit : la préséance de la laïcité dans le maintien de la paix
 - I.1. La visée sécuritaire de la laïcité
 - I.1.1. Des fondements juridiques : l'affirmation de la laïcité comme facteur de promotion des droits de l'Homme
 - I.1.2. Des fondements politiques : la quête de la stabilité par une neutralité de l'État
 - I.2. La contribution sécuritaire de la laïcité
 - I.2.1. Les velléités de changement démocratique des régimes politiques
 - I.2.2. La tolérance de la diversité des religions
 - II. Une réalité de fait : La fragilité du maintien de la paix dans la pratique de la laïcité
 - II.1. La persistance d'un dynamisme religieux dans la gestion des affaires publiques
 - II.1.1. La capitulation du politique devant le religieux
 - II.1.2. L'affirmation d'un leadership islamique : l'islamisation normative
 - II.2. Le risque d'instrumentalisation du religieux par le pouvoir
 - II.2.1. La possibilité de crises politiques
 - II.2.2. L'accroissement de la précarité sociale et politique
- Conclusion

TEXTE

- 1 Le maintien de la paix reste à l'heure actuelle une préoccupation de premier ordre en Afrique de l'ouest comme partout d'ailleurs dans le monde. Depuis la fin du XX^e siècle, à l'heure de l'apparition des sociétés multiculturelles dominées par l'identitaire, et de l'importance des phénomènes de radicalisation religieuse, certains espaces francophones sont particulièrement déstabilisés par une

série d'attaques djihadistes d'une gravité extrême. C'est le cas entre autres du Mali et du Burkina Faso dont les populations sont presque majoritairement musulmanes¹. Dans cette partie du continent africain, on assiste de plus en plus à des assauts armés contre l'État, à des agressions terroristes islamistes perpétrées par les membres de diverses organisations dans le cadre du djihad qu'elles mènent dans le monde entier. Bien que les ambitions de ces organisations diffèrent selon le pays où elles opèrent, leurs actions s'inscrivent avant tout dans une radicalisation de la pratique de l'islam au mépris des valeurs étatiques, notamment du multiculturalisme prôné par les constituants négro-africains. Cette situation a un impact direct sur la laïcité en tant que concept philosophique, sociétal et juridique voire constitutionnel.

- 2 Selon le dictionnaire de droit constitutionnel, la laïcité est un système de valeur qui permet d'affirmer la distinction du domaine temporel par rapport au domaine spirituel (Duhamel, Mény, 1992, 562). Forcée d'abord dans le contexte de la culture chrétienne romaine pour affirmer dès la fin du Moyen Âge la dissociabilité de la christianité et de l'humanité, la laïcité sera ensuite introduite dans la construction de la troisième République en France où elle devient l'une des composantes décisives du vocabulaire politique et institutionnel. À ce titre, elle désigne le caractère de l'espace public émancipé de tout contrôle particulariste, et notamment celui de l'Église et plus tard de la religion en général. Elle apparaît comme un instrument de préservation du monopole de l'autorité de l'État indispensable à la construction d'une citoyenneté égalitaire et universaliste. En cela, elle se veut à la fois émancipatrice promouvant les droits individuels et protectrice des institutions publiques de toute influence particularistes.
- 3 Importée par le colonisateur français (Triaud, 2009, 121-143)², la notion de laïcité en Afrique noire francophone revêt un caractère normatif ou de droit positif grâce à son affirmation fabuleuse et prestigieuse dans les Constitutions³. Bien que prônée au Mali et au Burkina Faso comme principe de gouvernance, l'islam y reste une religion très influente dans la vie sociale comme politique. Ce constat favorise en partie les ambitions des organisations djihadistes dont les actions menacent sérieusement la paix dans la sous-région ouest-africaine. En effet, différentes des guerres civiles (Schindler,

1996, 466-593)⁴ ou de simples émeutes (Kpodar, 2002, 21 ; Zorgbibe, 1975, 6), les actions des organisations djihadistes se caractérisent par l'utilisation de la violence ou de la terreur dans la poursuite d'un objectif idéologique et politique sans qu'il soit aisé d'établir la qualité d'agents ou de représentants étatiques des auteurs. Elles prennent la forme de terrorisme international opposant les autorités en place voire la population civile à des groupes armés islamistes organisés dont l'enjeu est de semer la terreur pour substituer radicalement la théocratie basée sur la loi islamique à l'ordre formellement établi, notamment la démocratie.

- 4 Notion encore difficile à cerner, le terrorisme est condamné en droit international comme en témoignent de nombreuses résolutions de l'Assemblée générale des Nations Unies (AGNU, 1995, 49/60). De même, dans la liste des actes incriminés en 1991 par la commission du droit international (CDI), figure le terrorisme international (C.D.I., 1991, 101). Or, tout comme les conflits armés internes (Jacquier, 1993, 77-82 ; Robert, 2001, 13), le terrorisme international, est une forme de menace à la paix qui n'était pas formellement prévue par le système onusien de sécurité collective (Salmon, 2001, 1024) lequel ne visait à l'origine qu'à pacifier les relations mutuelles entre États (Dupuy, 1998, 532 ; Brigitte Stern, 1994, 145). Aussi l'ONU s'est-elle vite forgée une nouvelle conception de la sécurité en s'intéressant, outre les guerres civiles, au terrorisme international (Barrea, 1991, 136) qui, à l'instar de celles-ci, peut résulter des facteurs de nature non militaire (Boutros-Ghali, 1998, 12), d'ordre économique, social, politique auxquels l'on ajoute la colonisation par l'Occident, les considérations identitaire, idéologique ou religieuse et la politique étrangère américaine (El Khadir, 2004, 8-21).

- 5 Cependant, les efforts de l'ONU (Flory, 1965, 446)⁵ ainsi que ceux entrepris récemment dans le cadre du G5 Sahel⁶ restent encore insuffisants pour éradiquer cette menace. Au contraire, celle-ci prend une ampleur inquiétante s'étendant vers les États frontaliers du Mali en particulier le Niger à l'est et le Burkina Faso au sud. Aussi se caractérise-t-elle par une configuration assez complexe, marquée par le choc de différents groupes djihadistes eux-mêmes en proie à diverses scissions et recomposition au sein des États dont les institutions restent marquées par une rupture du pacte de la laïcité

au profit ou au détriment de la religion islamique (Ouédraogo, 2018, 119-140 ; Vanvyve, 2016, 22-44).

- 6 Dans les deux cas, il s'agit d'États marqués par une forte population musulmane mais aussi par une cohésion interne fragile à laquelle une bonne pratique de la laïcité aurait peut-être pu remédier. Cette double caractéristique n'est donc évidemment pas sans influence sur le maintien de la paix. En effet, l'incapacité des États du Mali et du Burkina Faso à assurer une gestion saine des deniers publics, à lutter contre l'injustice et la pauvreté, les rendent plus vulnérables aux attaques djihadistes que les autres États de l'Afrique noire à forte population chrétienne ou animiste. Certes, il n'est pas question d'attribuer le monopole de la mauvaise gouvernance à ces deux pays, encore moins de réduire le djihadisme à l'islam, mais de mettre l'accent sur l'influence de cette religion dans la tolérance et parfois l'acceptation des idées des groupes islamistes par la population ou la frange la moins favorisée, affaiblie de sa perte de confiance aux valeurs de la démocratie et de la laïcité. À ce titre, les menaces à la paix dans ces pays visent-elles au-delà d'autres considérations, la déstabilisation de l'État en représailles aux politiques ou aux valeurs héritées après tout de l'Occident.
- 7 Face à cette situation, l'une des solutions revient peut-être pour ces États affectés, de régler les conflits intérieurs par une bonne pratique de la laïcité. Il s'agira surtout de rétablir la confiance de leur population ainsi que l'autorité légitime de l'État là où existait celle de l'islam. Dans ces conditions, se pose le problème de l'impact du principe de laïcité sur les valeurs que celui-ci promeut en particulier le maintien de la paix. Comment permettre au Mali et au Burkina Faso de maintenir une paix durable ou de lutter contre le terrorisme grâce à la laïcité de leurs institutions ? Dans ce cas, il y a lieu de se demander aussi si le maintien de la paix dans ces régions défailantes à forte population musulmane est un objectif compatible avec la laïcité proclamée par les constituants malien et burkinabé. En d'autres termes, la laïcité importée par le colonisateur français, au-delà de la pertinence des arguments théoriques faisant d'elle un outil pacificateur, est-elle vraiment adaptée aux sociétés traditionnellement ethnique et/ou confessionnelles ? Pour répondre à ces interrogations, il est important de focaliser notre analyse sur les mécanismes par lesquels le principe de laïcité proclamé dans les

Constitutions de ces États intervient ou est censé intervenir dans le maintien de la paix.

- 8 Ainsi, l'intérêt de cette étude est de mener une analyse susceptible de déboucher sur un essai de théorie juridique dans le cadre spécifique des États africains à forte population musulmane. Le thème s'y prête particulièrement puisqu'il permet d'interroger les mécanismes par lesquels la laïcité pourrait intervenir pour répondre aux menaces djihadistes et maintenir la paix dans la sous-région. Il permet également d'interroger la pratique et d'y voir, s'agissant particulièrement de la société malienne, l'échec d'un modèle d'État et de valeurs importés notamment la laïcité au-delà même des causes internes liées à la mauvaise gouvernance.
- 9 Il y aurait donc une préséance de la laïcité en matière de maintien de la paix (I) qui fait que sa violation ou sa mauvaise expression expliquerait en partie la fragilité accrue de certains États de la sous-région (II).

I. Un idéal de droit : la préséance de la laïcité dans le maintien de la paix

- 10 Le Mali et le Burkina Faso, deux pays de l'Afrique de l'Ouest francophone à forte population musulmane, connaissent des attaques djihadistes accrues depuis peu. Ces problèmes font en réalité partie d'un vaste fléau qui embrase tout le monde entier : le terrorisme international⁷.
- 11 Face à ce problème, certes, la communauté internationale recherche la paix mais celle-ci est d'abord l'apanage des États eux-mêmes dont l'une des premières missions est d'assurer la protection et la sécurité de leurs citoyens (Daudet, 1995, 11). Ainsi, au-delà de l'effort d'institutionnalisation des stratégies de luttres contre le terrorisme au niveau mondial, continental et des groupes d'États intéressés, les États de l'Afrique noire francophone pris individuellement ont, depuis leurs indépendances, manifesté leur détermination à agir indirectement grâce à la proclamation du principe de laïcité dans les Constitutions afin d'assurer la stabilité indispensable à leur

épanouissement. Cette volonté a été réaffirmée dans les années 1990 à travers le vent de la démocratie, élément clé de la laïcité faisant ainsi de cette dernière, le premier critère de prévention des crises dans la région. Il faut bien voir qu'il s'agit là d'une certaine visée sécuritaire de la laïcité (I.1.), qui a également pour effet une certaine contribution de la laïcité au maintien de la paix (I.2.).

I.1. La visée sécuritaire de la laïcité

- 12 L'intérêt des États francophones de l'Afrique noire à forte population musulmane pour la laïcité n'est pas surprenant. Il s'inscrit dans le cadre de la laïcité à la française héritée de la colonisation qui proclame la séparation de la religion et de l'État. À la fin de la période de domination pendant laquelle l'administration coloniale ne fut jamais neutre à l'égard de l'islam, l'heure était à la naissance d'une véritable séparation de l'État et de l'Église dont la christianisation n'était à l'époque qu'un instrument de colonisation rendant la laïcité, au sens « anticatholique » inexistante. La laïcité renaît donc au Mali et au Burkina Faso devenus indépendants, où précisément l'islam était quoique prégnant. Pour comprendre ce phénomène paradoxal, il faut rechercher les fondements de la visée sécuritaire de la laïcité dans ces pays lesquels sont à fois d'ordre juridique (I.1.1) et politique (I.1.2.).

I.1.1. Des fondements juridiques : l'affirmation de la laïcité comme facteur de promotion des droits de l'Homme

- 13 En général, rechercher les fondements de la visée sécuritaire de la laïcité au Mali et au Burkina Faso revient à analyser en réalité les motifs, qui sont à la base de la volonté de ces pays quoique musulmans d'affranchir l'autorité de l'État de toute influence de la religion en particulier de celle de l'islam.
- 14 Spécifiquement, les motifs juridiques sont liés au fait que dans les normes et principes de droit international relatifs aux devoirs de ces États, la promotion des droits de l'Homme occupe une place déterminante. Si l'on convient avec le philosophe français Ferdinand Buisson que les finalités de la laïcité sont l'égalité et la liberté des

citoyens, en particulier la liberté de religion, l'on pourrait mentionner au moins deux textes internationaux qui en font référence (Baubérot, 2011, 20). Il s'agit de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 et le Pacte des droits civils et politiques de 1966. Par exemple, l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme dispose que : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ». Bien qu'il ne s'agisse pas d'un texte exécutoire comme le serait un traité ratifié, la Déclaration de 1948 a inspiré de très nombreux textes internationaux et internes juridiquement contraignants. Il en est justement le cas des différentes et successives Constitutions du Mali et du Burkina Faso où la laïcité y est inscrite depuis 1960.

- 15 Par ailleurs, lors de la décolonisation, ces États à l'instar de toutes les anciennes colonies se sont fondés sur le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qui dicte aujourd'hui le choix de leur régime politique. À cet égard, la défense du droit des peuples malien et burkinabè à disposer d'eux-mêmes va de pair avec le choix d'un régime politique démocratique, libéral et laïc, outil privilégié de leur autodétermination interne (Moine, 2013, 59).
- 16 Ainsi, l'approche internationale de la question religieuse est très éclairante car elle marque la volonté de ces pays dominés par l'islam de définir un moule fondamental qui les encadre. Aussi, les lois internes du Burkina Faso et du Mali s'inscrivent dans le souci de conformité aux textes internationaux qui font la promotion des droits de l'Homme. Ceux-ci constituent non seulement le socle d'un vivre-ensemble harmonieux au sein des États mais aussi une condition de leur facile ouverture dans les relations internationales. Il en ressort qu'il existe une relation évidente entre la laïcité, les droits de l'Homme et le maintien de la paix. Il s'agit pour la laïcité de permettre à des personnes pratiquantes ou non, de vivre ensemble sans acrimonie pouvant déboucher sur des radicalisations dangereuses pour la paix car, tant que la liberté de conscience et le libre exercice des cultes sont respectés par l'État, on peut toujours espérer une certaine paix sociale déduite de la paix spirituelle des citoyens.

- 17 Il faut cependant signaler que la paix spirituelle apparaît insuffisante si elle ne s'accompagne pas d'une paix de satisfaction matérielle du moins en ce qui concerne les cas spécifiques du Mali et du Burkina Faso. C'est en cela que la laïcité proclamée par les constituants de ces pays devrait-elle aussi permettre un libre exercice de leurs souveraineté indispensable pour remplir leurs missions, en particulier économiques et sociales. Tant que les citoyens de ces pays se sentiront délaissés économiquement ou socialement par leurs États, tant que le chômage règnera en maître et que les élites politiques s'enrichiront illicitement, l'égalité, la justice et la démocratie qui sont les valeurs clé de la laïcité demeureront entachées. C'est ce qui explique en partie que certains citoyens cautionnent les violences, s'engagent individuellement ou en groupe de manière détournée à la quête de ces valeurs. La multiplication des crises politiques liées au terrorisme dans ces pays en est évidemment l'une des manifestations.

I.1.2. Des fondements politiques : la quête de la stabilité par une neutralité de l'État

- 18 Le Mali et le Burkina apparaissent au sein des pays francophones du Sahel comme une zone où l'autorité politique de l'État est considérablement affaiblie du fait d'un contexte politique très instable provoquant l'apparition de nombreux mouvements religieux ou d'associations islamiques dont l'emprise dans la vie politique et sociale s'agrandit. Cette emprise ne poserait peut-être pas de problème particulier si elle n'était pas accompagnée de foyers de tensions ou ne faisait pas craindre un embrasement aux contours religieux tels que les attaques contre des églises, les attentats et les règlements de compte intercommunautaires comme ce fut récemment le cas en avril 2019 au nord du Burkina Faso.
- 19 En moins de cent ans, ces pays du Sahel ont subi des chocs considérables dus à des facteurs aussi bien internationaux qu'internes. Au titre des premiers, se distingue clairement le partage colonial opéré sur la base de conceptions étrangères opposées à celles qui avaient jusque-là été au fondement de la carte politique africaine (Lachaume, 1979, 7-94). À ce titre, la France, en ce qui la concernait, imposa à ses colonies une laïcité hypocrite, c'est-à-dire

favorable à la christianisation des sociétés dont la majorité des membres s'identifiait pourtant à travers l'islam. Ce changement brusque fut avalisé au moment de l'indépendance des nouveaux États issus de la décolonisation qui les ont imposés à leurs peuples. Cette situation ajoutée aux facteurs internes favorise des tensions dont certaines finissent par déboucher sur des radicalisations et des attaques terroristes. En effet, le Mali et le Burkina Faso postcoloniaux ont contribué eux aussi à développer les germes des actuelles attaques terroristes à travers l'installation des régimes attentatoires à la démocratie dont l'une des conséquences économiques immédiate est la pauvreté et le sous-développement. À ce titre, après la phase d'expérimentation des Constitutions octroyées par la puissance métropolitaine, on a relevé dans ces pays comme dans la plupart des États africains, une forte concentration du pouvoir portant la marque de la personnalité du chef de l'État, de sa formation intellectuelle et de son origine sociale, l'établissement de régimes de répression violente de toute forme d'opposition ainsi que la discrimination notamment ethnique ou régionaliste voire religieuse.

- 20 Il faut remarquer que si ces atrocités ont conduit aux différents soulèvements populaires des années 1990 dans nombre d'États africains, elles ont aussi réussi à développer une certaine culture de la haine et de la violence qui se ressent encore aujourd'hui et dont certaines attaques terroristes en sont l'un des récents relents. Même si l'heure est aujourd'hui à un certain regain pour les valeurs démocratiques, les échecs et dérives du passé ont suffi à faire perdre à ces valeurs la confiance qu'elles devraient inspirer aux citoyens surtout ceux des régions socialement musulmanes, de plus en plus convaincus, de trouver dans la loi islamique l'amélioration de leurs conditions, loin de toute inspiration d'origine occidentale y compris la laïcité « héritée de la France ».
- 21 Il en ressort que toute partie prise ou toute atteinte à la neutralité et à la laïcité par l'État lui-même, soit par l'attitude de ses organes, soit en raison de la nature de ses institutions est souvent source de frustration, de repli sur soi, de crispation et de revendications susceptibles de contribuer à une radicalisation inquiétante pour la paix. Ainsi, l'exemple actuel du Burkina Faso s'y prête particulièrement. En effet, si l'émergence et le développement d'acteurs de violences djihadistes sont principalement liés à la

faiblesse du pouvoir central burkinabé, ils révèlent par ailleurs l'instrumentalisation par ceux-ci des clivages identitaires pendant longtemps nourris par l'attitude de l'État burkinabé lui-même. À cet égard, si les actions des groupes djihadistes dans le nord du pays ont débouché sur des violences entre groupes ethniques et entre communautés religieuses dirigées en particulier contre les protestants et les catholiques (Kane, 2019), c'est pour répondre à leur logique de vengeance et de représailles contre l'État burkinabé qui, dans sa pratique de la laïcité n'a jamais été entièrement neutre (Ouédraogo, 2018, 119-140). Bien que constituant une minorité religieuse, les chrétiens ont fortement influencé en effet l'histoire du Burkina Faso depuis son indépendance notamment, par ses dirigeants en majorité catholiques dont les politiques ont été généralement orientées vers la protection de cette minorité religieuse.

- 22 De même, dans le rapport du Secrétaire général des Nations Unies sur la situation au Mali du mois de novembre 2012, apparaissent parmi les causes de la situation que traverse ce pays, la défaillance de la laïcité et ses implications. Une telle défaillance s'est opérée au profit de l'islam lequel profite de la faiblesse des institutions étatiques pour faire peser une menace accrue sur la démocratie laïque⁸ (ONU, 2012, 894). La présence forte des lois musulmanes dans le code de la famille ou l'attitude de certains dirigeants⁹ en violation du caractère laïc de la République en rendent témoignage. Cette situation n'est pas de nature à favoriser la paix en ce qu'elle pourrait convaincre les fidèles de la supériorité de la religion islamique et même inciter certains à œuvrer en conséquence pour l'imposer à tous, au besoin par la force.
- 23 En somme, l'autonomie ou la neutralité de l'autorité de l'État apparaît indispensable pour maintenir la paix. Elle est, à ce titre, inhérente à la laïcité des institutions étatiques qui doivent être débarrassées formellement de toute influence ou connotation religieuse. La garantie de la neutralité de l'autorité de l'État laïc peut le rendre parfois plus influent que le leader religieux et tendre à décourager toute velléité de substituer l'ordre souverain à tout autre basé sur une loi divine déterminée, au détriment des droits des personnes qui ne la reconnaissent pas forcément. Aussi, l'affranchissement de l'État de toute influence de la religion en particulier de l'Islam implique l'engagement d'une lutte contre le communautarisme hostile à la

République laïque qui, elle, se fonde sur l'égalité entre les citoyens sans aucune distinction.

- 24 C'est évidemment pour cette raison que ces pays ont conservé le principe de laïcité dans leurs Constitutions respectives malgré leur forte propension à l'islam et en font l'une des conditions de réconciliation de leurs populations.

I.2. La contribution sécuritaire de la laïcité

- 25 L'un des traits marquants des accords de paix entre les pays d'Afrique francophone affectés par le djihadisme et les organisations islamiques est sans doute l'importance accordée à la laïcité dans la stabilisation et la reconstruction de l'État. L'expérience particulière menée par le Mali en Afrique de l'Ouest illustre bien l'importance nouvelle accordée à la laïcité, notamment dans le règlement des crises liées au djihadisme¹⁰. Mais, elle s'inscrit en général dans la volonté actuelle souvent affichée des États de l'Afrique francophone subsaharienne de renouer clairement avec la démocratie laïque longtemps foulée (I.2.1.) dont l'une des manifestations particulières est leur tolérance à l'égard des religions (I.2.2.).

I.2.1. Les velléités de changement démocratique des régimes politiques

- 26 Conformément à ses initiateurs du siècle des lumières (John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu), le constitutionnalisme répond à une idéologie libérale fondée sur la croyance au droit comme promoteur de l'ordre légitime universel. C'est en cette idée que les États d'Afrique d'expression française ont proclamé depuis les indépendances, leur foi (Buchmann, 1978 ; (Conac, 1979 ; Gonidec, 1978 ; Du Bois De Gaudusson, 1997, 309-3016). Bien que l'on ait pu remarquer à partir des années 1964-1965 jusqu'à 1990, une mutation du modèle libéral des indépendances vers le gouvernement autoritaire, les États africains ont très vite chercher à renouer avec les principes les plus fondamentaux de leur constitutionnalisme originaire notamment la séparation des pouvoirs, le multipartisme et les élections démocratiques (Chevallier, 1992 ; Conac, 1993, 483-508 ;

Vignon, 2000, 99). Les anciens postulats fondés sur le monopartisme et les élections non-disputées s'avérèrent de plus en plus inapplicables. Ainsi, s'est substitué presque partout en Afrique de l'ouest depuis les années 1990, le pluralisme politique au monopartisme de droit ou de fait y compris au Mali et au Burkina Faso. Ces États sont en effet conscients que l'heure est à la reconstruction d'un cadre républicain fort dont les piliers doivent être entre autres la justice, la liberté mais aussi la laïcité qui, comme d'autres principes susmentionnés, constitue un élément clé de la démocratie. Aussi, la laïcité permet aujourd'hui pour ces pays de faire le choix de la République c'est-à-dire de :

« penser la cité selon un accord rationnel pour débattre sans préjugé quelconque des contradictions économiques et sociales, pour élaborer des lois égales pour tous. C'est également vouloir que les décisions d'ordre public relèvent de la seule volonté exprimée par des citoyens libres, car ils sont émancipés et instruits à la connaissance critique » (IDEA, 1998, 1 vii).

- 27 Ainsi, certaines études indiquent que le Burkina Faso a enregistré depuis bientôt 10 ans, un progrès significatif dans le processus de consolidation de la démocratie sur son territoire. En effet, outre la restauration du multipartisme en 1990, le Burkina Faso a promulgué en juin 1991 une Constitution démocratique soutenu par un cycle électoral dont le rythme traduit l'amorce d'un processus politique différent de celui qu'avait connu jusque-là le pays : référendum constitutionnel en juin 1991, élection présidentielle en décembre 1991, scrutin législatif en mai de l'année suivante, élections communales en février 1995 et, de nouveau, législatives en mai 1997. Plus récemment, notamment après la chute de l'ancien président Blaise Compaoré en octobre 2014, le Burkina Faso a connu une période de transition démocratique bien qu'émaillée d'une phase d'instabilité¹¹, ayant débouché sur l'élection présidentielle qui a permis l'arrivée au pouvoir de Marc Christian Kabore. Pour répondre aux difficultés liées à la bonne gouvernance, s'est développé par ailleurs un processus décentralisateur au Burkina Faso afin de favoriser les initiatives locales et le contrôle, à la base, des élus par la population. Cette réforme fut particulièrement menée avec soin grâce notamment au travail de réflexion et de prospective engagé depuis plusieurs années

par la Commission Nationale de Décentralisation (IDEA, 1998, 9). Par ailleurs, la primauté de la démocratie, s'est affirmée dans les textes à travers notamment la consécration de l'indépendance de la justice par rapport au pouvoir politique.

28 Cependant, cet arsenal juridique « démocratique » existant au Burkina souffre d'une bonne effectivité dans la mesure où il soulève le problème de l'application des textes en vigueur. Cette remarque vaut d'ailleurs pour la plupart des pays francophones de la sous-région et en particulier pour le Mali. Ce dernier, tout comme le Burkina Faso a connu en dix ans une courte expérience démocratique riche d'acquis et de reculs. Au nombre des acquis, figurent entre autres l'instauration du pluralisme, la promotion du pluralisme local, la mise en place des institutions de la République. Ces réformes, en particulier celles liées à la sauvegarde des institutions de la République furent également au cœur de l'accord de paix et de réconciliation issu du processus d'Alger signé entre le gouvernement du Mali et les mouvements contestataires de l'ordre malien. Même si cet accord fut violé, son contenu révèle que ses signataires étaient convaincus que l'élimination définitive des causes profondes de la crise malienne, y compris le terrorisme, est lié entre autres à une réappropriation de l'histoire à travers une unité nationale respectueuse de la diversité humaine caractéristique de la Nation malienne, la bonne gouvernance, le respect des droits de l'Homme et de leur égalité sans distinction de sexe et de religion. C'est donc à ce titre que l'article 1 de l'accord dispose que « les parties (...), réitèrent leur attachement aux principes (...) du respect de l'unité nationale, de l'intégrité territoriale et de la souveraineté de l'État du Mali, ainsi que de sa forme républicaine et son caractère laïc »¹². En tout, il subsiste actuellement encore une réelle difficulté des institutions maliennes à mettre en pratique les règles définies par l'État ainsi que l'incapacité du politique à apporter des réponses appropriées aux préoccupations des populations maliennes. À cela s'ajoute la fragilité de l'opposition malienne peu organisée et soumise souvent à une forte pression du parti au pouvoir.

29 Au-delà de ces limites, il demeure que les velléités de changement démocratique constatées au Mali et au Burkina Faso ainsi que dans la majorité des États francophones de l'Afrique de l'ouest déteignent au moins sur leur attitude à l'égard de la religion. Si cette attitude n'est

pas tout à fait neutre à l'égard de la religion, elle se caractérise au moins par l'acceptation ou plutôt la tolérance de la diversité des confessions religieuses.

I.2.2. La tolérance de la diversité des religions

- 30 En Afrique subsaharienne francophone y compris au Mali et au Burkina Faso, la tolérance religieuse est avant tout une norme qui vise à promouvoir la coexistence pacifique. Les constituants respectifs de ces pays l'ont adopté à travers le caractère laïc de leurs républiques et la consécration des droits et des devoirs de la personne humaine en particulier l'égalité entre les citoyens. En ce sens, l'article 2 de la Constitution actuelle du Mali dispose que « tous les Maliens naissent et demeurent libres et égaux en droits et en devoirs. Toute discrimination fondée sur l'origine sociale, la couleur, la langue, la race, le sexe, la religion et l'opinion politique est prohibée » tandis que l'article 4 de la même Constitution ajoute que « : Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion, d'expression et de création dans le respect de la loi ». Ces éléments se retrouvent en quelque sorte dans la Constitution burkinabé de 1991 qui, interdit aussi notamment à l'article premier, les discriminations de toutes sortes y compris celles fondées sur l'ethnie et la religion.
- 31 Cette diversité et cette tolérance religieuses dans la norme juridique a longtemps influencé la vie politique ou sociale de ces pays et contribué pendant quelques dizaines d'années, du moins avant l'apparition des récentes crises djihadistes, à maintenir un semblant de climat de paix et d'unité nationale. Ainsi, au Burkina Faso, il existe à côté de la religion musulmane majoritaire, plusieurs autres différentes communautés religieuses notamment catholique, protestante et animiste qui entretiennent traditionnellement de bonnes relations entre elles et avec les communautés musulmanes. Toutes ces communautés bénéficient chacune chaque année des subventions de l'État d'un montant total équivalant à environ 100 000 euros ainsi que de l'aide pour différents programmes et projets éducatifs qui, selon le gouvernement sont d'intérêt national. Selon un commerçant burkinabé de 55 ans interrogé par le journal

quotidien français *La Croix* et dont l'épouse est catholique et les cousins protestants, « On parle de notre Dieu, on mange dans le même plat... On n'a jamais fait de différence. Chez nous, on participe tous aux fêtes des autres » (*La Croix*, 2016). À cet égard, l'on peut dire que la tolérance juridique (Constitution) de la diversité religieuse, traduite en quelque sorte dans les faits par l'État burkinabé, a permis de relever peu d'activités djihadistes dans le pays avant la crise malienne et la montée d'un islam rigoriste d'inspiration wahhabite que recouvre le mouvement sunnite. Il reste donc à espérer, au regard des récentes attaques terroristes au Burkina Faso, que la laïcité ou la tolérance interreligieuse traditionnelle à ce pays ait été suffisamment affermie pour faire face aux menaces actuelles de divisions et d'intolérance religieuses sans cesse croissante.

- 32 Quant au Mali composé d'une forte majorité de musulmans, on y trouve également d'autres communautés religieuses tels les chrétiens et les animistes. Cette diversité n'avait pas empêché qu'il y ait au Mali, jusqu'à la crise de 2012, une certaine harmonie naturelle au sein des membres de la population. Il y avait une certaine acceptation mutuelle des religions qui, si elle s'explique beaucoup par la culture du peuple malien qui invite à l'acceptation de l'autre et à la tolérance (CRAPES, 2017), peut aussi se justifier par le cadre légal établi par ce pays. En effet, si la culture malienne fondée principalement sur la foi musulmane apparaît comme un facteur d'union, de cohésion et de solidarité, elle trouve le relais des valeurs qu'elle promeut dans la laïcité proclamée par le constituant malien. La paix ainsi créée par l'harmonie de la laïcité et la culture de la tolérance du peuple malien pourrait ainsi continuer à perdurer si d'autres facteurs n'entraient en jeu pour obliger le religieux à sortir du cadre du sacré pour investir les questions liées aux conditions économiques et sociales des citoyens lesquelles relèvent de la compétence exclusive de l'État. Or, on assiste de plus en plus au Mali à une occupation de l'espace politique par les associations islamiques qui met en danger la laïcité et qui n'est pas de nature à favoriser un climat de paix. La fragilité de la paix dans ce pays illustre d'ailleurs bien ce constat.

II. Une réalité de fait : La fragilité du maintien de la paix dans la pratique de la laïcité

- 33 La situation actuelle du Mali permet d'illustrer parfaitement le danger que représente une mauvaise pratique de la laïcité pour le maintien de la paix.
- 34 En effet, derrière les causes lointaines du djihadisme que constitue la politique étrangère des États-Unis et la mondialisation dont les effets pervers dans certains pays sont la misère, l'humiliation et le délitement des valeurs (El Khadir, 2005, 18), se cachent celles liées au discours des religieux. Ces discours se transforment en une sorte de phénomène politique à travers la galvanisation émotionnelle qu'il suscite parfois aux fidèles. À cet égard, la dénonciation par les leaders religieux des conditions économiques précaires des fidèles, de la mauvaise gouvernance et des abus de pouvoir du politique, n'est pas anodine dans une société où la majorité des fidèles partage la foi islamique car, si cette dénonciation n'est pas de nature à expliquer le fonctionnement et la complexité scientifique de la situation économique d'un pays, elle peut néanmoins susciter des jugements de valeur dangereux en termes de bien et de mal auprès des fidèles. Il s'agit pour ces derniers de faire désormais correspondre le pauvre religieux musulman au bien tandis que le riche serait assimilé au « mauvais », c'est-à-dire aux gouvernants et à leurs politiques hérités de l'Occident, y compris la laïcité.
- 35 Ainsi, la crise au Mali avec ses répercussions sur d'autres États de l'Afrique de l'ouest pourrait s'expliquer sous réserve d'autres facteurs qui lui sont externes, par la violation du principe de laïcité. On y constate en effet, la persistance d'un dynamisme religieux dans la gestion des affaires publiques (II.1.) qui approfondit le fossé de la violation des droits de l'Homme dans ce pays, compliquant davantage la recherche de solutions de paix (II.2.).

II.1. La persistance d'un dynamisme religieux dans la gestion des affaires publiques

- 36 On assiste actuellement à l'islamisation spectaculaire de la politique malienne en raison de l'échec des gouvernants en matière de politiques sociales et économiques (Karjousli, Togola et Ouallet, 2014, 295-316). Depuis 1992, le religieux n'a de cesse d'accroître son influence sur les masses populaires. Il en résulte une capitulation du politique (II.1.1.) et l'affirmation permanente d'un leadership islamique (II.1.2).

II.1.1. La capitulation du politique devant le religieux

- 37 Si la laïcité est proclamée dans les textes en vigueur au Mali, celle qui y est pratiquée, est pourtant assez singulière. Les références islamiques dominent la vie des citoyens, ce qui est d'ailleurs normal et légitime au regard de la nature de la culture malienne. Mais, la vie politique malienne, y compris les institutions de la République, est également envahie par la religion islamique, ce qui soulève un certain nombre d'interrogations. Il s'agit pour l'essentiel de relever l'occupation du secteur public par le religieux qui apparaît pour le peuple victime de la corruption et de la délinquance financière du politique comme une consolation ou un rempart à son désespoir issu de son espoir déçu en la démocratie. Aussi, depuis 1992, les rangs des associations islamiques maliennes se gonflent-ils sans cesse de fidèles qui sont plus que jamais convaincus de trouver dans la loi islamique la satisfaction de leurs besoins. À cet égard, les leaders et groupes religieux constituent un vivier d'électeurs dont le soutien pour la réussite d'un quelconque candidat aux élections présidentielles ou législatives est incontournable. Cette situation est de nature à étendre l'influence du religieux sur l'État. On le constate d'ailleurs bien lors des campagnes électorales qui se déroulent souvent dans les lieux de cultes à l'instar de celle menée par l'ancien président malien Ibrahim Boubacar Keita en 2013. Dans l'ensemble, les mosquées furent utilisées par des imams pour convaincre et pour influencer les fidèles à voter pour tel ou tel candidat. Même si un tel

phénomène n'est pas nouveau d'un point de vue historique¹³, l'on est aujourd'hui conscient qu'il devrait être combattu comme en témoigne la loi électorale adoptée en octobre 2016 interdisant formellement et sanctionnant les campagnes électorales dans les lieux de cultes¹⁴. Cependant, celle-ci ne doit pas conduire à sous-estimer le poids toujours prégnant du religieux sur le politique. Le Mali reste après tout un pays où plus de 90 % de la population sont monothéistes. À cet égard, s'il peut apparaître légitime que la majorité de cette population cherche à soutenir un candidat avec lequel elle partage la croyance, il est néanmoins regrettable qu'une telle force électorale puisse être influencée dans son choix par des manœuvres politiciennes qui l'instrumentalisent. Dans certains cas, pour attirer la faveur de son électorat le politique malien est prêt à sacrifier la laïcité en laissant s'affirmer un leadership islamique conforme à la volonté des masses de fidèles qui en constituent également les électeurs.

II.1.2. L'affirmation d'un leadership islamique : l'islamisation normative

- 38 Depuis 1992, le leadership islamique s'est affirmé dans plusieurs domaines témoignant de la sortie le plus souvent du religieux du cadre du sacré pour investir les questions liées aux conditions économiques et sociales des citoyens maliens. Certaines questions sociales sensibles ont souvent été en particulier au cœur des débats comme celles liées par exemple au rôle et la place de la femme dans la société ou à l'égalité homme-femme. Les réponses qui leurs sont apportées témoignent de la politisation du religieux au Mali. On l'a bien vu en 2009 avec le rejet du projet de révision du code de la famille et des personnes dont l'objectif était d'instaurer dans la loi malienne l'égalité homme-femme. En effet, s'étant emparé de cette question, le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM), sous la direction de son leader Mahmoud Dicko, a largement influencé la population malienne descendue en masse dans la rue pour manifester contre le projet de révision qui, pourtant s'inscrivait dans le respect de la laïcité et des engagements internationaux de l'État du Mali. La contestation de cette loi qui prévoyait l'égalité homme-femme dans le foyer fut également faite par Mahmoud Dicko, lors d'une intervention dans *Jeune Afrique*. À cette occasion, il estima que « bien qu'étant laïc, le Mali est un pays musulman à 90% dans lequel, le fait

religieux ne saurait être ignoré. En conséquence, la nécessité d'inventer un mode de gouvernance qui accorde plus de place aux valeurs et aux réalités maliennes s'impose » (*Jeune Afrique*, 2013). Selon lui, les politiques ont incarné la corruption, la mauvaise gouvernance et le clientélisme. Il ajoute que, le « fait que les Maliens aient davantage confiance en un imam qu'en un homme politique ne devrait susciter aucune suspicion. Ils ont été pris en otage par une élite qui a pris le contrôle des institutions pour s'enrichir sans jamais se soucier de leur quotidien » (*Jeune Afrique*, 2013). Ainsi, les mobilisations et les protestations contre la première version du code de la famille élaborée en 2009 ont abouti à l'adoption d'une nouvelle version nettement moins favorable aux femmes maliennes. À ce titre, celle-ci fait désormais de l'homme le chef de famille qui seul a un droit de regard et de décision sur toutes les questions d'héritage et de succession (Code des personnes et de la famille, 2011, 751-807). Quant à la femme, son rôle est réduit au seul devoir d'obéissance à l'homme tandis que son âge du mariage légal est passé à 16 ans contre 18 ans dans l'ancien texte.

- 39 Tous ces éléments notamment le poids croissant des autorités musulmanes dans la vie politique et sociale et surtout son acceptation par la population elle-même, pourraient traduire en définitive l'échec d'un modèle d'État et de valeurs importés au-delà même des causes internes liées à la mauvaise gouvernance. En effet, comment ne pas s'interroger sur la pertinence civilisationnelle du principe de laïcité appliquées à une société qui, fondamentalement la rejette ou n'accepte pas certaines de ses manifestations ? La tradition malienne fondée sur les choix islamiques est loin de s'adapter ou de correspondre en pratique aux exigences de la laïcité même si celle-ci est présentée comme un outil pacificateur. À cet égard, l'on serait tenté de rechercher d'autres solutions de maintien de la paix moins axées sur le principe de laïcité en convoquant uniquement toutes celles qui promeuvent la bonne gouvernance dans sa dimension économique et sociale. Certes, la laïcité est un élément clé d'une bonne gouvernance. Mais, il semble peut-être au regard de la pratique qu'elle devrait être atténuée face à des sociétés organisées suivant des logiques confessionnelles. Il demeure néanmoins important de prévenir sur le danger que peut comporter de manière générale une telle solution. En effet, derrière la position du religieux

qui s'impose comme un acteur incontournable dans la vie politique se cache un risque d'instrumentalisation de ce dernier par le politique, préjudiciable au maintien de la paix.

II.2. Le risque d'instrumentalisation du religieux par le pouvoir

- 40 Si la mobilisation massive des électeurs sous les auspices des religieux est une démonstration de force sur la capacité mobilisatrice des religieux, elle peut par contre apparaître comme une occasion redoutable d'instrumentalisation du religieux par le politique. En effet, à l'approche d'une élection, les leaders religieux peuvent changer la donne sur simple consigne de vote lancée aux fidèles. À ce titre, les guides spirituels peuvent profiter de la naïveté d'un grand nombre de fidèles pour assurer au politique une base électorale. Outre de figer la volonté réelle du peuple quant au libre choix de leurs représentants, cette situation rend favorables les tensions internes notamment les crises politiques (II.2.1.) qui accroissent les revendications sociales (II.2.12).

II.2.1. La possibilité de crises politiques

- 41 L'un des facteurs aggravant du risque de crises dans les pays de l'Afrique de l'ouest francophone avec une population à fort taux monothéiste réside dans l'instrumentalisation de la religion au profit du politique. Il est en effet regrettable que la force électorale que constitue la majorité des fidèles religieux puisse être influencée dans son choix par des manœuvres politiciennes. Dans ce cas, il y a en général un risque que le politique tente d'occulter derrière une apparente légitimité reçue du peuple, son ambition politique démesurée et son projet de pillage du pays. En effet, si à la lumière de l'exemple malien, les auteurs en viennent souvent à conclure de l'influence de l'islam sur la politique, il n'en est pas souvent le cas du rôle que joue en retour l'islam au service de la politique. Si l'un et l'autre est contraire à la laïcité, le second apparaît en outre comme une occasion d'exploitation de l'islam par le politique. Il ne devrait donc pas être occulté par le fait que le religieux semble clairement prendre le dessus sur le politique à travers les idées que les

organisations musulmanes imposent progressivement en pesant sur les décisions politiques et publiques.

42 En réalité, si le choix des dirigeants politiques par le peuple se fait sur la base des consignes de vote données par les leaders religieux proche du politique, il traduit après tout le désir voire l'espoir des fidèles religieux constituant les viviers d'électeurs de se voir gouverner par une personne proche de leur « Dieu » d'amour et donc capable de les sortir de la pauvreté et satisfaire leurs besoins les plus élémentaires car, du moment où la consigne de vote vient des leaders religieux dont la masse a pleine confiance, elle est considérée logiquement par cette dernière comme celle qui correspond au meilleur choix, indépendamment des aspirations profondes et réelles individuelles. Or, il peut arriver que malgré toute la bonne foi du leader religieux, celui-ci se trompe dans le choix de la personne à même de réconcilier le peuple et d'assurer son développement. Dans ce cas, le politique n'a fait que se servir du soutien de l'homme religieux pour se faire élire sans pour autant avoir une réelle volonté politique de changer la donne en permettant l'amorce d'une nouvelle ère, marquée par le progrès social et le développement économique. Cette situation peut vite déboucher sur des scissions entre communautés religieuses et des crises de contestations de légitimité de l'autorité établie bien que « démocratiquement » élue. En effet, il est probable à cet égard que, si le peuple avait la latitude d'analyser et de choisir librement ses représentants, son choix se porterait sur celui dont le programme correspond le mieux à ses besoins et peut-être capable de les satisfaire partiellement. Sans garantir nécessairement au peuple une bonne gouvernance, le choix libre des gouvernants sans des a priori religieux, pourrait au moins réduire les risques de crise de légitimité ou celle relative à la mauvaise gouvernance, sources de crises politiques. Ainsi, en dictant moralement aux citoyens le choix de leurs représentants sur la base de la religion, ces derniers ne les reconnaissent pas nécessairement dans la réalité. Ils sont simplement guidés par une sorte de suivisme religieux fragile qui peut à tout moment changer de direction.

43 Par ailleurs, la contestation de l'autorité en place n'est souvent que le fruit de celle émise par les leaders religieux dont certains n'hésitent pas à s'attirer les faveurs du politique ou à espérer de ce dernier une conduite déterminée en contrepartie de leur soutien. Dans ce cas, le

non-respect de cette conduite a des conséquences graves sur les prochaines élections en augmentant notamment la chance du désaveu et de l'échec de l'autorité sortante. À cet égard, peu importerait si cette dernière venait à entreprendre de bonnes actions au service de la République et à prouver sa loyauté au peuple. Il en est ainsi puisque « le peuple » ne vote que pour le candidat choisi par son chef religieux et ne conteste que celui que son chef religieux conteste également. À ce titre, lorsque le chef religieux change de candidat, « le peuple » composé de fidèles religieux en fait de même. On l'a bien constaté en 2013, au moment des élections présidentielles, le leader religieux Niono Bouyé Haidara avait ouvertement fait campagne pour l'ex président malien Ibrahim Boubacar Keita qui a remporté plus de 75 % des voix au deuxième tour du scrutin face à son rival Soumaila Cissé. Cependant, la tension monte entre les deux hommes dès la nomination du premier gouvernement composé d'Oumar Tatam ainsi que des proches des anciens présidents Amadou Toumani Touré (ATT) et Alpha O. Konaré au détriment de la personne proposée par Bouyé qui perd de ce fait la primature. Plus tard, le sentiment de trahison qu'éprouve le Chérif de Bouyé à l'encontre de celui qu'il avait soutenu atteint son comble lorsqu'il a été mis à l'écart par le président qui ne le consultait plus sur les affaires publiques mais aussi lorsque son ami nouvellement promu général, Amadou Haya Sanogo, fut arrêté. À la suite du recalage par la Cour constitutionnelle, des candidats de Bouyé dans le cadre des élections législatives, ce dernier déclare publiquement en janvier 2014 sa déception à l'égard du gouvernement de Ibrahim Boubacar Keita. Lors d'un sermon très attendu, le chérif de Bouyé estima que les résultats proclamés par la cour constitutionnelle du Mali, « ne reflètent pas la vérité des urnes ». Il ajoute que : « Nous n'avons pas eu droit au changement que nous attendions. Rien n'a changé depuis l'élection présidentielle. Au contraire, les ténors de l'ordre ancien restent en place ou refont surface alors que les partisans du changement sont jetés en prison ou exclus des affaires publiques ! » (Guindo, 2018). On l'a remarqué, un tel mécontentement s'est manifesté lors des élections présidentielles de 2018 à l'occasion desquelles le Chérif de Nioro avait cette fois ci soutenu publiquement un des adversaires politiques de l'ex président malien. Même, si c'est le président sortant qui finit par remporter une nouvelle fois les élections, celles-ci n'ont

pas moins été émaillées de contestations, d'attaques à main armée et autres violences (Kane, 2019).

- 44 En somme, grâce à la méthodologie qui consiste à élaborer des jugements de valeur en termes de bien et de mal, bien des religieux ont acquis à leur cause une masse populaire de fidèles qui font leur l'homme politique choisi par leurs leaders. Par ce procédé, les dirigeants ne reflètent pas véritablement la volonté réelle du peuple et ne se sentent pas sérieusement liés par leurs engagements politiques. En témoigne d'ailleurs la précarité criarde dans laquelle continuent de vivre des millions de Maliens.

II.2.2. L'accroissement de la précarité sociale et politique

- 45 Si au petit matin de la démocratie, les Maliens avaient cru à la naissance d'une nouvelle ère, marquée par le progrès social et le développement économique, leurs attentes sont restées jusqu'à l'heure vaines. Malheureusement, la situation est telle aujourd'hui, qu'elle ne met pas le pays à l'abri des endoctrinements et des radicalisations en particulier en ce qui concerne les jeunes. On y relève comme d'ailleurs un peu partout en Afrique noire francophone, le chômage, la corruption, la précarité économique, l'insécurité, le manque d'eau potable, d'électricité, de route, l'insuffisance d'écoles et de centres de santé etc. À ce titre, l'affaiblissement des capacités de l'État à satisfaire ces besoins créent des conditions propices à l'émergence de ces mouvements d'insurrection mais aussi à l'acceptation de l'idéologie des djihadistes ce qui facilite en outre leur recrutement au sein des populations, de même que leur capacité à conquérir des territoires.
- 46 On le sait, depuis 2012, plusieurs groupes qualifiés de djihadistes et d'extrémistes violents se sont progressivement implantés dans le nord du Mali profitant de la rébellion lancée en janvier de la même année par le Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA) et de l'affaiblissement de l'État malien pour prendre le contrôle de certaines régions. Il en ressort que durant cette période, de nombreux jeunes Maliens déscolarisés, au chômage ou vivant dans la précarité ont rejoint et combattu dans les rangs des organisations telles que Al Qaida au Maghreb Islamique (AQMI), le Mouvement pour

l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) et Ansar Dine. Selon le rapport d'étude réalisé en Mai 2016 par le bureau de Dakar de l'Institut d'études de sécurité (ISS) mandaté par l'Agence japonaise de coopération internationale, le chômage des jeunes est l'un des principaux facteurs de radicalisation (Diallo, 2016, 43)¹⁵ du moins en ce qui concerne la région de Tombouctou. Au nombre des hypothèses spécifiques des facteurs qui sous-tendent les logiques d'engagement des jeunes de cette région dans les rangs des djihadistes, on relève entre autres la faible présence étatique, les violences liées à la perte de repères, l'ignorance, le manque d'emploi. Cette situation pourrait être évitée ou modérée si les Maliens choisissaient librement des représentants engagés et conscients de leurs responsabilités envers leurs électeurs sans influence religieuse.

Conclusion

- 47 Depuis plus d'une décennie, on a beaucoup parlé du phénomène du terrorisme qui menace la paix et la sécurité internationales en Afrique noire francophone en particulier dans certaines zones du sahel comme le Burkina Faso et le Mali. La multiplication des attaques djihadistes dans ces régions témoigne de l'échec ou de l'insuffisance d'une stratégie de lutte antiterroriste uniquement basée sur la réponse sécuritaire ou militaire. Il est donc important de prendre en compte la fragilité de ces pays au niveau socio-économique notamment l'abandon de la population par l'État qui constitue pour les groupes terroristes une occasion pour gagner la confiance des citoyens et s'implanter sur les territoires. Or, l'un des facteurs qui permettent de mettre en place les mécanismes répondant au mieux aux besoins des citoyens réside dans la laïcité de l'État. Au-delà des principes premiers sur lesquels elle repose à savoir la liberté de conscience et de manifestation de ses convictions, la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses, l'égalité devant la loi sans aucune distinction, la laïcité fait également de la souveraineté du peuple le fondement de l'ordre politique à l'exclusion de toute autre.
- 48 C'est en cela qu'elle appelle à la lutte pour la démocratie et le respect des droits fondamentaux de l'homme. À cet égard, on remarque qu'en Afrique noire francophone subsaharienne, en particulier au Mali et au

Burkina Faso, si les valeurs de démocratie et de droits de l'Homme sont consacrées dans les textes nationaux en vigueur, comme pour répondre à l'exigence de laïcité, elles ne sont pas véritablement effectives. On y relève une certaine persistance d'un dynamisme religieux dans la gestion des affaires publiques qui suscite une réflexion sur l'adaptation même du principe de laïcité aux sociétés africaines largement organisées suivant des logiques ethniques et/ou confessionnelles au-delà de la pertinence des arguments théoriques et juridique qui en fait un outil pacificateur. Ainsi, le poids croissant des autorités musulmanes en particulier dans la société malienne pourrait traduire l'échec d'un modèle d'État et de valeurs importés de l'Occident. Mais, cette situation n'est pas sans danger pour le maintien de la paix en ce qu'elle comporterait un risque d'instrumentalisation du religieux par le politique car outre de figer la volonté réelle du peuple quant au libre choix de leurs représentants, elle rend favorable les tensions internes notamment les crises politiques qui accroissent les revendications sociales.

- 49 En définitive, tant que les populations se sentiront délaissées ou abandonnées par leurs États, ceux-ci seront toujours loin de minimiser sur leurs territoires, les menaces à la paix, en particulier celles liées au djihadisme. Malheureusement, il semble que les populations marginalisées sont encore des plus nombreuses au Sahel.

BIBLIOGRAPHIE

Articles

- Bado A-B. (2015), « La démocratie au Burkina Faso aux prises avec les systèmes traditionnels de gouvernance », *Études*, n° 4, p. 19-30.
- Baubérot J. (2011), « Laïcité, élément clef de la démocratie », *Après-Demain*, n° 20, p. 10-12.
- Flory M. (1965), « L'ONU et les opérations de maintien de la paix », *Politique étrangère*, vol. 58, n°3, p. 633-640.
- Jacquier B. (1993), « L'évolution générale des conflits dans le monde en 1993 », *Arès*, vol. XIV/V, p. 77-82.
- Kolb R. (2001), « Droit international et concept de guerre civile », *Relations Internationales*, n° 105, p. 13.

Moine A. (2013), « La prise en compte internationale de la nature du pouvoir au Mali », *Civitas Europa*, n° 31, p. 59-87.

Ouédraogo Y. (2018), « Revendications musulmanes sur la gouvernance de la laïcité au Burkina Faso », *Anthropologie & développement*, n° 48-49, p. 119-140.

Schricke C. (1992), « L'Agenda de la paix du Secrétaire général B. Boutros-Ghali - Analyses et premières réactions », *Annuaire français de droit international*, n° 38, p. 11-31.

Vanvyve A. (2016), « L'érosion de l'autorité musulmane à Ouagadougou : le discours de militants de l'Association des Elèves et Etudiants Musulmans au Burkina », *Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 50, n° 1, 2016 p. 29-44.

Vignon Y. B. (2000), « La protection des droits fondamentaux dans les nouvelles Constitutions africaines », *Revue Nigérienne de Droit*, n° 3, p. 99 et s.

Chapitres d'ouvrages

Boutros-Ghali B. (1998), « Agenda pour la paix », dans Colard D., *Recueil de textes internationaux, La société internationale de l'après-guerre froide*, Paris, Hachette.

Conac G. (1993), « État de droit et démocratie », dans Conac G. (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, p. 483-508.

Du Bois De Gaudusson J. (1997), « Les Constitutions africaines et le mimétisme », dans Darbon D. et Du Bois de Gaudusson J. (dir.), *La création du droit en Afrique*, Paris, Karthala, p. 309-316.

Karjousli S., Togola D. et Ouallet A. (2014), « Diversité, conflictualités et sociabilités au cœur de la patrimonialisation de l'islam au Mali », dans Brunet-Jailly J., Charmes J. et Konaté D. (dir.), *Le Mali contemporain*, IRD Éditions / Éditions Tombouctou, p. 295-316.

Triaud J.-L. (2009), « Une laïcité coloniale. L'administration française et l'islam en Afrique de l'ouest (1860-1960) », dans *Politique, religion et laïcité*, Presses universitaires de Provence, p. 121-143, disponible sur : <https://books.openedition.org/pup/5444?lang=fr>, consulté le 07/05/2021.

Ouvrages

Barrea J. (1991), *Théorie des relations internationales*, Paris, Ciaco.

Basdevant J. (1960), *Dictionnaire de la terminologie du droit international*, Paris, Sirey.

Buchmann J. (1978), *L'Afrique noire indépendante*, Paris, LGDJ, 1978.

Chevallier J. (1992), *État de droit*, Paris, Montchrestien.

Conac G., (1979), *Les institutions constitutionnelles des Etats d'Afrique francophone et de la République Malgache*, Paris, Economica.

Duhamel O., Mény Y. (1992), *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, Presses universitaires de France.

Dupuy P.-M. (1998), *Droit international public*, Paris, Dalloz.

Dupuy R.-J. (1995), *Le Conseil de Sécurité en recherche de paix, Les Nations Unies et la restauration de l'État*, Paris, Pedone.

Gonidec P.-F. (1978), *Les systèmes politiques africains*, Paris, LGDJ, 1978.

Salmon J. (2001), *Dictionnaire de droit international*, Paris, Bruylant

Schindler D. et Toman J. (1996), *Droit des conflits armés*, Genève, Bruylant.

Stern B. (1994), *La sécurité collective : historique, bilan, perspectives, dans sécurité collective et crises internationales*, Paris, SGDN (Secrétariat Général de la Défense et de la Sécurité Nationale) /La Documentation française.

Zorgbibe Ch. (1975), *La guerre civile*, Paris, Presses universitaires de France.

Thèse et mémoire

El Khadir M. (2005), *Le terrorisme, les causes et les remèdes*, Mémoire, Université Mohammed I.

Kpodar A. (2002), *Réflexion sur la régionalisation du maintien de la paix et de la sécurité collectives : l'exemple de l'Afrique de l'ouest*, Thèse, Université de Poitiers.

Rapports

Diallo A. (2016), *Jeunes – chômage et radicalisation au Mali*, Rapport Tombouctou

Institut International pour la Démocratie et l'Assistance Électorale (IDEA), (1998), *La Démocratie au Burkina Faso*, Rapport de la Mission d'Analyse : La Cadence du Développement Démocratique au Burkina Faso, Strömsborg, 1 vii

Communication dans un colloque

Lachaume J.-F. (1979), « La frontière-séparation », dans *Société Française de Droit international : aux droits souverains des États frontaliers, une zone organisée*, Actes du colloque de l'Académie de Droit international de La Haye organisé le 17 au 19 mai 1979, Paris, Pedone, p. 77-94.

Textes officiels

Annuaire C.D.I. (Commission de Droit International), 1991, vol. II, 2e partie, p. 101.

Constitution du Burkina Faso du 2 juin 1991.

Constitution du Mali, décret n° 92-0731 portant promulgation de la Constitution Conventions de Genève de 1949.

Loi n° 2011 – 087 du 30 décembre 2011 portant code des personnes et de la famille.

Loi n° 2016-048 du 17 octobre 2016 portant loi électorale.

Articles de presse

Guindo A. (2018), « Mali : Le Chérif à IBK : " Si vous voulez connaître mon candidat, patientez !" », *Maliactu.net*, 29/01/2018, disponible sur : <https://maliactu.net/mali->

[e-cherif-a-ibk-si-vous-voulez-connaître-mon-candidat-patientez/](#).

Kane I. (2019), « Burkina Faso : l'affaiblissement de l'État favorise l'émergence des attaques terroristes », *Jeuneafrique.com*, 07/06/2019, disponible sur : <https://www.jeuneafrique.com/785194/politique/tribune-burkina-faso-laffaiblissement-de-letat-favorise-lemergence-des-attaques-terroristes/>.

Laniepce L. (2016), « Au Burkina Faso, la tolérance religieuse n'est pas un acquis », *La-croix.com*, 23/09/2016, disponible sur : <https://www.la-croix.com/Religion/Monde/Au-Burkina-Faso-tolerance-religieuse-nest-acquis-2016-09-23-1200791244>.

Pages web

ARGA, Horizon 2060, Gouvernance en Afrique, Koné S. (2003), « La démocratie malienne se met sur un pied », disponible sur : https://www.afrique-gouvernance.net/bdf_experience-122_fr.html, consulté le 02/12/2019.

Cadre juridique de la liberté religieuse et son application effective, Observatoire de la liberté religieuse au Burkina Faso, disponible sur : <https://www.liberte-religieuse.org/Burkina-Faso>, consulté le 24/11/2019.

« L'aide américaine à Israël. Miftah », 17 mars 2004, disponible sur : <http://www.miftah.org>.

« Religion et politique dans le contexte malien », disponible sur : <http://www.crapes.net/religion-politique-contexte-malien/>, consulté le 24/11/2019.

NOTES

1 Selon le quatrième recensement général de la population et de l'habitation opéré au Burkina Faso en décembre 2006, le Burkina Faso compte environ 60,5 % de musulmans, 23,2 % de chrétiens (19 % de catholiques et 4,2 % de protestants), 15,3 % d'animistes, 0,6 % d'autres religions et 0,4 % sans religion. Quant au Mali, les musulmans représentent environ 90 % de la population malienne. Cf. les résultats définitifs des différents recensements généraux de la population et de l'habitation dans ces pays (RGPH).

2 « On connaît la phrase célèbre généralement attribuée à Gambetta – mais aussi à Paul Bert – rarement datée, et contextualisée de façon erratique : « l'anticléricalisme n'est pas un produit d'exportation ». La formule a servi notamment de justification au financement, par la République laïque, des institutions catholiques outre-mer.

3 Ainsi, la Constitution du Mali du 12 janvier 1992, proclame à son article 25 le caractère laïc de la République malienne et affirme dans son préambule l'engagement solennel du peuple souverain malien à défendre la forme

républicaine et la laïcité de l'État. De même, la onstitution du Burkina Faso du 2 juin 1991 commence-t-elle à son titre II, par la formule : « Le Burkina Faso est un État démocratique, unitaire et laïc ».

4 La guerre civile peut être définie comme une « lutte armée ayant éclaté au sein d'un État et ayant pris une importance et une extension qui la différencient d'une simple révolte (...) ».

5 On peut donner l'exemple l'intervention de la MINUSMA, mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation au Mali établie par la résolution 2100 du CS du 25 avril 2013 (Flory,1965, 446). Cette opération avait donc pour mission d'appuyer le processus politique dans ce pays ainsi que d'accomplir des tâches d'ordre sécuritaire y compris la lutte contre le terrorisme dans le pays.

6 LA G5 Sahel ou « G5S » est un cadre de coordination et de suivi de la coopération régionale en matière de politiques de développement et de sécurité. Il est créé lors du sommet du 15 au 17 février 2014 par cinq États du Sahel : Mauritanie, Mali, Burkina Faso, Niger et Tchad.

7 Hormis celles suscitées, on peut également mentionner, entre autres les crises qui ravagent la Côte d'Ivoire, la Mauritanie, le Tchad et le Nigeria.

8 « [...] Le Mali traverse une crise profonde qui a de graves conséquences sur les plans politique, socioéconomique et humanitaire et sur ceux de la sécurité et des droits de l'Homme. Les enjeux sont l'unité nationale du pays, son intégrité territoriale et sa tradition de démocratie multiethnique et laïque. La crise trouve son origine dans des problèmes structurels qui existent de longue date, par exemple la faiblesse des institutions de l'État, l'inefficacité de la gouvernance, la fragilité de la cohésion sociale, l'impression bien ancrée qu'ont les populations du nord d'être négligées, marginalisées et traitées de façon injuste par le gouvernement central, la faiblesse de la société civile, en dépit de sa vivacité, et sa dépendance sur l'extérieur (...) ».

9 C'est le cas du président Malien Ibrahim Boubacar Keïta qui, à la suite de son élection en juillet 2013, a commencé son discours d'investiture par un long verset du Coran.

10 Cf. l'accord pour la paix et la réconciliation au Mali issu du processus d'Alger.

11 On rappelle qu'avant les élections présidentielle et législative prévues dans l'agenda de la transition pour le 11 octobre 2015, les putschistes menés par le Général Diendéré annoncèrent le 16 octobre la dissolution des

instances de transition pour finalement se rétracter en redonnant le pouvoir au Président de la transition Michel Kafando.

12 Cf. Accord de paix et de réconciliation du Mali.

13 Les autorités coloniales ont utilisé les chefs religieux également, ainsi que les dirigeants de l'indépendance.

14 La loi n° 2016-048 du 17 octobre 2016 portant loi électorale. En son chapitre VIII notamment à l'article 73, elle dispose que : « (...) Toute campagne est interdite dans les lieux de culte ». De plus, en vertu de l'article 115, la loi, en son chapitre XII dispose : « Sera punie d'un emprisonnement d'un (1) mois à un (1) an et d'une amende de vingt-cinq mille (25.000) à deux cent cinquante mille (250.000) francs (...) toute personne qui aura battu campagne dans les lieux de cultes ».

15 Ce rapport relève principalement la corrélation entre le chômage des jeunes maliens et la radicalisation à partir des éléments empiriques notamment des enquêtes de collecte de données sur la problématique « Jeunes, chômage et radicalisation au Mali ». Il a été réalisé le bureau de Dakar de l'Institut d'études de sécurité (ISS) mandaté par l'Agence japonaise de coopération internationale (Japan International Coopération Agency - JICA) pour mener une enquête de collecte de données sur la problématique « Jeunes, chômage et radicalisation au Mali » (ARGA).

RÉSUMÉS

Français

La multiplication des attaques terroristes en Afrique francophone en particulier au Mali et au Burkina Faso, révèle l'insuffisance d'une stratégie de lutte antiterroriste uniquement basée sur la réponse militaire et interroge sur l'impact de la laïcité dans le maintien de la paix. En tant que principe de gouvernance et d'organisation de l'État, la laïcité proclamée par les constituants du Mali et du Burkina Faso, est censée permettre à ces pays d'assurer librement leurs fonctions régulatrices et identitaires afin de mieux répondre aux besoins des citoyens. Aussi, sa violation constatée dans le fonctionnement des institutions politiques, expliquerait en partie les crises dans ces régions et leurs répercussions sur d'autres États de l'Afrique de l'ouest. A cet égard, la fragilité du Mali et du Burkina Faso au niveau socio-économique favoriserait l'implantation des groupes terroristes, facilitée parfois par le fait que l'islam y reste une religion très influente dans la vie sociale comme politique. Ainsi, c'est la question générale de la bonne gouvernance qui se pose en réalité même si elle ne devrait pas occulter celle de la pertinence civilisationnelle du principe de laïcité, appliqué à des

sociétés africaines organisées suivant des logiques ethniques ou confessionnelles au-delà de la pertinence des arguments théoriques et juridiques qui en font un outil pacificateur.

English

The multiplication of jihadist attacks in French-speaking Africa especially in Mali and in Burkina Faso, reveals the insufficiency of a strategy of fight against terrorism only based on military answer and questions about the impact of secularism in the maintaining of peace. As principle of governance and of organisation of the State, the secularism proclaimed by the constituents of Mali and of Burkina Faso, is supposed to allow these countries to assure freely their regulating and self-defining functions to answer better in need of the citizens. Also, his violation determined in the functioning of the political institutions, would explain crises partly in these regions and their repercussions on other States of Western Africa. In this respect, the fragility of Mali and of Burkina Faso at socioeconomic level would favour the establishment of the terrorist groups, made easier sometimes due to the fact that Islam remains a very influential religion in social life as politics there. So, it is the question of the good governance that is at issue in reality which besides is be common in a good many of African States. But, it should not eclipse that of the civilisationnelle pertinence of the principle of secularism applied to African societies organised according to ethnic or denominational logic more than on a sum of désécularisés individuals-citizens, beyond the pertinence of theoretical and legal arguments making secularism a peacemaking tool.

INDEX

Mots-clés

laïcité, paix, terrorisme, religion, bonne gouvernance

Keywords

secularism, peace, terrorism, religion, good governance

AUTEUR

Yenteme Djagba

Yenteme Djagba est une juriste togolaise. Elle a soutenu une thèse de doctorat en février 2018 à l'Université de Lomé sur le thème : « la Cour internationale de justice et le droit international du maintien de la paix ». Actuellement, elle intervient comme enseignante à la Faculté de droit de l'Université de Lomé.

IDREF : <https://www.idref.fr/283548851>

Les champs de perceptions de la neutralité chrétienne des Témoins de Jéhovah au Cameroun : de la perception subversive à une perception civilisée d'un isolat identitaire (1938-2019)

Yvan Issekin

DOI : 10.35562/rif.1284

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

I. La perception subversive de l'apolitisme jéhoviste au Cameroun : de la période coloniale au système monolithique (1938-1990)

I.1. Les faits matriciels d'une auto exclusion politique des Témoins de Jéhovah au Cameroun (1938-1962)

I.2. La clôture identitaire jéhoviste de la non-participation sous le monolithisme (1962-1990)

II. La perception de la relégitimation des témoins de Jéhovah dans une activité politique civilisée : vers une individualisation des comportements politiques apolitiques (1990-2019)

II.1. Les ressorts stratégiques de l'érection d'un jéhovisme quasi concordataire pendant la transition démocratique (1990-1996)

II.2. L'émergence d'une religion charismatique jéhoviste sous une rationalité évaluative dans la neutralité chrétienne (1996-2019)

Conclusion : vers une consolidation d'une religion charismatique au Cameroun ?

TEXTE

- 1 La question de la laïcité au Cameroun rentre dans une régulation symbolique conservatrice du système politique. D'essence coloniale, l'importation de la laïcité par la présence française entre 1916 et 1960 participe à la gestion du caractère multiculturel des rapports entre l'État et la société (Njoya, 2006, 390). Mieux, elle est reprise et perpétuée par l'État postcolonial, en vue de construire son ordre unitaire. « La République du Cameroun est une, indivisible, laïque,

démocratique », déclare la loi n° 96-06 du 18 janvier 1996 portant révision de la Constitution du 2 juin 1972. Il s'agit de construire discursivement une allégeance des Camerounais à une neutralité de l'État et la pluralité de croyances par ce principe constitutionnel, en vue de pacifier la société camerounaise par la laïcité (*ibid.*, 394-399). L'enjeu est d'échapper aux tentations hégémoniques émanant des religions monothéistes et animistes dans la production des ordres social et politique au Cameroun. Dès lors, la laïcité est un instrument de pouvoir aux mains des gouvernants. Il en résulte l'illusion d'une laïcisation totale de l'ensemble des segments de la société camerounaise (*ibid.*, 389).

- 2 Le retour sporadique du religieux en politique au Cameroun apparaît dans les questions liées à la violence politique et à l'orientation des comportements politiques. La « co-manipulation » camerounaise « de la religion par l'État et des structures étatiques » (*ibid.*, 405) a abouti à une Constitution d'un pseudo concordat. Cette situation quasi concordataire hiérarchise charismatiquement les confessions religieuses par un « jeu permanent entre un classement et un déclasserment » des croyances (*ibid.*, 408). L'Église Catholique Romaine, l'Église Presbytérienne Camerounaise (EPC), l'Église Évangélique du Cameroun (EEEC) et l'Islam bénéficient d'une onction charismatique dans cette situation quasi concordataire. Face à ces derniers, les nouveaux mouvements religieux chrétiens (Mission du Plein Évangile, Église Apostolique du Cameroun, etc.) musulmans et ésotériques (Rose-Croix, Franc-Maçonnerie, etc.) subissent la puissance décrétole de l'État. C'est dans ces configurations que les *Témoins de Jéhovah*, nouveau mouvement religieux chrétien (De Rosny, 2004), émergent dans une remise en question de cette régulation quasi concordataire des religions au Cameroun.
- 3 Le jéhovisme ou le mouvement des Témoins de Jéhovah est présenté comme le produit d'une autonomisation des *Étudiants de la Bible* fondée par Charles Taze Russell, selon de nombreux auteurs (Blanchard, 2008 ; Dott, 2009 ; Couchouron-Gurung, 2011). Né au sein d'une famille presbytérienne autour des années 1870 dans la ville d'Allegheny (Pennsylvanie), Russell a mis en place un mouvement millénariste autour de la « fin des temps » et l'avènement du « Royaume de Dieu ». Il s'est appuyé sur la société Watch Tower qu'il a créée en 1896 pour diffuser ces idées. Deux grands moments sont

en effet identifiés dans la vie du mouvement jéhoviste. Ceux-ci se caractérisent par les changements des répertoires affectifs vis-à-vis des imprimés bibliques dans la diffusion d'une alarme autour de la fin du monde. Ce concept d'alarme renvoie à la transmission et la diffusion de signaux concernant des signes relatifs à la fin du monde ; des signaux qui sont diffusés par des publications de manière plus ou moins centralisée au sein, et, en dehors de l'organisation jéhoviste (Blanchard, *op.cit.*, 82). La première période du mouvement jéhoviste est celle des Étudiants de la Bible. Les calculs de Russell prédisaient en effet le retour du Christ en 1914 (Dott, *op.cit.*, 70 ; Blanchard, *op.cit.*, 28-29) : ils invitaient ces Étudiants de la Bible issus de diverses confessions religieuses en Amérique, en Europe (Allemagne, France, Suisse), en Afrique (Ghana, Nigeria, Afrique du Sud, Libéria) et en Australie à la vigilance dans cette attente¹. En dépit de l'érection du pasteur Russell en « esclave avisé » chargé de veiller à la transmission de l'alarme chiliastique, la dynamique centralisatrice de la « nébuleuse des Étudiants de la Bible » (*ibid.*, 24) va connaître un coup d'arrêt par sa mort en 1916. Elle inaugure la sortie des Témoins de Jéhovah de ce mouvement en 1931, dans ce contexte marqué par des interprétations relatives à « la venue invisible du Christ » identifiée aux troubles provoquées par la Première Guerre mondiale. L'attribution officielle de ce nom biblique à ce groupe a eu lieu au cours du discours intitulé « un nouveau nom », datant du 26 juillet 1931 à Columbus dans l'Ohio. Elle est en effet précédée par une série de réformes effectuées par Joseph Franklin Rutherford (1916-1942), successeur controversé de Charles Taze Russell². Ces réformes sont d'abord socio-éditoriales. Elles s'orientent vers une restructuration pyramidale du mouvement entre l'organisation mère basée à Brooklyn (New York) et les différentes filiales installées dans le monde. Les réformes de Rutherford se poursuivent dans une centralisation du pouvoir par un nombre de changements doctrinaux afin de relayer sans déformations l'alarme chiliastique³. Le tirage de l'imprimé *Le Mystère Accompli* en pleine guerre mondiale (1917) a contribué à la clôture doctrinale des Étudiants de la Bible par le refus de la conscription, du patriotisme, et des critiques du clergé. Ces pratiques résultent d'une radicalisation du mouvement jéhoviste naissant à la suite de l'incarcération et de la remise en liberté de ses dirigeants en 1918 grâce à des signatures

d'une pétition et du versement de sommes d'argent finançant l'effort de guerre (*ibid.*, 58-60)⁴. C'est le lieu de signaler l'émergence d'une perception négative par rapport aux institutions de l'État présentée sous le nom de « la neutralité chrétienne » dans le socle doctrinal du jéhovisme émergent.

- 4 La neutralité chrétienne désigne un système d'attitudes apolitiques réclamé ouvertement par le mouvement des Témoins de Jéhovah autour d'un retrait volontaire de « la politique », en affirmant n'avoir ni le temps ni d'influence d'exercer leur citoyenneté (Watch Tower Bible and Tract society, 1993, 673, Blanchard, 62-63). Réinterprétant l'injonction de Jésus-Christ aux premiers chrétiens de notre ère de se tenir séparé du « monde », les Témoins de Jéhovah « ne participent pas aux affaires politiques des nations du monde actuel »⁵. Cet apolitisme militant révèle un caractère socio-historique lié aux trajectoires jéhovistes des perceptions du politique. Le premier système de la neutralité chrétienne des Étudiants de la Bible consistait à une attente passive de l'avènement du Royaume de Dieu sans la hâter par des actions de nature à le précipiter. « Laissez le monde gérer son propre gouvernement tandis que nous attendons le nôtre », déclaraient-ils (Zion's Watch Tower, 1882, 8). La « venue invisible du Christ » parallèlement à l'exercice de son « règne », inaugure le second système d'attitudes apolitiques jéhovistes. Ce dernier vise à hâter la venue du Royaume de Dieu par un ensemble d'injonctions doctrinales. Les Témoins de Jéhovah sont dès lors invités à se tenir éloignés du service militaire, du salut au drapeau, et surtout du vote aux élections politiques (Watch Tower Bible and Tract society, 2008, 213).
- 5 Le mouvement jéhoviste contemporain au Cameroun est relativement moyen en Afrique⁶. Sa population est de 43 965 fidèles repartis en 486 congrégations d'après des statistiques jéhovistes de 2019 (site officiel des Témoins de Jéhovah, 2019-a). C'est un mouvement majoritairement urbain tournant autour de Douala et de Yaoundé, capitales économique et politique du Cameroun. Il connaît une relative expansion au regard de la multiplication des constructions des bâtiments et des infrastructures de ce culte dans les villes et campagnes (Blanchard, *op.cit.*, 146)⁷. La trajectoire du mouvement jéhoviste est une trajectoire atypique. Elle cumule des alternances entre des périodes de reconnaissance et des périodes d'interdiction

influencées par ses positions vis-à-vis du pouvoir politique au Cameroun. La neutralité chrétienne fait face à la question de la laïcité au Cameroun depuis 1938, date de la circulation des premiers imprimés (*ibid.*, 60). Il s'agit dès lors d'interroger la constance de l'apolitisme jéhoviste face à un État ouvertement laïc, à travers les variations des dynamiques perceptives de neutralité chrétienne au Cameroun. Quelles sont les différentes perceptions de la neutralité chrétienne au Cameroun ? En d'autres termes, l'enjeu est la mise en évidence du caractère relationnel des significations de la neutralité chrétienne en fonction des configurations socio-historiques et socio-politiques de la laïcité au Cameroun. La neutralité chrétienne des Témoins de Jéhovah apparaît comme un comportement consenti par les fidèles relevant de la volonté de survie collective et individuelle de ce mouvement dans un contexte camerounais laïc. Le caractère transactionnel des objets de la religiosité jéhoviste (les imprimés, les lieux de culte) (Warnier et Bayart, 2004) structure et maintient aussi un imaginaire de la neutralité chrétienne au Cameroun.

- 6 Notre réflexion sur la neutralité chrétienne partira d'une middle ground theory (Merton, 1967) pour analyser des données récoltées à partir des documents et surtout d'une observation participante auprès des jéhovistes entre 2013 et 2015 à Yaoundé et à Douala. Il s'agira de faire dialoguer une démarche socio-historique avec une sociologie pragmatique pour saisir les dynamiques perceptives de la neutralité chrétienne au Cameroun. La sociohistoire (Noiriel, 2008) nous permettra d'abord de trouver l'influence des comportements politiques jéhovistes du passé sur ceux du présent. Elle déconstruira les fausses évidences véhiculées par une occultation du caractère historiquement situé des significations d'une neutralité chrétienne construite dans les relations de pouvoir entre l'État et le mouvement jéhoviste local. La sociologie pragmatique (Lemieux, 2018) complètera ce dispositif par la suite. Celle-ci se chargera d'analyser comment l'attachement jéhoviste à la neutralité chrétienne a été réévaluée collectivement et individuellement à la suite des « épreuves » portées par les dissolutions et les réhabilitations successives du mouvement par l'État laïc. Deux perceptions émergent dans notre étude de la neutralité chrétienne au Cameroun. Les périodes coloniale et monolithique révèlent d'abord une perception subversive de l'apolitisme jéhoviste. La période de démocratisation du système

politique camerounais présente ensuite une autre perception liée à la relégitimation de la neutralité chrétienne.

I. La perception subversive de l'apolitisme jéhoviste au Cameroun : de la période coloniale au système monolithique (1938-1990)

- 7 La violence politique étatique coloniale et postcoloniale a structuré une perception subversive des Témoins de Jéhovah. Celle-ci est d'abord liée à leur auto exclusion politique au cours d'une implantation difficile au cours de la période coloniale (I.1). Cette perception négative se prolongera par la dissolution officielle du mouvement sous la clôture identitaire de la non-participation au cours de l'ère monolithique (I.2).

I.1. Les faits matriciels d'une auto exclusion politique des Témoins de Jéhovah au Cameroun (1938-1962)

- 8 Présenter la période coloniale comme la période matrice de l'auto-exclusion politique du mouvement jéhoviste interroge d'abord la géopolitique de leur pénétration au Cameroun. Des violences politiques et juridiques issues d'une perception coloniale sectaire des Témoins de Jéhovah renforceront ensuite la dimension traumatique de la neutralité chrétienne. L'adhésion au mouvement jéhoviste apparaîtra enfin comme une tentative de dépassement d'une aliénation politique au cours de la période coloniale.
- 9 Les stratégies territorialisées de la pénétration jéhoviste au Cameroun reposent d'abord sur la diffusion des imprimés. La première trace des imprimés jéhovistes signalée au Cameroun oriental par des notes émane des services de renseignements français en 1938 (Blanchard, *sus.cit.*). Elle correspond à une extension camerounaise de la communauté transnationale jéhoviste par la

circulation de ces documents en provenance du Nigeria voisin. Ces imprimés transportés par des premiers missionnaires Jéhovistes initiés aux techniques de prédication du « ministère théocratique » ont emprunté les voies commerciales mobilisées par plusieurs autres religions issues du protestantisme (Lasseur, 2010) au sud du Cameroun oriental, notamment le long de la frontière avec le Cameroun occidental sous mandat britannique. Majoritairement masculins, ces missionnaires jéhovistes locaux et étrangers mobilisent le Pidgin English dans la prédication (*ibid.*)⁸. Si les missionnaires nigériens jouent le rôle d'un cordon « ombilical » entre le Collège Central et les fidèles camerounais en vue de les socialiser à la neutralité chrétienne, les missionnaires locaux mobilisent le caractère cosmopolite de la ville portuaire de Douala pour pouvoir rallier et ravitailler l'intérieur du pays en publications. La réception périodique des imprimés et les visites des pionniers et surveillants itinérants dans les premiers groupes constitués dès 1942 à Douala, Loum, Ebolowa et Mbong interroge le choix de ces régions du sud du Cameroun par les stratégies jéhovistes dans une géopolitique religieuse coloniale.

- 10 Le choix des zones d'implantation du jéhovisme au Cameroun repose sur un certain nombre de caractéristiques territoriales. La précarité socioéconomique est la première de ces caractéristiques territoriales. Les actuelles régions du Centre, du Littoral et du Sud du Cameroun sont en effet caractérisées par l'effondrement des systèmes de protection communautaire. Le changement social a entre autres pour effets, une individualisation des sujets communautaires à la suite de l'introduction du salariat. L'avènement d'un prolétariat local prolonge une austérité de ces territoires du jéhovisme, à travers un sous-emploi dominant dans ces espaces. La pénétration des sociétés acéphales est la seconde caractéristique de ces zones d'implantation religieuse. Les stratégies de recrutement jéhovistes privilégient une conversion des cadets sociaux marginalisés des sociétés segmentaires Bassa-Bakoko-Bati, Douala, Mbo, Banen, Fang Béti Bulu et dans une moindre mesure, Bamiléké. Leur accumulation socioéconomique se conjugue à la sociologie lignagère de ces groupes, pour poursuivre une individualisation par l'adhésion au jéhovisme. Ce sont des planteurs, des commerçants, bref une catégorie d'indigènes instruits qui est la cible de cette prédication.

C'est dans la perspective d'un mode de contestation politique que cette conversion des cadets sociaux au jéhovisme peut être analysée. Celle-ci est une tentative de reconstitution religieuse d'une nouvelle communauté insoumise aux autorités politiques et affranchie des inégalités économiques, sociales et politiques provoquées par la situation coloniale. La proximité géographique des missions protestantes est la dernière caractéristique des zones d'implantation du jéhovisme. La stabilité et l'autonomie des missions protestantes issues de la colonisation allemande face à la puissance mandataire et tutélaire française guident les stratégies jéhovistes (Ngongo, 1982). Les oppositions religieuses à un projet français de laïcisation des institutions (l'école, le mariage et la socialisation politique) dans ces périphéries du sud du pays (*ibid.*) favorisent un essor de la prédication jéhoviste. Les missionnaires jéhovistes profiteront de l'atmosphère d'individualisation prônée par une éthique protestante qui demande de n'obéir « qu'à Dieu » (Balandier, 1953, 55) dans ces régions relativement scolarisées pour y recruter et fidéliser des lecteurs. L'hégémonie des forces religieuses sur l'institution scolaire est en outre cardinale pour diffuser la foi jéhoviste dans ces terres de mission : elle est facilitée par la familiarisation des « indigènes » à la lecture de la bible à la suite de l'évangélisation protestante. Le phénomène jéhoviste suscite cependant une perception coloniale hostile des autorités françaises.

- 11 Une violence coloniale d'origine politique et juridique prend naissance au Cameroun contre le jéhovisme à la suite des perceptions sectaires et réactivistes de ce mouvement. Cette coercition découle d'une perception administrative sectaire du jéhovisme. Le mouvement regroupe des caractéristiques coloniales des « sectes indigènes ». L'absence d'une direction « européenne » à la tête du mouvement local, la précarité matérielle des missions et la masculinisation des premiers missionnaires jéhovistes inquiètent la puissance mandataire française (Ngongo, *op.cit.*, 141 ; Blanchard, *op.cit.*, 159). Celle-ci y voit une entreprise de ré-fertilisation politique des Camerounais par des conceptions alternatives de l'ordre politique portées par les doctrines jéhovistes en plein régime d'indigénat. Une transmission de traces mnésiques hostiles au jéhovisme participe aussi à son étiquetage réactiviste par l'administration. Il s'inspire d'abord des souvenirs des révoltes coloniales de Kitawala inspirées

par le jéhovisme entre 1910 et 1925 au Katanga et en Rhodésie du Nord⁹. Le mouvement réactionnaire Kitawala a résulté d'une interpénétration des préceptes jéhovistes et des traditions africaines. Il a condamné totalement l'ordre colonial caractérisé par la ségrégation raciale, les travaux forcés, et les prélèvements des impôts en vue d'une restauration et d'une libération des populations africaines (Balandier, 1953, 42 ; Blanchard, *op.cit.*, 63). D'autres traces mémorielles de la perception française du jéhovisme s'articulent autour des motifs de « soupçon d'intelligence » et de « l'incitation à l'insoumission » (*ibid.*). Elles dépendent des impératifs sécuritaires français liés respectivement à la Seconde Guerre mondiale et à la décolonisation. Si le premier motif d'interdiction en 1939 correspond à une accusation d'intelligence envers l'ennemi allemand à cause des origines étrangères du mouvement (américaine puis allemande), la seconde interdiction de décembre 1952 est relative à l'interdiction de la circulation des imprimés qui invitaient à une « neutralité chrétienne » avant la guerre d'Algérie de 1954. L'exportation au Cameroun des enjeux de légitimation et de sur-légitimation des autorités françaises en ces périodes de crise fait apparaître les pratiques de l'apolitisme jéhoviste (la non-participation, le refus des services militaire et civil) comme « hautement subversives » aux yeux des autorités locales. La violence d'État contre le mouvement jéhoviste local s'organise autour des différentes phases d'interdiction juridique. L'application stricte de l'arrêté du 24 avril 1930 et du décret du 28 mars 1933 portant respectivement gestion des auxiliaires indigènes et police des cultes, participe d'abord à la contention locale du jéhovisme. L'administration coloniale française use aussi d'une violence physique contre les contrevenants jéhovistes. Elle a ainsi refoulé des demandes d'installation régulières des missionnaires jéhovistes « européens » au Cameroun. L'enjeu est d'empêcher une possible coordination entre le Collège Central et les jéhovistes locaux dont les activités sont de plus en plus gênantes. Les interdictions de 1939 et de 1952 apparaissent ensuite comme une tentative de déstructuration du mouvement jéhoviste pour neutraliser une élite indigène montante formée au sein des institutions religieuses. Les publications sont ainsi confisquées, les missionnaires expulsés et les fidèles locaux intimidés. Ceux-ci sont contraints à un retrait dans la clandestinité pour permettre la survie du mouvement. Il faudrait dès

lors interroger les significations de cette violence politique d'essence coloniale.

- 12 L'adhésion au mouvement jéhoviste au cours de la période coloniale apparaît comme une tentative de dépassement d'une aliénation politique. Elle repose d'abord sur un usage d'une culture matérielle véhiculée par les imprimés pour réhabiliter les cadets sociaux jéhovistes dans la société laïque. Les « corps » et les « choses », supports d'une culture matérielle jéhoviste, deviennent des éléments d'une « matrice de subjectivisation des individus » par la prédication (Warnier et Bayart, *op.cit.*, 228-231). Les jéhovistes locaux se sont appropriés les avantages fétichiques de la marchandise en période coloniale. L'achat et la vente des imprimés par les fidèles transgressent des interdictions de la situation coloniale liées à la consommation d'une littérature subversive. L'enseignement missionnaire devient aussi un « instrument d'émancipation » des « indigènes » jéhovistes (Balandier, *sus.cit.*). La constante évocation du Millénium par les thèmes apocalyptiques du « paradis terrestre » et de la « destruction du monde », dans les imprimés, remet en cause la violence et la pauvreté portées par la situation coloniale. La neutralité chrétienne apparaît ensuite comme un codage théâtralisé des problèmes de la société (Braud, 1996, 111-178). Celui-ci participe à une prise en charge des affects de sécurisation des fidèles envers un centre-providence étatique laïc (Draï, 1985), à la suite d'une rhétorique cathartique jéhoviste. Celle-ci se déploie sur deux moments.
- 13 Un apaisement de l'agressivité envers l'État colonial laïc par la neutralité chrétienne vise d'abord à désigner un ennemi symbolique qui est « Babylone la Grande » (*ibid.*, 151-152). Cette entité est constituée de l'Organisation des Nations Unies (ONU) et des États qui lui sont « assujettis » (Watch Tower Bible and Tract society, 1988, 257-258), notamment la France et ses collaborateurs au Cameroun. Le mouvement jéhoviste colonial s'inscrit dans ce cas, dans une dépendance des cultes protestants au sentier du maintien de l'ordre public. Si ces congrégations religieuses rivalisent en vue du « salut des âmes » en partageant des niches socioreligieuses similaires au sud du pays, elles se rejoignent cependant dans une distanciation de l'Union des Populations du Cameroun (UPC), le mouvement nationaliste en pleine guerre d'indépendance (1956-1971). Exprimant

une loyauté envers l'État laïc, il s'agit de se taire pour espérer être reconnu comme un culte à part entière. La violence coloniale laïque de l'administration du « Royaume de Satan » contre le « petit troupeau » jéhoviste procède ensuite d'une décomplexification de la vie politique camerounaise en pleine décolonisation¹⁰. Ce discours simplifie les antagonismes entre les différents groupes composant la société camerounaise à la veille des indépendances. La réinsertion réelle au sein de la communauté nationale est le second moment de cette cathartique jéhoviste. L'appartenance à une communauté imaginée jéhoviste par la neutralité chrétienne manifeste le rejet d'un statut donné par des autorités coloniales hostiles. Il s'en suit la désignation du milieu de vie des fidèles comme le lieu d'attente du Millénium. Par son comportement apolitique, le fidèle jéhoviste se réhabilite en réhabilitant la société coloniale dans laquelle il vit. Ce travail de défiguration de l'ordre colonial donne une portée nationaliste à la neutralité chrétienne qui se voulait avant tout doctrinale. Cette réconciliation s'est d'ailleurs traduite, sous la reconnaissance provisoire du mouvement par l'État postcolonial en 1962, à la suite d'un décret présidentiel approuvant leur existence légale.

I.2. La clôture identitaire jéhoviste de la non-participation sous le monolithisme (1962-1990)

- 14 La période monolithique se caractérise d'abord par la formation d'un défaut d'intégration aux jéhovistes porté par la dissolution du mouvement en 1970. Les fidèles mobiliseront ensuite les registres et les répertoires de la neutralité chrétienne pour faire face à une répression de l'État. Il en résultera un apolitisme-illusion aux enjeux multiples.
- 15 La reconnaissance des Témoins de Jéhovah en mars 1962 correspond à une tentative d'apaisement d'un processus de centralisation du pouvoir au Cameroun. Ce dernier est marqué par des impératifs d'unité nationale et de développement portés par le président Ahmadou Ahidjo. Cette reconnaissance cache cependant une violence d'État dans la construction progressive d'un statut « d'ennemi intérieur » (Belomo, 2009, 51) aux jéhovistes. Ces derniers sont

identifiés à des subversifs par l'État. L'élargissement de la figure de l'ennemi intérieur au jéhoviste procède d'une fabrication coercitive du mythe administratico-politique d'un « complot jehovisto-upéciste » par le régime monolithique (*ibid.*). Le mouvement jéhoviste y est présenté comme un « refuge des ennemis des institutions nationales qui mettent une science subtile à enchevêtrer la subversion et les idées religieuses afin que les esprits médiocres se trouvent dans l'impossibilité de s'y reconnaître... » (Blanchard, *op.cit.*, 176-177). De plus, une identification administrative du jéhovisme aux ethnies Bassa-Bakoko-Bati et par là, à l'UPC en plein maquis, est alimentée par des rumeurs de contact entre ces croyants et l'opposition nationaliste en exil (*ibid.*). C'est dans ce contexte des soupçons d'une « entreprise de subversion téléguidée de l'extérieur » (Id.) opposée à la politique monolithique de l'unité nationale qu'intervient la dissolution officielle de l'organisation jéhoviste en mai 1970.

- 16 Des usages politiques du droit par l'État (Nkot, 2006) permettent de rendre compte de la dissolution des témoins de Jéhovah en 1970. Une abstention administrative (*ibid.*, 22-23) guide la reconnaissance de ce mouvement sous le registre des associations en 1962. La continuité d'un statut sectaire colonial du jéhovisme est en rupture avec la protection constitutionnelle de la liberté de cultes par l'État laïc accordée aux autres religions charismatiques. Le glissement sémantique (*ibid.*, 24) de la nature décrétale de la dissolution perpétue aussi cette politisation du droit. Celle-ci marque une présidentialisation croissante du système politique camerounais, sous une pacification illusoire de la société par une laïcisation portée par cette dissolution (Njoya, *sus.cit.*). Si la présentation hors délai d'une copie de la déclaration de reconnaissance de l'association au préfet du Wouri est présentée comme le motif officiel de cette dissolution, c'est la prédication de la neutralité chrétienne par les Témoins de Jéhovah qui semble motiver en réalité ce décret présidentiel. Contrairement aux églises protestantes encourageant leurs fidèles à l'exercice du vote, les jéhovistes se seraient livrés à la prédication de la non-inscription et de l'abstention respectivement auprès de leurs coreligionnaires et des autres suffragistes à l'occasion des élections politiques de 1965 et 1970, selon un rapport confidentiel datant de janvier 1971 (Blanchard, *sus.cit.*). La coïncidence entre les

terres de mission jéhovistes, les territoires touchés par la guerre d'indépendance et des taux d'abstention élevés à ces élections de 1965 et 1970 en fin de la guerre d'indépendance, ont renforcé cette figure jéhoviste de l'ennemi. Les mesures répressives sont diverses. Elles se sont d'abord manifestées par des intimidations, des brimades et des emprisonnements de 335 jéhovistes locaux en décembre 1970 dans les actuelles régions du Centre et du Sud parallèles aux expulsions des missionnaires étrangers du Cameroun. Ces mesures ont pris aussi la forme d'une confiscation des propriétés du mouvement. Ce sont les bâtiments du Bethel de Douala du quartier Deido, près du lieu-dit « rond-point Deido ». Il s'agit de geler les capacités de diffusion et de production des imprimés dans l'optique de déconstruire une culture matérielle jéhoviste rivale de l'État camerounais. La répression économique retire au jéhovisme local, un charisme de développeur dans un contexte de censure des écrits pour « subversion ».

- 17 Les mobilisations jéhovistes contre la dissolution de leur mouvement puisent dans un millénarisme religieux pour contester. Ce millénarisme qui rentre dans un vaste mouvement social (Zamord, 2014) de contestation du régime monolithique. Celui-ci puise dans un certain nombre de répertoires d'action des entre soi jéhovistes. La prédication de l'abstention auprès des jéhovistes et des autres citoyens mentionnée plus haut précède une tentative de perpétuer la prédication itinérante en cachette. Celle-ci prolonge une organisation clandestine des filières de multiplication des imprimés dans un contexte de censure au Cameroun¹¹. L'exercice d'une citoyenneté différenciée par un certain nombre de pratiques caractérise aussi cette contestation alternative sous le monolithisme (Draï, *op.cit.*, 148). Si elle se manifeste d'abord par un triple refus de payer les impôts, du service militaire et d'une allégeance aux symboles nationaux dont le salut au drapeau et le chant de l'hymne national, cette contestation corporalisée se prolonge ensuite dans un autre ensemble de pratiques culturelles (les refus des transfusions sanguines, de consommer le sang et d'avorter) pour distinguer les jéhovistes des autres citoyens camerounais.
- 18 L'apolitisme jéhoviste au Cameroun peut être qualifié comme un apolitisme-illusion au cours de la période monolithique. La neutralité chrétienne évolue autour d'une allocation étatique d'un statut

juridique au mouvement jéhoviste local, avant et après 1970. Deux significations émergent de l'apolitisme jéhoviste vis-à-vis de la laïcité. Les revendications jéhovistes de neutralité chrétienne visent d'abord le respect de leurs libertés de culte. Le mouvement reconnaît en l'État, l'interlocuteur, l'acteur et surtout le protecteur qui peut lui permettre de conforter son identité religieuse. Le droit à la non-participation électorale est revendiqué comme le signe d'un respect étatique de leurs libertés publiques. L'exhortation étatique violente des fidèles Jéhovistes à exercer leur droit de vote exprime cependant une définition monopolistique de la laïcité au Cameroun. Les intimidations et les persécutions précédant le plébiscite du 20 mai 1972 relatif au passage de l'État fédéral à l'État unitaire illustrent l'échec d'une transaction collusive entre l'État et le mouvement jéhoviste local autour du vote (Annuaire des Témoins de Jéhovah, 1973, 19). L'apolitisme-illusion apparaît enfin comme une modalité de nationalisation du mouvement camerounais. L'étalon jéhoviste de la victimisation (Dericquebourg, 1999) permet d'observer une prépondérance des responsables locaux sur les autres responsables internationaux dans l'organigramme clandestin après 1970. La nationalisation brutale du mouvement permet aux responsables locaux de construire une intégration sous-systémique jéhoviste par l'érection charismatique d'une mémoire locale des persécutions. Celle-ci joue un effet surrégénérateur dans le regroupement des fidèles en des cellules jéhovistes restreintes autour d'un leader local charismatique après 1970 (Blanchard, *sus.cit.*). Cette valorisation hypertrophiée de la foi jéhoviste traduit un isolat identitaire aux relents narcissiques et compensatoires des jéhovistes demeurés « actifs » face aux « persécutions » (Braud, *op.cit.*, 184)¹².

- 19 Une perception subversive de la neutralité chrétienne résume le jéhovisme sous les périodes autoritaires coloniale et monolithique au Cameroun. Le retrait de la politique dépend à cette époque, d'une violence étatique et d'un défaut d'intégration des fidèles jéhovistes. La période de démocratisation au Cameroun révèle cependant des mutations de cette perception subversive de la neutralité chrétienne.

II. La perception de la relégitimation des témoins de Jéhovah dans une activité politique civilisée : vers une individualisation des comportements politiques apolitiques (1990-2019)

- 20 La démocratisation du système politique camerounais a considérablement infléchi les pesanteurs sectaires de la neutralité chrétienne. Le réapprentissage du pluralisme dès 1990 révèle l'établissement d'un quasi concordat entre l'État et le jéhovisme local autour de la neutralité chrétienne (II.1). Celui-ci précède l'émergence d'une religion jéhoviste charismatique. Elle dépend de la mise en place d'une rationalité évaluative dans la neutralité chrétienne (II.2).

II.1. Les ressorts stratégiques de l'érection d'un jéhovisme quasi concordataire pendant la transition démocratique (1990-1996)

- 21 La « neutralité chrétienne » a contribué à la levée de la perception subversive du mouvement jéhoviste au cours de la période de transition démocratique. L'apolitisme jéhoviste a participé à la relégitimation de l'État grâce à deux types de mobilisations au cours de la libéralisation au Cameroun. Une mobilisation non électorale précèdera une autre mobilisation électorale pour comprendre ensuite l'amorce des mutations de l'apolitisme jéhoviste au cours de cette période.
- 22 La transition libérale au Cameroun est un site qui permet d'observer les dynamiques d'une inflexion de la perception subversive du mouvement jéhoviste. Elles relèvent d'abord d'une mobilisation des réseaux internationaux de soutien à sa réhabilitation au Cameroun. Le recours à la reconnaissance des droits de l'Homme de troisième

génération est mobilisé pour annuler la dissolution du mouvement jéhoviste local. La publication d'un rapport du Département d'État américain au sujet des emprisonnements massifs des Témoins de Jéhovah au Cameroun en 1989 est parallèle à un rapprochement de l'organisation jéhoviste de l'ONU la même année au sujet de la protection des droits des minorités et des libertés religieuses. La préséance de ces registres d'intimité de l'action transnationale jéhoviste à travers des contacts personnalisés au sein des États, des organisations non gouvernementales et des organisations internationales, ne saurait occulter des mobilisations locales de réseaux par les filières nationale et internationale en faveur de la restitution des libertés d'association à ce mouvement au Cameroun. Structurées par l'adoption des lois libérales au cours de la session dite « des libertés » entre novembre et décembre 1990, ces mobilisations passent par la constitution d'une plate-forme officielle sur laquelle les responsables locaux et internationaux échangent avec les autorités camerounaises. Le maintien d'un régime d'autorisation des cultes par la loi n° 90/53 du 19 décembre 1990 structure ces négociations discrètes. Il s'agit de maintenir ces contacts secrets afin de préserver à ces acteurs, la capacité à se défilier en cas d'échec des négociations. Une morale du don-échange s'opère entre les protagonistes étatiques et jéhovistes. Les jéhovistes s'engagent à mettre en sourdine leurs revendications bruyantes autour du refus du vote, sous réserve d'une autorisation étatique à pratiquer leur prédication itinérante mal perçue par des prélats catholiques favorables aux groupes d'opposition au cours de cette période (Tièmeni Sigankwe, 2019, 19-20). La remise en circulation des imprimés parallèle à la reprise du paiement des impôts par les Témoins de Jéhovah suit le même ordre d'idées. C'est cependant sur la scène électorale que se joue la relégitimation symbolique du jéhovisme camerounais en 1992.

- 23 La neutralité chrétienne est capitalisée électoralement par les tactiques jéhovistes de réhabilitation de leur mouvement au cours de la transition. L'ancrage périphérique de la prédication jéhoviste abstentionniste est instrumentalisé par des élites gouvernementales du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC) pour affaiblir les niches politico-électorales des partis d'opposition dans leurs fiefs urbains et régionaux du Littoral au cours des scrutins

législatifs et présidentiels de mars et d'octobre 1992. Les régions de l'ouest (Nord-Ouest : 80,28 % ; Sud-Ouest : 45,15 % ; Littoral : 46 % ; Ouest : 56,96 %) sont marquées par une géopolitique de l'abstention en mars 1992 (48,42 %). Celle-ci est doublement causée par des politiques de l'austérité liées à un ajustement des planteurs de café arabica et aux mots d'ordre de boycott de l'Alliance pour le Redressement du Cameroun par la Conférence Nationale Souveraine (ARC-CNS). La prédication abstentionniste jéhoviste est mobilisée dans les fiefs jéhovistes du Mungo (63,15 %) et du Wouri (64,07 %) pour affaiblir électoralement le niveau d'un vote communautaire Bassa-Bakoko acquis à l'UPC face au RDPC, en absence des partis de l'ARC-CNS en lice. Si l'UPC y conquiert 10 de ses 18 sièges au niveau national (55,55 %), les 31,96 % accordés à ce parti dans le Wouri témoignent d'une triple fragilisation de son électorat à la suite d'une conjugaison des logiques abstentionnistes urbaines alimentées respectivement par la campagne « Pieds Morts » et la prédication jéhoviste dans ce département. Cette prédication abstentionniste contraint d'abord l'UPC légale à construire une coalition implicite avec le RDPC autour de la participation aux élections. Il est question de préserver ses appuis électoraux face à une opposition radicale abstentionniste ascendante à Douala. Cette prédication abstentionniste capte également les calculs abstentionnistes de l'ARC-CNS dans le Littoral. Elle y déconstruit le sens donné à l'abstention. La prédication démonopolise le labelling apposé par l'opposition radicale, afin de la remobiliser contre elle au cours de l'élection mobilisatrice présidentielle d'octobre de la même année. Cet usage tactique de la prédication jéhoviste se reproduit en octobre 1992 pour affaiblir les niches du Social Democratic Front (SDF), parti leader de l'opposition radicale dans le Littoral. Il s'agit pour la coalition autour du président Biya (RDPC) de capitaliser une forte participation au niveau national (71,87 %), tout en bénéficiant d'une déperdition urbaine des voix des oppositions grâce aux bulles abstentionnistes que la prédication jéhoviste participera à renforcer dans le Wouri (57 %). La géographie locale des résultats y révèle un vote Fru Ndi (SDF) dominant (68,68 % pour 166 027 voix). Il est cependant fortement affecté par des logiques abstentionnistes urbaines par rapport à un vote Biya en reflux (15,10 % pour 36 467 voix) à Douala. On peut y voir au-delà des effets structurels de la démobilisation électorale en ville, un apport de la prédication

jéhoviste. Celle-ci a prolongé un effet de nuisance abstentionniste souhaité par le pouvoir central à Douala où les oppositions sont ancrées depuis 1990. Il faudrait maintenant interroger les gratifications de ces mobilisations.

- 24 Le décret présidentiel du 3 février 1993 portant sur l'octroi du statut d'association aux Témoins de Jéhovah (Blanchard, *op.cit.*, 146) achève un processus de standardisation du mouvement local aux normes du jéhovisme international engagée au début des années 1990. Le mouvement jéhoviste dépend désormais du régime des libertés de culte, aux termes de l'article 5 alinéa 2 de la loi n° 90/53 du 19 décembre 1990. Ce décret consiste d'abord en un processus de destigmatisation du mouvement par un étiquetage légaliste (*ibid.*). Cette normalisation qui a entraîné un retour massif d'anciens membres au sein du mouvement, l'a également héroïsé aux yeux des fidèles et du public. Les conjonctures de crise au cours de la libéralisation politique ont réactivé l'alarme chiliastique. Ce décret présidentiel interprété est présenté comme un signe de « la fin des temps » : les jéhovistes camerounais ont traversé la « grande épreuve » sans se compromettre par les « engagements politiques » du vote. La culture matérielle a favorisé l'intégration sociétale des fidèles jéhovistes, en le faisant accepter comme un culte à part entière. L'inauguration du Bethel de Bonaberi à Douala en 1995 exprime en effet cette intégration symbolique des jéhovistes. Elle fait la catharsis de la confiscation des locaux du Bethel de Deido intervenu 23 ans plus tôt en 1970. Cette inauguration atteste territorialement une matérialisation immobilière du jéhovisme local à la suite du décret présidentiel de 1993. Le caractère fétichique porté aux infrastructures jéhovistes par les populations et par les jéhovistes eux-mêmes, a contribué à crédibiliser les fidèles. Une augmentation des études bibliques à domicile exprime cette levée d'une perception subversive du jéhovisme camerounais (*ibid.*, 136).

II.2. L'émergence d'une religion charismatique jéhoviste sous une rationalité évaluative dans la neutralité chrétienne (1996-2019)

- 25 L'érection d'un jéhovisme charismatique après 1993 dépend d'abord d'une normalisation du régime de la laïcité par l'alinéa 2 de l'article 1 de la loi n° 96-06 du 18 janvier 1996 portant révision de la Constitution du 2 juin 1972. En énonçant que « la République du Cameroun est une, indivisible, laïque, démocratique » à son préambule, cet alinéa rompt avec le discours appendiciel de la Constitution de 1972. Il traitait de « l'attachement aux libertés fondamentales inscrites dans la déclaration universelle des droits de l'Homme, la charte des nations unies et les conventions internationales y relatives et dûment ratifiées » (Njoya, *op.cit.*, 394-399). L'enjeu est performatif : l'énonciation constitutionnelle de la laïcité par l'État légitime sa neutralité, et par là, la pluralité des croyances, dont le jéhovisme. Elle consolide l'ordre unitaire dans le sens d'une pacification sociale après 1990.
- 26 Des affaires autour de l'apolitisme du mouvement jéhoviste international informent ensuite des dynamiques locales de la neutralité chrétienne au Cameroun. Un texte paru dans la rubrique des « questions des lecteurs » de *la Tour de Garde* du 1^{er} novembre 1999, redéfinit la question du droit de vote pour le Témoin de Jéhovah. Sa participation aux élections relève désormais d'une « décision basée sur sa conscience éduquée par la Bible » (Zion's Watch Tower, 1999, 28-29). Autrement dit, le droit de vote du fidèle est devenu une « question personnelle » : il dépend de ses rapports « entre lui et son Créateur ». Cette inflexion doctrinale est une « épreuve » au référentiel doctrinal rigide de la neutralité chrétienne : elle fait passer l'abstention du statut du devoir à celui du droit pour les jéhovistes. *La Tour de Garde* du 1^{er} novembre 1999 ne laisse cependant aucun doute sur la capacité du Collège Central à conserver l'orientation des définitions locales de la non-participation. La publication de ce texte dans la langue anglaise charismatique du mouvement est une mobilisation conservatrice d'unification du marché linguistique de la neutralité chrétienne. Cet imprimé définit

un espace discursif de domination de Brooklyn sur les filiales nationales. La Tour de Garde du 1^{er} novembre 1999 atténue également la caractériologie jéhoviste satanique des gouvernements (Draï, *op.cit.*). On y insiste davantage sur les « signes de la fin des temps » au détriment des dates dans l'eschatologie jéhoviste contemporaine.

- 27 L'affaire de l'association des Témoins de Jéhovah au département de l'information de l'ONU entre février 1992 et octobre 2001, éprouve le caractère rigide de la neutralité chrétienne, à la suite des opportunités libérales de la protection des minorités par la fin de la guerre froide. Les dirigeants jéhovistes ont sollicité une intégration comme une organisation non gouvernementale auprès du département d'information en 1989. Cette demande introduite en 1991 par la société Watch Tower sera acceptée en 1992. Elle inaugure un partenariat de 10 ans avec l'ONU pour un mouvement jéhoviste bénéficiant d'un statut non consultatif. Leurs engagements en son sein ont muté pendant cette période de collaboration. Les leaders jéhovistes ont d'abord prétexté un accès à la bibliothèque des Nations Unies pour publier des informations relatives à l'organisation qu'ils avaient satanisé dans leurs écrits. Ils ont sollicité, par la suite, la défense des libertés de religion et des droits de l'Homme en 1997 jusqu'à la rupture de ce partenariat en 2001. Une sociologie pragmatique des scandales (De Blic et Lemieux, 2005) fait dépendre la rupture de ce partenariat de la révélation de l'affiliation du mouvement jéhoviste par le journal britannique *The Guardian* en octobre 2001. Le scandale causé par cette publication provoqua un émoi au sein du grand public et des fidèles jéhovistes, en réaction aux discours apolitiques et tranchés vis-à-vis de l'ONU dans les écrits de la Watch Tower. La dissociation du mouvement jéhoviste international de l'ONU le 15 octobre 2001 transforma ce scandale en une affaire. De nombreuses demandes d'explication ont émané auprès de l'ONU et du Collège Central. Ces derniers ont choisi de resectoriser la crise de sa neutralité chrétienne charismatique affectée au cours de cette affaire par deux types de discours. Le changement éventuel du statut des organisations non gouvernementales consultatives suite à une coopération renforcée avec l'ONU a été opposé au grand public par le Collège Central. Les Nations Unies publient le 4 mars 2004, un courrier sur leur site

internet relatant les faits pour répondre aux sollicitations du public et des fidèles. Le Collège Central a réagi à cette action onusienne, en faisant lire une lettre-circulaire à ses différentes filiales pour « expliquer » aux fidèles, leurs rapports avec l'organisation internationale. Il s'agissait de renforcer une complicité au sein de leur entre soi jéhoviste transnational, en discréditant les journalistes et les frères « délateurs » de cette participation « apolitique » dans cette circulaire¹³.

- 28 Des logiques d'intégration des jéhovistes camerounais sont au cœur de la reconstruction locale de la neutralité chrétienne. Elles prennent d'abord la forme d'une intégration résidentielle. Le mouvement jéhoviste camerounais a bénéficié d'un « programme d'aide aux pays aux ressources limitées » à hauteur de 2 700 millions de FCFA en novembre 1999 (Blanchard, *sus.cit.*). L'enjeu est celui de l'uniformisation des lieux de culte camerounais aux standards internationaux, dont la taille des édifices. Le caractère local de la main-d'œuvre, des matériaux (les parpaings et le crépi) et des procédés est privilégié pour ancrer encore plus à la ville les Salles du Royaume d'un jéhovisme camerounais fortement urbanisé. L'homogénéité résidentielle des fidèles autour des lieux de culte traduit une production de soutiens actifs et passifs au système politique camerounais, à la suite d'une appartenance progressive des jéhovistes à la classe moyenne. L'intégration religieuse qui lui est corolaire dans la production de soutiens au régime de Yaoundé, participe aussi à « une subjectivation polémique » (Warnier et Bayart, *sus.cit.*) des Témoins de Jéhovah. Ils s'affirment comme des sujets de l'État par une protection des lieux de culte et à un contrôle disciplinaire (Blanchard, *sus.cit.*).
- 29 L'affaire Boyom Ezéchiél prolonge cette intégration religieuse jéhoviste au Cameroun par un magistère tribunitien de la parole. Cette affaire a émergé à la suite de l'exclusion de cet élève-maître de l'ENIEG bilingue de la ville de Bangangté par la décision ministérielle n° 759/12/MINESEC/SEESEC du 30 octobre 2012. Boyom Ezéchiél est accusé d'avoir refusé de chanter l'hymne national le 6 mars 2012. Ce comportement est jugé comme « incompatible » avec l'exercice laïc de la fonction d'instituteur, selon le procès-verbal du conseil de discipline de cette école normale des instituteurs. Le mouvement jéhoviste local a réagi à cet événement en alertant les « médias

nationaux et internationaux » dans une sortie épistolaire adressée au président de la République en 2013. Franklin Mowha, président du mouvement au Cameroun, a en effet développé une rhétorique tribunitienne d'une atteinte aux droits de l'Homme dans cette correspondance. Elle présente l'exclusion de Boyom Ezéchiel comme une double violation des libertés de culte énoncées par le préambule de la Constitution camerounaise et les différentes chartes internationales ratifiées par le Cameroun à ce sujet (la Charte des Nations Unies et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme)¹⁴. Cet argumentaire juridique se perpétue par l'énonciation d'une violation du décret présidentiel du 3 février 1993 octroyant le statut d'association religieuse au mouvement jéhoviste au Cameroun. La lettre associe aussi à ce discours, l'exclusion « officieuse » de Ndingue Marie-Noëlle datant du 21 janvier 2013. Franklin Mowha conclut en sollicitant une « prompte réaction » du chef de l'État en vue de la réintégration des élèves jéhovistes ; il précise avant tout la bonne foi des élèves en présentant les documents attestant de la régularité du paiement de leurs différents frais d'études. Si cette lettre a eu un écho favorable auprès du président de la République à travers la réintégration des élèves exclus, cette prise de parole relève d'abord d'une politisation de la neutralité chrétienne. Elle est liée à l'instrumentalisation d'un recours présidentiel pour dépasser les options judiciaires et administratives de recours. C'est l'usage de la lettre qui enracine encore plus cette politisation de la neutralité chrétienne. La technologie épistolaire est en effet prise par les rhétoriques de contestation dans l'espace public camerounais. Cette politisation se prolonge également dans une mobilisation protestataire de l'habitus juridique. Le recours à une symbolique des titres à la suite de la mention du « président de la FFCI » dans la signature de la lettre, illustre la reproduction de cet habitus.

30 Ces dynamiques évaluatives observées plus haut dans la neutralité chrétienne révèlent d'abord des tensions entre le jéhovisme international et son pendant local, à la suite des techniques de contrôle des fidèles camerounais par le Collège Central. Une double logique de centralisation du management de la filiale locale fait d'abord dépendre ces fidèles de Brooklyn dans leurs relations avec les autorités camerounaises. Elle se prolonge ensuite dans la gestion de sa productivité. Le jéhovisme local qui coordonne l'activité des

Témoins de Jéhovah du Cameroun, de la Guinée équatoriale et du Gabon étend aussi sa distribution des imprimés produits vers d'autres pays d'Afrique (site officiel des Témoins de Jéhovah, 2019-b). Garder le contrôle de la filiale productive camerounaise est capital pour la géopolitique jéhoviste africaine et mondiale : les enjeux sont ceux de la consolidation et de l'extension des réseaux de fidélisation francophones du mouvement en Afrique centrale et, dans une moindre mesure, en Afrique de l'Ouest. La reconnaissance légale du jéhovisme au Cameroun en 1993 poursuit ce travail de standardisation des passions politiques des fidèles camerounais par la centralisation de la formation. Ce sont les anciens, les futurs dirigeants locaux qui prolongent leur formation dans des écoles spécialisées à l'étranger, après un cursus local au sein de l'École du Ministère Théocratique¹⁵. L'enjeu est celui de la décharismatisation de l'autorité politique des hommes âgés issus de la période clandestine du jéhovisme local au profit du mouvement international. La circulation des surveillants itinérants et des autres missionnaires dans les Salles du Royaume camerounaises rappelle aussi le message de la « discipline théocratique ». La transmission des instructions et des directives de Brooklyn au cours de ces missions de contrôle plus ou moins ponctuelles vise à maintenir à son avantage, les liens psychiques de la communauté jéhoviste imaginée.

- 31 Le déplacement du poids géopolitique du jéhovisme local vers Yaoundé inaugure d'abord des tensions locales autour de la neutralité chrétienne. L'augmentation du nombre de fidèles (40 % des fidèles au niveau national) dans cette ville au détriment de Douala (55 % des fidèles au niveau national) n'est pas étrangère à son rapprochement stratégique avec le régime analysé plus haut (Annuaire des témoins de Jéhovah, 2007). Le renouvellement du leadership masculin jéhoviste entretient également ces tensions locales. La possession d'un capital culturel important par des nouveaux leaders rompt avec une logique charismatique des « martyrs » du monolithisme. Ce nouveau masculin rejaillit surtout dans les relations aux minorités du jéhovisme local. La minorisation des femmes interpelle d'abord la construction d'une neutralité chrétienne au visage masculin. Les prescriptions doctrinales de l'obéissance de la femme au mari se combinent à sa faible scolarisation dans l'implantation masculine du mouvement local. L'accès des femmes au salariat à la suite d'une

progression de leur scolarisation participe cependant à une réappropriation féminine contemporaine de neutralité chrétienne. Les tensions intergénérationnelles structurent enfin le jéhovisme camerounais. Les adultes mobilisent la socialisation politique initiale et secondaire de la famille et de la congrégation pour prévenir une sortie des jeunes Témoins de Jéhovah de la neutralité chrétienne, à la suite de leur soumission à d'autres cadres de socialisation dont l'école laïque. L'intégration sociale et la socialisation politique secondaire sur internet (Couchouren-Gurung, *op.cit.*) à travers les foras de discussion sur l'actualité camerounaise peuvent cependant jouer sur les jéhovistes « refroidis » et « exclus » au détriment des croyants « actifs »¹⁶. Ces tensions interpellent la question de la mémoire et de la contre-démocratie dans les significations contemporaines du jéhovisme local au Cameroun.

- 32 Les enjeux mémoriels du jéhovisme local structurent d'abord une neutralité chrétienne dans ses relations au mouvement international. Le déni du caractère réactionnaire de la neutralité chrétienne avant 1970, rencontre un autre déni lié à une absence d'informations à fournir pour expliquer les réhabilitations du mouvement en 1962 et en 1993. Cette amnésie feinte intériorise un sentiment de continuité temporelle de la neutralité chrétienne au Cameroun. Elle apparaît comme une fidélité idéologique au passé apolitique local et international par la suite. Les imprimés participent aussi à cette prise en charge de la mémoire jéhoviste locale par le mouvement international. On y restitue plus ou moins fidèlement des « faits d'armes » apolitiques (le nombre des détenus, les lieux des persécutions) pour construire un rapport positif local à la définition de la neutralité chrétienne du Collège Central. Le mémorable local est dominé par une conception traumatique de cet apolitisme par les « survivants » des persécutions étatiques. L'exaltation de soi de ces survivants met l'emphasis sur la transmission des souvenirs. Elle tranche avec la volonté de construire une conviction ferme de la neutralité par le souvenir des autres fidèles nés après les persécutions. Une masculinité de la mémoire du jéhovisme local s'affirme en outre par l'omniprésence des hommes dans les récits jéhovistes des persécutions et dans les archives publiques. Cette virilisation du champ du mémorable jéhoviste se condense autour des questions électorales perçues comme des activités des adultes. D'où

une autocensure des discours féminins et jeunes sur la neutralité chrétienne. Un octroi d'une mémoire masculine et adulte par défaut entraîne des actes d'adhésion doxique à ce mémorable¹⁷. Il en découle une renégociation des identités jéhovistes jeune et féminine autour d'un enjeu de reconnaissance. Si la reconnaissance par le groupe vise une nécessité de rendre compte de « l'être là » des femmes et des jeunes sociologiquement majoritaires dans le mouvement, la reconnaissance administrative est aussi une réappropriation mnésique de l'État laïc comme le lieu de l'exercice de leurs libertés de culte.

- 33 La tentation contre-démocratique de la neutralité chrétienne s'insère parmi tant d'autres modalités de désengagement vis-à-vis de la démocratie représentative par un attrait pour « la politique négative ». Ce « défaut d'appréhension globale des problèmes liés à l'organisation d'un monde commun » (Rosanvallon, 2001, 27-28) explicite les tentatives jéhovistes d'apprivoisement et de rabaissement du pouvoir politique par la neutralité chrétienne. Ce retrait feint de la scène politique libère la parole politique dans des espaces privés par une capacité à dire « non ». La prédication itinérante, la consommation engagée ou encore la distance entretenue vis-à-vis des emblèmes nationaux disent avant tout non à une vision laïque de la politique au Cameroun. Une dissonance cognitive (Festinger et al, 1993) permet de rendre le contrôle symbolique de la communauté jéhoviste par la neutralité chrétienne. Les orientations doctrinales jéhovistes structurent sur les attitudes politiques du fidèle. Son conformisme à ces exigences doctrinales apparaît comme une « solution » entre l'angoisse causée par une éventuelle exclusion du mouvement pour le non-respect de la neutralité chrétienne et son impuissance à remédier à cette situation (Braud, *op.cit.*, 201). La formalisation du fidèle à la neutralité chrétienne contemporaine révèle des asymétries de pouvoir entre les intérêts communautaires et personnels dans cette action collective apolitique. En demeurant Témoin de Jéhovah et en acceptant librement les dogmes de la « neutralité chrétienne », le croyant assure la survie individuelle et collective du mouvement au Cameroun.

Conclusion : vers une consolidation d'une religion charismatique au Cameroun ?

- 34 Une rapide analyse de la neutralité chrétienne des Témoins de Jéhovah au Cameroun permet de dégager différentes perceptions subversives et civilisées de ce système d'attitudes apolitiques entre 1938 et 2019. L'apolitisme des Témoins de Jéhovah bien qu'ayant une connotation anti démocratique, est un comportement consenti par les fidèles relevant de la volonté de survie de ce mouvement. Cette triple dynamique de survie institutionnelle, individuelle et symbolique repose donc sur les réévaluations de ses rapports avec un État camerounais autour de ses modalités du vécu de la laïcité. En dépit de ses limites liées à une absence de comparaisons de ce système d'attitudes dans d'autres pays francophones, l'analyse des perceptions de la neutralité chrétienne informe sur les limites de ses prétentions à la pacification laïque de la société. Elle ouvre la voie à une confirmation du statut charismatique du jéhovisme camerounais.

BIBLIOGRAPHIE

- Balandier G. (1953), « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, Presses universitaires de France, p. 41-65.
- Belomo Essono P. C. (2009), « Sécurité et ordre politique au Cameroun : entre dynamiques internes et connexions internationales » *Revue Africaine des Relations Internationales*, vol. 12, n° 1 & 2, p. 39-80.
- Blanchard A. (2008), *Les témoins de Jéhovah par leurs imprimés*, Yaoundé, Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale.
- de Blic D. et Lemieux C. (2005), « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix*, vol. 3, n° 71, De Boeck Supérieur, p. 9-38.
- Braud P. (1996), *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Couchouron-Gurung C. (2011), *Les Témoins de Jéhovah en France. Sociologie d'une controverse*, Paris, L'Harmattan.
- Dericquebourg R. (1999), « Témoins de Jéhovah : vers une sortie de la logique sectaire », dans Champion F. et Cohen M. (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil,

p. 105-125.

Dott D. (2008), *Les Témoins de Jéhovah-Théocratie apocalyptique*, Biarritz, Atlantica-Séguier, 2009.

Draï R. (1985), « Science politique et psychanalyse » dans Grawitz M. et Leca J. (dir), *Traité de science politique, tome 3 l'action politique*, Paris, Presses universitaires de France, p. 141-163.

Festinger L., Riecken H.W. et Schachter S. (1993), *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, Paris, Presses universitaires de France.

Issekin Y. (2013-a), entretien privé avec un homme âgé ancien Témoin de Jéhovah, 15 mai.

Issekin Y. (2013-b), entretien privé avec un homme âgé Témoin de Jéhovah, 15 mai.

Issekin Y. (2014-a), entretien privé avec un jeune homme Témoin de Jéhovah, 20 août.

Issekin Y. (2014-b), entretien privé avec une jeune femme Témoin de Jéhovah, 22 août.

Lasseur M. (2010), « Islam et christianisme en mouvement : mobilités géographiques et changements religieux au Cameroun », *Espace populations sociétés*, n° 2-3, disponible sur : <http://eps.revues.org/4079>.

Lemieux C. (2018), *La sociologie pragmatique*, Paris, La Découverte.

Merton R. (1967), *Theoretical Sociology*, New York, The Free Press.

Ngongo L.-P. (1982), *L'Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala.

Njoya J. (2005), *Unité nationale et mutations politiques : essai sur la régulation symbolique et conservatrice du système politique camerounais (1982-2000)*, Thèse d'État en science politique, Université de Yaoundé II.

Nkot F., (2006), « Usages politiques du droit de la presse au Cameroun. Notes de sociologie politique du droit », *Polis*, vol. 13, n° 1-2, p. 13-27.

Noiriel G. (2008), *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte.

Rosanvallon P. (2006), *La contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil.

de Rosny É. (2004), « Étude panoramique des nouveaux mouvements religieux et philosophiques à Douala (Cameroun) », dans Séraphin G. (dir), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, p. 89-169.

Site officiel des Témoins de Jéhovah (2019-a), *Les témoins de Jéhovah aux 4 coins du monde : Cameroun*, disponible sur : <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/aux>

[-4-coins-du-monde/CM/](#), consulté le 12/10/2019.

Site officiel des Témoins de Jéhovah (2019-b), *Béthels : infos et visites. Cameroun*, disponible sur : <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/sieges-nationaux/cameroun/>, consulté le 12/10/2019.

Tièmeni Sigankwe, (2019) « Introduction au thème. Étude géopolitique du religieux au Cameroun : une urgence heuristique », *Revue Internationale des Sciences Humaines et Sociales (RIHS)*, vol. 8, n° 8, p. 11-37.

Warnier J.-P. et Bayart J.-F. (2004), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, CERI, Karthala.

Watch Tower Bible and Tract society (1993), *Les Témoins de Jéhovah : Prédicateurs du Royaume de Dieu*.

Watch Tower Bible and Tract society (2008), « *Gardez-vous dans l'Amour de Dieu* ».

Watch Tower Bible & Tract Society (2013), *Annuaire des Témoins de Jéhovah*.

Watch Tower Bible & Tract Society (1973), *Annuaire des Témoins de Jéhovah*.

Zamord C. (2014), « Les Témoins de Jéhovah : un mouvement religieux aux caractéristiques d'un mouvement social », *Études caribéennes*, n° 29, 15/12/2014, disponible sur : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/7154>, consulté le 12/10/2019.

Zion's Watch Tower, December 1882.

Zion's Watch Tower, November 1999.

NOTES

1 Cette prédication comportait le recours à la radio et au cinéma. Les colporteurs et les pèlerins sont des groupes de personnes chargés de l'approvisionnement des imprimés dans cette extension mondiale.

2 Ce nom est extrait du texte d'Isaïe 43, 10-12.

3 Les alarmes de 1925 et de 1975 sont par exemple caractérisées par le caractère central de leur émission et de leur diffusion.

4 Il existait pendant la Première Guerre mondiale, un conflit au sein des Étudiants de la Bible à la suite de l'engagement des États-Unis dans la guerre. Les « Stands Fasters » priaient pour la victoire des forces alliées quand les autres Étudiants soutenus par Rutherford appelaient à la neutralité. C'est cet appel à la neutralité qui conduira ce dernier et ses associés en prison pour ces écrits séditionnels.

5 Ainsi, « nous sommes des étrangers et des pèlerins et non des citoyens de ce pays, et devrions réclamer et utiliser seulement des faveurs telles que celles accordées aux étrangers. Si nous sommes entièrement consacrés à Dieu, nous n'avons ni de temps ni d'influence à consacrer à la politique. Si nous voyons clairement que les gouvernements actuels sont ceux du " prince de ce monde " et doivent tous être brisés et laisser la place au Royaume de Dieu pour lequel nous prions : " Que ton règne vienne ", alors nous n'aurons plus envie d'être mêlés à eux en aucune façon. Le " petit troupeau " est si petit et insignifiant de toute façon que leur vote ne ferait pas pencher la balance. Laissez le monde gérer son propre gouvernement tandis que nous attendons le nôtre ». (*ibid.*)

6 L'Afrique comporte environ 16 % des proclamateurs mondiaux des Témoins de Jéhovah.

7 Douala et Yaoundé cumulent plus de 300 congrégations sur les 486 congrégations existantes au Cameroun.

8 Il s'agit d'une forme créolisée de la langue anglaise utilisée pour le commerce aux territoires d'Afrique de l'Ouest.

9 Soit dans les actuelles République Démocratique du Congo et Zambie.

10 Tirée de Matthieu 25, 31-46, une parabole de Jésus décrit la division de l'humanité en deux groupes. Les boucs à la gauche reçoivent leurs châtiments comme prix de leur méchanceté où les brebis à droite sont récompensées. Les jéhovistes s'identifient au petit troupeau tout en diabolisant l'administration.

11 « Mon père dactylographiait les imprimés qu'il recevait en cachette quand Ahidjo avait dissous notre filiale. Il les acheminait en les cachant dans des documents de l'UNC (ancien parti unique au Cameroun) pour ne pas se faire prendre » (Issekin, 2013-a).

12 « Notre foi en Jéhovah était notre seul refuge. Papa prenait soin d'étudier la bible avec nous en compagnie d'autres frères quand j'étais enfant. Il nous interdisait strictement d'en parler, surtout à nos amis » (Issekin, 2013-b).

13 Notamment les membres de l'association La Vraie Foi Les Témoins de Jéhovah (LVTFJ). Créée en Roumanie en 1992, elle reproche à la société Watch Tower de Brooklyn de faire « l'œuvre du diable » en se rapprochant des gouvernements humains (Couchouron-Gurung, *op.cit.*).

14 Il faut noter que le recours à la pratique épistolaire n'est pas un cas unique au jéhovisme camerounais. On peut signaler déjà en 1933, une

missive envoyée aux responsables du régime du III^e Reich en Allemagne à propos des persécutions subies par les témoins allemands.

15 Ces écoles et instituts de formation (l'école du ministère du royaume, l'école biblique de Galaad, l'école de formation ministérielle, l'école pour les pionniers) servent à l'encadrement des serviteurs appelés à des tâches spécifiques des ministères, des missions, et des stratégies de la guerre théocratique.

16 « La LVTFJ n'est pas encore présente au Cameroun, malgré qu'il y ait des " refroidis " et des " exclus " qui nous calomnient. Si on retrouve des apostats comme ceux-là qui nous calomnient sur internet dans nos rangs, nous les exclurons ! » (Issekin, 2014-a).

17 Une jeune femme Témoin de Jéhovah s'exprimant ainsi à propos de l'arrivée du mouvement et des persécutions au Cameroun, déclare qu'elle sait « juste que les témoins de Jéhovah ont été persécuté jusqu'à une époque récente », « ainsi... renseignez-vous sur le site jw.org » (Issekin, 2014-b).

RÉSUMÉS

Français

Cette contribution vise à interroger les significations des itinéraires de la neutralité chrétienne du mouvement jéhoviste au Cameroun face à un État ouvertement laïc entre 1938, année de son implantation et 2019, année de la fin de l'étude. Le contexte camerounais colonial et postcolonial correspond en effet aux configurations d'une « co-manipulation » « de la religion par l'État et des structures étatiques » (Njoya, 2006) dans la régulation symbolique du système politique. La structuration d'un quasi concordat entre l'État et les religions dans le vécu local de la laïcité conduit à une hiérarchisation charismatique des cultes au Cameroun par une dialectique étatique de classement et de déclassement des confessions religieuses. C'est dans ces configurations qu'émerge la « neutralité chrétienne » dans une remise en question de cette régulation quasi concordataire des religions au Cameroun. Cette neutralité chrétienne se définit en effet, comme un retrait volontaire des Témoins de Jéhovah des « affaires politiques des nations du monde actuel » (Zion's Watch Tower, 1882, 8). Elle regroupe un ensemble d'attitudes et de comportements politiques dépendant d'un apolitisme religieux. Celui-ci va du refus de l'allégeance aux emblèmes nationaux (drapeau, hymne national, etc.) à l'abstention lors des scrutins électoraux. La neutralité chrétienne ou apolitisme jéhoviste apparaît transversale aux phases alternées de dissolution et de reconnaissance de ce mouvement messianique par l'État au Cameroun (Blanchard, 2008). Quelles sont les différentes perceptions de la neutralité

chrétienne au Cameroun ? À l'aide de l'approche socio-historique (Noiriel, 2008) et de la sociologie pragmatique (Lemieux, 2018), nous avons identifié deux grandes perceptions dans les trajectoires de la neutralité chrétienne au Cameroun. Une perception subversive de l'apolitisme jéhoviste sera d'abord dominante au cours des périodes coloniale et monopartisane. Elle précédera une autre perception liée à la relégitimation de la neutralité chrétienne au cours de la période de démocratisation du système politique camerounais. Il ressort de cette analyse que la neutralité chrétienne au Cameroun est un comportement consenti individuellement et collectivement par les Témoins de Jéhovah en vue de la survie de ce mouvement dans un contexte laïc hostile.

English

This contribution aims to question the meanings of the Christian neutrality routes of the youth movement in Cameroon in the face of an openly secular state between 1938, the year in which it was established, and 2019, the year in which the study ended. The Cameroonian colonial and postcolonial context corresponds to the configurations of a "co-manipulation" of religion by the State and State structures" (Njoya, 2006) in the symbolic regulation of the political system. The structuring of a quasi concordat between the State and religions in the local experience of secularism leads to a charismatic hierarchy of religions in Cameroon through a state dialectic of classification and downgrading of religious confessions. It is in these configurations that "Christian neutrality" emerges in a questioning of this quasi concordant regulation of religions in Cameroon. This Christian neutrality is defined as a voluntary withdrawal by Jehovah's Witnesses from the "political affairs of the nations of the world today" (Zions Watch Tower, 1882, p. 8). It includes a set of political attitudes and behaviours that depend on religious apolitism. This ranges from denying allegiance to national emblems (flag, national anthem, etc.) to abstaining from voting in elections. Christian neutrality or jehovist apolitism appears to be transversal to the alternate phases of dissolution and recognition of this messianic movement by the State in Cameroon (Blanchard, 2008). What are the different perceptions of Christian neutrality in Cameroon? Using the socio-historical approach (Noiriel, 2008) and pragmatic sociology (Lemieux, 2018), we have identified two main perceptions in the trajectories of Christian neutrality in Cameroon. A subversive perception of jehovist apolitism was first dominant during the colonial and single-party periods. It will precede another perception related to the relegitization of Christian neutrality during the period of democratization of the Cameroonian political system. This analysis shows that Christian neutrality in Cameroon is a behaviour agreed individually and collectively by Jehovah's Witnesses with a view to the survival of this movement in a hostile secular context.

Christian neutrality, survival, Jehovah's Witnesses, perceptions, politics

INDEX

Mots-clés

neutralité chrétienne, survie, Témoins de Jéhovah, perceptions, politique

AUTEUR

Yvan Issekin

Yvan Issekin est docteur en Science politique de l'Université de Yaoundé 2. Il est titulaire d'un Master en Science politique obtenu de la même université. Ses travaux portent sur la sociologie politique des religions, la géopolitique locale, la sociologie électorale, les politiques symboliques, la gouvernance du sport et l'épistémologie.

IDREF : <https://www.idref.fr/283549785>

La laïcité au Cameroun : pratiques religieuses et rapport(s) au travail dans les services publics

Salifou Ndam

DOI : 10.35562/rif.1290

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

I. Services publics camerounais et pratiques religieuses : écarts entre norme et faits

I.1. De la disposition légale et réglementaire

I.2. Laïcité et liberté de culte dans les services publics camerounais : deux notions différentes

I.3. La production des faits religieux dans les services publics

II. Les pratiques religieuses dans les services publics : la construction des identités spécifiques

II.1. Construction de l'identité religieuse et des réseaux religieux

II.1.1. Construction de l'identité religieuse

II.1.2. Construction des réseaux religieux

II.2. Le service public comme espace de propagande religieuse

III. Le rôle social des pratiques religieuses dans les services publics

III.1. Conciliation et partage des subjectivités au travail

III.2. Les pratiques religieuses dans les services publics camerounais : éléments de contrôle des agents publics et des usagers

IV. Conséquences des pratiques religieuses dans les services publics camerounais

IV.1. La diversion du temps réel de travail

IV.2. L'amplification de la tolérance partisane dans les services publics

IV.3. Des conflits manifestes et ouverts

Conclusion

TEXTE

- 1 La Constitution du Cameroun garantit la liberté de culte. Dans le but de garantir l'impartialité de l'offre et de la demande des services publics, la laïcité est reconnue comme une exigence fondamentale, puisque les individus de confessions religieuses différentes

interagissent et cohabitent au quotidien : c'est la matérialisation de la tolérance religieuse. Dans les services publics, celle-ci est symbolisée entre autres par l'aménagement des espaces de culte pour les musulmans et la transformation des bureaux en « chapelles » de circonstance aux heures de prière pour les chrétiens. Ces espaces de prière de fortune permettent aux agents publics « croyants » d'y louer leur « Dieu », en fonction de leurs traditions religieuses ou mouvements religieux. Ce qui paraît anecdotique dans les rapports de ces individus avec leurs divinités (spiritualités), ce sont les marginalités qui sont construites pendant les heures de travail, étant donné que les heures de prière ne correspondent pas toujours aux heures officielles de pause.

- 2 Au nom de la liberté de culte et ce qui peut plutôt être considéré, positivement ou négativement, comme la liberté religieuse, les heures de travail sont aussitôt consacrées au tripotage du chapelet, à la distribution des brochures de propagande religieuse ou à l'évangélisation des autres agents publics et usagers, souvent contre leur gré, par les chrétiens¹ et les musulmans. Pour les chrétiens, la Bible est posée sur la table de travail, la statuette de la vierge Marie ou la croix de Jésus accrochée au mur du bureau ou un autel dressé dans un angle du bureau. Les musulmans quant à eux ferment leurs bureaux, s'ils sont à usage individuel, pour prier sur une place personnelle ou collective. Pour ces deux grandes catégories de croyants, le service public donne une autre occasion de se livrer à des causeries religieuses avec d'autres confrères, des séances d'exégèse des textes religieux, la quête des nouveaux camarades religieux, etc. La pratique de leurs religions en milieu professionnel leur offre ainsi une opportunité de vaquer « librement » à des activités extra-professionnelles telles que faire des courses ou « juste récupérer l'enfant à la sortie de l'école »².
- 3 Cette profusion des pratiques ou « prétextes » religieux dans les services publics mérite une attention particulière, et permet de poser le problème du rapport ambigu qu'il y a entre pratique de la laïcité et liberté de religion dans les services publics au Cameroun. En partant de cette considération, le présent travail envisage de démontrer que la prépondérance des faits religieux dans les services publics participe de la remise en question de la déontologie administrative et professionnelle des agents publics, notamment la prise en compte du

caractère laïc de l'État et l'exigence de la neutralité des agents publics, une preuve de cohabitation religieuse, de conciliation de partage des subjectivités au travail et après tout une entorse au rendement et à l'efficacité des services publics.

- 4 Du point de vue méthodologique, cette étude remonte à trois années de recherche 2017, 2018 et 2019 à Yaoundé (la capitale du pays). Elle a privilégié la méthode qualitative, à travers des entretiens semi-directifs et directs « clandestins »³ qui ont été mobilisés pour collecter les informations dans cinq ministères, à savoir : le ministère de la Recherche scientifique et de l'innovation, le ministère des Finances, le ministère de l'Économie, de la planification et de l'aménagement du territoire, le ministère de l'Agriculture et du développement rural et le ministère de l'Élevage, des pêches et des industries animales. 27 entretiens ont été menés entre juin et août 2017, 15 autres entre mars et mai 2018 et 16 entre août et octobre 2019, avec des agents publics de différents grades et des usagers. En plus des entretiens, l'observation directe, qui a d'abord précédé la formulation du sujet traité, a été menée dans sa forme structurée sur les trois années. Cette dernière a permis d'observer les agents publics et les usagers « en action » et d'interpréter les écarts qui existent entre leurs discours et pratiques, en rapport avec le recours à la religion dans les services publics. À l'entretien et l'observation directe, peut s'ajouter, *in extremis*, l'observation participante en tant que fonctionnaire travaillant notamment au sein d'un ministère ciblé par l'étude. Elle a débuté en 2016. Tous ces outils se sont avérés complémentaires pour la collecte des informations exploitées dans ce travail.
- 5 Sur le plan théorique, le constructivisme, l'interactionnisme symbolique et l'analyse stratégique ont servi de grille de lecture de la réalité sociale étudiée. Le constructivisme a permis d'appréhender les faits religieux dans les services publics comme une construction des acteurs, qui sont en réalité souvent conscients de la marginalité de leurs pratiques. L'interactionnisme symbolique a permis d'analyser les interactions entre les différents acteurs en scène dans les services publics et d'exploiter les codes et signes en présence comme objets de communication et d'interaction. Enfin, l'analyse stratégique a permis d'appréhender les stratégies déployées par les agents publics

et les usagers pour vivre et transmettre leurs religions dans les services publics, malgré les normes en vigueur.

- 6 Structuré en quatre moments, ce travail analyse tout d'abord les pratiques religieuses dans les services publics au Cameroun, dans un contexte de laïcité, de liberté de culte et du respect de la déontologie administrative. Ensuite, il analyse les services publics à partir des « nouvelles » identités qui y naissent du fait des pratiques religieuses. En plus, il fait une analyse du rôle régulateur des pratiques religieuses dans les services publics, avant d'appréhender quelques conséquences des pratiques religieuses dans les services publics camerounais.

I. Services publics camerounais et pratiques religieuses : écarts entre norme et faits

- 7 Le service public est une prestation organisée par l'État ou les collectivités décentralisées en vue de satisfaire l'intérêt général. Au Cameroun, il est assuré par des personnes morales de droit public et des personnes morales de droit privé, par délégation. C'est la fonction clé de l'administration publique. En plus du fait qu'il soit gratuit, il est supposé être laïc, c'est-à-dire indépendant de toute confession religieuse.

I.1. De la disposition légale et réglementaire

- 8 Chaque État est doté d'une Constitution qui est la caractéristique fondamentale de sa souveraineté. Considérée comme « la loi des lois », c'est elle qui fixe et indique les grandes lignes de l'organisation et du fonctionnement de l'État. Celle que le Cameroun applique aujourd'hui date de la réforme constitutionnelle du 18 janvier 1996. Adoptée dans une ère de grandes réformes démocratiques, cette Constitution est venue affirmer un certain nombre de principes qui traduisent l'adhésion du Cameroun aux libertés publiques et aux droits individuels portés par la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948. Parmi ces principes, figure en bonne place la

laïcité, puisque le préambule de la Constitution dispose que « l'État est laïc. La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties ». Elle précise par la suite que « la liberté de culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis » sur le territoire camerounais. « Ainsi, le fait religieux est extérieur à l'État. Celui-ci adopte à l'égard des églises et des religions une attitude d'impartialité, de neutralité » (Momo, 1999, 824). Au regard de ces dispositions, le service public est par essence laïc. Chaque citoyen est libre de pratiquer la religion qui cadre avec ses convictions personnelles, à condition que cela ne porte pas atteinte à l'ordre public ou la sécurité publique. La laïcité s'apparente dès lors à un dispositif fondamental de veille de la neutralité du service public.

- 9 Ceci étant, l'apposition d'emblèmes et signes religieux, l'aménagement des lieux de culte et toutes formes de pratiques religieuses sont formellement proscrits dans les services publics. Cette manifestation massive et continuelle des credo religieux est non seulement susceptible de faire obstacle à la neutralité censée prévaloir dans les relations d'offre de services des agents publics aux usagers, mais aussi capable d'amener les usagers à détourner les agents publics des consignes qui leur sont prescrites. Pour pallier ces obstacles éventuels, le Cameroun a adopté en mai 1997 la Déclaration des droits des citoyens dans leurs rapports avec l'administration et les services publics dans les États Africains Francophones⁴. Parmi les neuf principes de ladite déclaration, il y a : « l'égalité de tous les citoyens devant le service public » et « la neutralité et la légalité du service public ». Son article 5 dispose qu'« est prohibée toute discrimination en raison de l'origine, du sexe, de l'appartenance ou de la non-appartenance d'une personne à une ethnie ou à une religion, ou encore en raison des convictions qui lui sont imputées ». Cet autre principe induit une impartialité des agents publics vis-à-vis de leur religion et celles des usagers pendant les heures de travail. Il constitue l'une des modalités « pour une fonction publique au service des usagers » (Tekam, 2010, 39), dans la mesure où la notion de service public regroupe les concepts de bien commun, d'intérêt général et d'utilité publique. La laïcité est un principe de valeur constitutionnelle. L'organisation du travail doit la respecter, puisque le service public peut être considéré comme « une de ces "questions

sensibles", autour desquelles se joue la cohésion de la société » (Chevallier, 2010, 4).

I.2. Laïcité et liberté de culte dans les services publics camerounais : deux notions différentes

- 10 Les dispositions légales parlent de laïcité et de liberté de culte, mais la plupart des agents publics confondent volontairement ou involontairement les nuances sémantiques qui s'y trouvent.
- 11 En effet, le concept de laïcité est appréhendé différemment selon qu'il s'agit des sciences juridiques ou sociales. Même chez les juristes camerounais, sa définition constitue un des principaux objets de désaccord, puisque sa compréhension est temporelle et dynamique. Plus le contenu de sa définition s'étend, plus il perd en compréhension. C'est dans cette mouvance que Bernard Momo rapporte que « si la définition de l'État est sans équivoque dans l'esprit des juristes, il ne saurait en être de même de celle de la laïcité ». En sciences sociales, il est difficile de donner au concept de laïcité une définition qui fasse l'unanimité. Néanmoins, cela n'empêche pas que la laïcité soit perçue dans le présent travail comme l'indépendance des fonctionnaires et agents de l'État de toute confession religieuse, ou la séparation des sociétés religieuses d'avec la gestion des affaires de l'État.
- 12 Selon l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme, la liberté de religion est une forme d'expression de la liberté de conscience et de pensée. Sous cet angle, la liberté de culte est synonyme de liberté de religion et de liberté de croyance. Elle s'appréhende comme la liberté laissée à chaque individu d'orienter sa conviction religieuse selon son choix ou de décider de ne pratiquer aucune religion. En d'autres termes, c'est la liberté qu'a l'individu de choisir de pratiquer la religion qu'il veut ou de décider de ne pas le faire.
- 13 Au Cameroun, la liberté de culte est une indépendance morale et religieuse prévue dans la Constitution. Contrairement à d'autres États – comme le Maroc où l'islam est une religion d'État et la Mauritanie où c'est une « religion du peuple et de l'État » –, aucun choix

religieux n'est prescrit. Toutefois, le christianisme et l'islam font office de « religions officielles », en raison de leur prééminence reconnue dans l'espace public politique (Cissé, 2013). Il s'agit pourtant d'un paradoxe dans la conception de la laïcité par les pouvoirs publics, révélateur d'une cohabitation implicite ou d'un pacte manifeste de l'État avec les « Églises »⁵. Selon Momo, cette collaboration entre les pouvoirs publics et les religions au Cameroun a un double caractère juridique et officieux. Cela suppose que par respect du principe de laïcité, c'est l'État qui définit le cadre d'action des organisations religieuses⁶, leur rôle et leur statut. Le caractère officieux quant à lui indique une ambition politique et sociale.

- 14 Dans le premier cas, l'État considère que son rapprochement aux religions lui permet de conquérir un large électorat, puisque de toutes les façons l'athéisme n'est pas une réalité des sociétés africaines, et notamment camerounaise (Abega, 2005). Dans le second cas, l'État encourage explicitement la réjouissance populaire au nom des religions, puisqu'il célèbre les fêtes religieuses comme Noël, le Vendredi saint, la Fête de Ramadan ou la Fête de Mouton (Momo, 1999). Par conséquent, l'ambiguïté autour de la laïcité et de la liberté de culte est d'abord entretenue par l'État. Et pourtant :

En droit, la laïcité suppose que l'État n'investit plus dans le domaine religieux, fut-ce par ricochet. Or, à travers le système des subventions, les dons de terrains et d'autres formes de transactions, l'État apporte la preuve qu'aujourd'hui la laïcité effective et stricte est impossible. Elle se trouve largement ainsi compromise par la réalité sociopolitique (*ibid.*, 843).

- 15 Il s'avère que l'État camerounais encourage la pratique des religions dans l'écart de la disposition constitutionnelle. Une fois que la laïcité est confondue à la liberté de culte par l'appareil étatique supposé servir d'exemple, elle s'en trouve aussitôt dénaturée et diversifiée par l'ensemble des individus. Par conséquent, le caractère essentiel et distinct du service public s'en trouve aussi reconfiguré, voire remis en question, puisque les rapports au travail entre les agents publics et les usagers sont entachés de subjectivités. Sans une distinction claire entre laïcité et liberté de culte, les pratiques religieuses prospèrent dans les services publics.

I.3. La production des faits religieux dans les services publics

- 16 Au nom de la liberté de culte, les faits religieux sont omniprésents dans les services publics camerounais. Ils sont majoritairement produits par des adeptes de l'islam et du christianisme, les deux principales religions officiellement pratiquées dans le pays. Ainsi, les services publics apparaissent comme d'autres territoires de Dieu (Lasseur, 2005), où le religieux s'immisce dans les interactions quotidiennes.
- 17 Dans les services publics camerounais, la pratique du christianisme prend deux formes : une forme modérée et une forme extrémiste. Dans sa forme modérée, elle se fait et s'illustre par la pose de la Bible et de la statuette de la Vierge Marie sur la table de travail ou la suspension d'une divinité chrétienne (croix de Jésus Christ ou Marie) au mur du bureau. Dans sa forme extrémiste, certains bureaux sont transformés en chapelle de circonstance ou en « chapelle de secours » (Messner, 2007, 77) aux heures de prière. Celle-ci consiste pour l'agent « croyant » à suspendre le travail à son heure voulue, à fermer le bureau s'il l'occupe seul, ou de se réfugier à un endroit pouvant lui servir d'espace de méditation si le bureau est partagé. Dans certains mouvements religieux chrétiens, régulièrement appelés « églises de réveil », en raison de leur rigorisme, les prières en des heures particulières de la journée sont tout aussi prescrites comme dans l'islam en général. Selon le Pasteur N., si les heures de prières doivent être scrupuleusement respectées même sur le lieu de travail, c'est parce que :
- le diable est en permanence en train d'empêcher les hommes de se rapprocher de Dieu. Quand on travaille, on est encore plus exposé, dans la mesure où tous ceux qui viennent demander les services ne viennent pas toujours avec les bonnes intentions. [...] Il est donc nécessaire de toujours prendre un petit moment pour chasser le diable, puisqu'il n'est jamais loin (Entretien, 11 août 2017).
- 18 Parallèlement à la prière, il y a le dressage d'un autel entouré de photos de personnes proches dans un coin du bureau. Ensuite, il y a la distribution gratuite des brochures de propagande religieuse⁷ à

tous ceux qui viennent dans les locaux pour demander un service, souvent sous le prétexte que lesdits documents recèlent des données scientifiques⁸. Dans la même lancée, il y a l'évangélisation des usagers et d'autres agents publics. L'objectif étant de recruter le maximum de fidèles ou des « clients⁹ » pour sa communauté religieuse. Dans certains bureaux, les usagers sont accueillis, dès l'entrée, par les lots de brochures posés sur la table. Ainsi, il devient très aisé pour les usagers d'être appelés à « se rapprocher de Dieu », « d'ouvrir leurs cœurs à Dieu », etc. que de se voir proposer le service pour lequel ils sont présents. Ces réalités témoignent d'un effort de conquête religieuse à tout prix, un choix délibéré d'effacer les frontières entre la vie privée et la vie professionnelle dans les services publics. Pour espérer obtenir une suite favorable à leur sollicitation, certains usagers choisissent de rester courtois en acceptant ces moments d'échange. D'autres n'hésitent pas à accepter ou de proposer un rendez-vous religieux à leurs frais. C'est ce qui justifie par exemple la déclaration suivante : « pour éviter les ennuis inutiles dans un bureau, je joue le jeu ; ma religion devient celle de la personne qui me reçoit. (...) j'évite la contradiction en me montrant disponible même pour un rendez-vous spirituel » (Entretien, 17 septembre 2019).

- 19 En ce qui concerne la pratique de l'islam, sa forme modérée se manifeste par l'aménagement des espaces de prières collectives¹⁰ où les agents publics et d'autres usagers accomplissent les prières du début de l'après-midi (« Zuh¹¹ ») et de fin de l'après-midi (« Asr¹² »), la pose du Coran sur la table, l'affichage des messages religieux en langue arabe sur le mur ou le décomptage de chapelets. Par conséquent, peu importe l'urgence manifestée, certains usagers ne sont reçus qu'après la prière des agents. Habituellement, ces derniers accomplissent leurs actes religieux sans gêne et sans empressement, du fait de leur détermination psychologique à se rapprocher de leur divinité. Cependant, ceux faisant partie de la fraction de l'islam dite fondamentaliste limitent au maximum tout contact physique direct avec des personnes de sexe opposé ou de religion différente de l'islam. À titre d'illustration, les agents de sexe masculin éviteront de saluer de la main leurs collègues ou les usagers de sexe féminin, même si ces derniers leur tendent la main en insistant, ou éviteront d'entretenir avec eux des conversations ordinaires, mondaines, et

même souvent celles relatives au service. Le but de ces pratiques étant de consolider un microcosme religieux qui (ré)affirme une volonté de pérenniser leurs dispositifs religieux.

- 20 Dans la mesure où les communautés religieuses dites fondamentalistes ou « extrémistes » (tant dans l'islam que dans le christianisme) prescrivent à leurs fidèles de ne considérer pour véritables compagnons que les membres de leurs chapelles religieuses¹³, les pratiques religieuses dans les services publics constituent un obstacle pour le respect du principe de neutralité des agents. En plus, la disposition des signes, objets et emblèmes d'une religion dans un bureau se révèle souvent choquante pour certains usagers appartenant à une religion opposée lorsqu'ils veulent leur demander un service. En cela, « les religions prennent aujourd'hui de plus en plus ouvertement place dans l'espace public » (Lamine, 2005, 83), posant ainsi la problématique des affects et des subjectivités qui impactent sur le rendement et les rapports au travail.

II. Les pratiques religieuses dans les services publics : la construction des identités spécifiques

- 21 Le service public camerounais, comme d'ailleurs dans les entreprises privées, est un espace majeur de socialisation. Comme tel, il ne saurait être réduit à un lieu de production des biens et des services. Il crée un lien social (Sainsaulieu, 2014) qu'il est nécessaire d'analyser, au regard des pratiques religieuses qui s'y développent. Car celles-ci ont aussi une fonction de socialisation.

II.1. Construction de l'identité religieuse et des réseaux religieux

- 22 L'identité se définit de plusieurs manières. Elle peut désigner « la façon dont l'être humain construit son rapport personnel avec l'environnement » (Dorais, 2004, 2). Cette définition conçoit que l'identité est à la fois rapport, relationnelle et construction d'une relation avec son environnement. Ainsi, les pratiques religieuses dans

les services publics permettent de construire une identité religieuse et des réseaux religieux.

II.1.1. Construction de l'identité religieuse

- 23 L'identité religieuse est perçue ici comme le processus par lequel un groupe d'individus partageant les mêmes considérations religieuses décident de consolider leurs savoir-faire et savoir-être pour se soutenir les uns les autres, afin de rester soudés et faire face à l'adversité des autres religions. Cette conception « privilégie la façon dont les porteurs de culture [religieuse] évaluent eux-mêmes leurs ressemblances et leurs différences, tant entre eux que par rapport aux autres » (Dorais, 2004, 5), tout en essayant de les renforcer.
- 24 Les agents qui pratiquent leurs religions dans les services publics camerounais ont besoin de ne pas se sentir seuls ou isolés dans leur conviction religieuse. Ils veulent échanger avec d'autres individus sur ce qu'ils connaissent, soit pour leur transmettre ce qu'ils ont comme savoirs, soit pour les recruter dans leur sphère de pensée. Cette ambition repose en partie sur le recrutement des membres ou « compagnons de la foi ». En d'autres termes, les agents publics ne souhaitent pas être minoritaires, puisqu'un nombre considérable de « frères/sœurs dans la foi » leur permettrait d'acquérir un capital social (Bourdieu, 1979). C'est la condition pour eux d'acquérir le pouvoir, qui est, selon Weber, « toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre des résistances ; peu importe sur quoi repose cette chance » (1995, 95). La combinaison du capital social et du pouvoir leur permet de s'assurer un minimum de durabilité dans le temps et un ancrage dans l'espace.
- 25 Ainsi, certains agents musulmans qui n'assistent pas par exemple aux prières collectives subissent diverses formes de harcèlement et les sermons religieux de leurs collègues qui leur rappellent, à tour de rôle, les avantages des prières collectives. Les exemples de propos tirés d'une expérience personnelle répétée sont les suivants :
« Pourquoi on ne te voit pas à la prière ? », « Viens prier avec nous ! »,
« Est-ce que tu sais que tu vas mourir ? », « (...) on ne blague pas avec la prière comme ça (...) », « Il faut te rapprocher de tes frères ».

- 26 Selon Joseph D., cadre d'administration au ministère des petites et moyennes entreprises et membre de la Cathédrale de la foi, « il n'y a pas de mal à partager la parole de Dieu lorsqu'on a un peu de temps. Il n'y a pas d'endroit spécifique pour parler de Dieu. Dieu utilise certains d'entre nous pour parler à d'autres. Alors, quand je sens que j'ai un message pour toi, tu es mon collègue, je n'hésite pas à t'en parler. Je veux qu'on soit tous sauvés » (Entretien, 17 septembre 2019). Ce qui peut être substantiellement retenu de ces propos, c'est le souci de certains « agents publics croyants » de se sentir groupés par tous les moyens, en diffusant au maximum leurs dogmes religieux pour recruter les compagnons. Pour eux, toutes les approches sont bonnes, pourvu qu'elles soient efficaces, d'autant plus que c'est par cette solidarité confessionnelle que passe « la reconnaissance publique de la pluralité religieuse » (Lamine, 2005, 93). Et nous avons pu le vérifier lors de notre entretien avec l'agent Mvogo E., fidèle à la Chapelle de la gloire du Christ, qui considère que :

C'est en restant soudés que les croyants peuvent être forts (...). Quand je suis seul quelque part, je sens qu'il y a quelque chose qui manque. Je ne peux pas te dire combien de fois j'ai été sauvé par mes frères en Christ dans ce service. (...) Laissez-moi vous rappeler que le Cameroun promeut la liberté de culte (Entretien, 17 septembre 2019).

II.1.2. Construction des réseaux religieux

- 27 La religion n'a pas qu'une fonction de liaison des individus à une divinité. De son étymologie latine, elle désigne *legere*, qui veut dire « cueillir », et *relegere*, qui traduit « recueillir », « recollecter » (Rochefort-Turquin, 2006, 589). Il ressort de cette définition que la religion a également une fonction de collecte ; fonction qui explique pourquoi les fidèles d'une religion sont en quête permanente de fidèles pour grossir les rangs de leurs communautés religieuses.
- 28 À cet effet, l'analyse des réseaux religieux est indissociable de celle des réseaux sociaux, car les réseaux religieux constituent de prime abord des réseaux sociaux. Pour Pierre Mercklé, l'un des spécialistes de la sociologie des réseaux sociaux, un réseau social est « un ensemble d'unités sociales et de relations que ces unités sociales entretiennent les unes avec les autres » (2004, 4). Ainsi, l'analyse des

réseaux sociaux permet d'élucider les structures sociales et de s'interroger sur leurs rôles. Les individus interagissent à des niveaux de relations variables et inégalitaires. Ces interactions sont stratégiques et basées sur des jeux d'intérêts et d'extension de la zone d'incertitude (Crozier et Friedberg, 1977). Les réseaux religieux permettent donc de maintenir ou de construire des liens sociaux entre les individus, qui peuvent décider ou non de tisser ou d'étendre leurs systèmes de réseau au-delà de leur environnement de travail. Par conséquent, le fait pour eux d'inviter d'autres agents publics à se réunir pour prier n'est pas un acte anodin. Il participe de l'effort de construction d'un système de réseau religieux, puisque le sentiment de force des individus croît en fonction de leur nombre. De surcroît, certaines nouvelles collaborations de travail naissent à partir d'une collaboration religieuse, c'est-à-dire le sentiment d'attachement à une divinité commune. Cela explique la multiplication de ce qui est appelé « les cellules de prières », où se pratiquent des prières journalières ou hebdomadaires hors et sur le lieu de travail.

- 29 Cette réalité permet donc de comprendre pourquoi les agents appartenant à une même religion cherchent à construire ou renforcer leur unité religieuse respective, puisque la prière ne sert plus seulement à entrer en relation avec une divinité, mais aussi à entrer en contact avec d'autres collègues et usagers. La religion peut alors être perçue dans ce contexte comme un objet d'union, de resserrement et de consolidation des liens sociaux. Par-là, elle renforce l'idée selon laquelle la religion a une fonction d'intégration sociale, et l'idée que la société est l'âme de la religion (Durkheim, 1985).

II.2. Le service public comme espace de propagande religieuse

- 30 Les services publics se sont progressivement transformés en espace de propagandes religieuses. Ces dernières sont écrites et orales, et servent concomitamment d'outils de diffusion et de pénétration des idées religieuses. En considérant leurs lieux de travail comme les nouveaux champs de luttes et de conquêtes religieuses, les agents publics deviennent des relayeurs et/ou des « relateurs » des

pratiques religieuses. C'est ce qui explique la transformation des bureaux en points focaux des églises ou des courants islamiques.

31 Parmi les instruments de propagande destinés à atteindre un public nombreux, les affiches et l'évangélisation occupent une place privilégiée. C'est pour cela que les photos de pasteurs, que certain(e)s appellent affectueusement « hommes de Dieu », « prophètes » ou « papa », sont placardées sur les murs de bureaux et des brochures religieuses distribuées gratuitement ou vendues à certains agents et usagers intéressés ou curieux. Dans la même logique, certains agents rendent des visites spéciales à d'autres collègues, dans le seul but de leur permettre de « connaître Dieu » ou de « connaître la différence entre le mal et la vérité ».

32 L'institutionnalisation des fêtes religieuses est une autre forme de propagande religieuse, mais qui est l'expression d'une forme marginale de tolérance religieuse au service de la propagande politique. Elle favorise, tolère et pérennise les pratiques marginales des agents publics observées autour et pendant lesdites fêtes. Par ce fait, la majorité des agents a fini, par exemple, par interioriser que la deuxième moitié de décembre est une période de vacances généralisées dans leurs lieux de travail. Un agent se réjouissant de cette réalité affirme explicitement que « ça ne vaut pas la peine de prendre ses congés en décembre. En ce moment-là tout le monde est dans la fête » (Entretien, 2 mars 2018). Ainsi, certains services auront les « arbres de Noël » à l'entrée principale du bâtiment, si les supérieurs hiérarchiques sont des chrétiens célébrant la fête de Noël notamment. Souvent, ces artifices sont plutôt mobilisés par des agents qui veulent stratégiquement faire plaisir au « Chef », question de bénéficier en retour de certains des privilèges liés à sa fonction.

33 De même, les services où les supérieurs hiérarchiques sont des musulmans, les fêtes musulmanes sont à chaque fois plus valorisées que d'autres fêtes religieuses. Dans ces services, la priorité est immédiatement donnée à l'islam et aux collaborateurs musulmans. Par la suite, toutes les formes de sanctions négatives sont levées contre ces derniers— par exemple pour ceux qui vont prier et passent plus de temps que prévu, et ceux qui ne reviennent plus pour la suite de la journée — et toute forme de stigmatisation de l'islam et des

musulmans est frappée par l'*omerta*. Dans ce cas, l'islam devient la religion du service.

- 34 Dans les deux cas, tout se passe comme si la stigmatisation de la religion à laquelle appartient un supérieur hiérarchique renvoie irrémédiablement à la contestation de la position de cette dernière ou de sa personne. Au ministère de l'économie, de la planification et de l'aménagement du territoire par exemple, les agents publics de religion musulmane rencontrés ont soutenu qu'ils jouissent depuis 2018 d'un certain privilège parce que le ministre de ce département ministériel est de religion musulmane. Même s'il n'assiste pas à la prière collective journalière, il connaît précisément où se situe l'espace aménagé pour cela et parfois avec les sociabilités et les mœurs qui s'y produisent. Par ailleurs, les musulmans qui assistent aux prières considèrent qu'ils jouissent de sa protection institutionnelle. Les agents ou usagers non-musulmans n'oseront « tousoter » sur ce qu'ils regardent et écoutent sur ces lieux de prière, même s'ils sont indisposés par ces pratiques, surtout que, dans la plupart des cas, certaines alliances et ascensions professionnelles dans les services publics ont une base religieuse.

III. Le rôle social des pratiques religieuses dans les services publics

- 35 Dans les services publics camerounais, les pratiques religieuses permettent d'une part la conciliation et le partage des subjectivités, et d'autre part le contrôle des travailleurs et des usagers.

III.1. Conciliation et partage des subjectivités au travail

- 36 Les services publics sont une forme d'organisation sociale. Considérée comme telle, ils sont des lieux d'apprentissage et de définition de soi, où foisonnent différentes formes d'identités des individus (Sainsaulieu, 2014). Ainsi, l'organisation a ceci de particulier qu'elle met avant tout en scène un groupe d'individus qui sont en interrelation.

- 37 Dans les interrelations, les agents publics qui se côtoient au départ parce qu'ils partagent une même religion finissent dans la plupart du temps par ne plus seulement partager la religion qui les a rapprochés. Ils finissent par se partager les subjectivités qui relèvent pourtant de leurs vies privées, ou du moins de la vie après ou hors du travail. La pratique de la religion ou sa simple évocation en milieu de travail leur offre un privilège ou un espace pour aborder leurs vies privées. Au cours de tels échanges, bon nombre d'entre eux espèrent trouver un précieux réconfort auprès de leurs « compagnons de foi », parce qu'ils partagent ensemble certains codes sociaux spécifiques, notamment la même référence religieuse.
- 38 En l'absence des psychologues du travail et des organisations dans les services publics, certains agents publics se « débrouillent » pour trouver des solutions à leurs ennuis en utilisant la religion comme exutoire psychologique. À ce titre, les pratiques religieuses tiennent lieu de thérapie collective et individuelle. Cette prédominance de la religion sur l'état psychique de certains agents publics permet de comprendre la préconisation de Touraine (1966) qui, dans l'étude de *La conscience ouvrière*, suggérait aux Fondés de pouvoir de sortir de l'entreprise pour étudier aussi la vie sociétale de l'ouvrier. Ainsi, la maîtrise des conditions de travail des agents publics nécessite une prise en considération de leur itinéraire professionnel et familial, tant la vie professionnelle influe sur la vie privée et vice-versa. La nécessité de fusion de ces deux vies est dès lors indéniable.
- 39 En tout état de cause, certains agents publics camerounais considèrent la religion comme un refuge, de telle sorte que cette dernière est utilisée en milieu professionnel comme un instrument leur permettant de concilier les déséquilibres de leur vie au travail et hors du travail.

III.2. Les pratiques religieuses dans les services publics camerounais : éléments de contrôle des agents publics et des usagers

- 40 Malgré leur marginalité, les pouvoirs publics camerounais trouvent un certain intérêt dans les pratiques religieuses des agents publics.

Au cours de nos enquêtes, ces derniers ont tendance à se confier plus facilement à ceux avec qui ils partagent la même communauté religieuse. Ils ont également la possibilité de se « confesser » les uns aux autres, dans la mesure où la même religion les amène à ressentir un minimum de confort mental. Grâce à cette proximité, les individus ont tendance à moins se contrôler, à briser les barrières du tabou et des interdits de tout genre. En retour, la religion devient un moyen de surveillance pour l'instance décisionnelle en général et les supérieurs hiérarchiques en particulier. Elle leur permet par exemple d'espier ou de recueillir les avis des collaborateurs à travers des sujets de conversation qui ont l'apparence anodine, ou à travers des activités extra-religieuses comme les « tontines ¹⁴ » pour estimer les flux financiers des collaborateurs dans un contexte de corruption généralisée. De cette façon, la liberté non officielle laissée aux agents de pratiquer leur religion n'est qu'une liberté de façade et relative, dans la mesure où elle permet d'espier les agents publics pratiquants religieux, en collectant au maximum chez eux des informations nécessaires pour leur contrôle.

- 41 La religion permet ainsi de scruter et contrecarrer tout comportement qui tend à dévoiler les éventuels « ennemis de la hiérarchie ». Il est donc évident que si tous les agents pratiquants n'ont pas les mêmes rangs professionnels et les mêmes motivations dans leur travail, ils n'ont pas également les mêmes ambitions et les mêmes confidents. Si leurs ambitions s'avèrent divergentes, chacun est prêt — même s'il dit le contraire en public — à consentir les efforts nécessaires pour espérer bénéficier des faveurs de sa hiérarchie, d'une façon ou d'une autre. Ceux qui s'engagent dans cette pratique servent d'agents-doubles, qui rendent compte de manière permanente à la hiérarchie de toutes les intentions allant à son encontre. Car, certains agents publics profitent de l'effet toléré du groupe pour fomenter certains projets contre la hiérarchie ou contre les autres collègues.
- 42 Cette réalité démontre que la pratique de la religion peut être employée comme un filtre social. L'acceptation ou le rejet des pratiques religieuses est alors un indicateur d'évaluation des identités religieuses et culturelles. Étant donné que le rejet ou l'acceptation d'une religion est un choix à ne pas négliger. Lorsque les orientations religieuses sont maîtrisées, l'administration a plus de possibilités de

cibler et de catégoriser les individus, afin de mieux anticiper certaines de leurs pratiques. Cette stratégie permet de surveiller pour mieux punir, surtout que dans ce type de configuration professionnelle, « le châtement est passé d'un art des sensations insupportables à une économie des droits suspendus » (Foucault, 1975, 18).

IV. Conséquences des pratiques religieuses dans les services publics camerounais

- 43 Ce ne sont pas nécessairement les pratiques religieuses qui sont problématiques dans les services publics camerounais, mais l'impact qu'elles produisent sur le rendement et les rapports au travail. Sans prétendre à l'exhaustivité, il y a trois séries de conséquences qui sont préjudiciables aux services publics.

IV.1. La diversion du temps réel de travail

- 44 La diversion est la conséquence la plus flagrante résultant de la non-régulation des pratiques religieuses dans les services publics. Elle se manifeste par le détournement du temps réel de travail. Ce dernier étant entendu comme la durée que les individus doivent effectivement travailler pour être rémunéré par leur employeur, en l'occurrence l'État. En d'autres termes, c'est le temps de travail effectif pour lequel chaque employé est appelé à dévouer à son travail. Au Cameroun, ce temps est de 40 heures par semaine, soit 8 heures de travail par jour, dans tous les établissements publics ou privés non agricoles¹⁵. Ainsi, la tranche horaire réglementaire de travail des agents publics va de 7h30 à 15h30 et n'exclut pas qu'un agent puisse travailler au-delà. Pour permettre aux services publics d'atteindre leurs objectifs, une loi fixe les indemnités d'heures supplémentaires pour des agents qui travaillent au-delà de l'horaire prévu¹⁶. En fonction des services donnés, les agents ont la possibilité de bénéficier d'une pause dans la limite du temps fixée par leur hiérarchie, sans exagération.

- 45 Malgré ces mesures en vigueur, de nombreux agents publics, influencés par leur foi religieuse, fonctionnent dans la diversion de leur temps de travail, soit par absentéisme, soit par un ralentissement du rythme de travail dans les services administratifs qui les hébergent. Ils font davantage des heures au travail et non des heures de travail. Cette marginalité n'a certes pas de statistiques, mais elle est observable dans la quasi-totalité des services publics du pays, et pour laquelle une simple observation sociologique suffit à construire l'unanimité indépendamment d'une statistique précise. La recension de ces quelques propos d'agents publics parlant de leur travail en général et de l'absence à leur poste en particulier suffit à étayer cette thèse : « c'est le champ de mon père ? », « le travail du blanc ne finit jamais », « je ne dois pas marcher avec ça sur ma tête... », etc.
- 46 Par ailleurs, certains agents font quasiment la politique de la chaise vide tandis que d'autres optent pour la mention « Pas loin » affichée sur leurs portes de bureaux. D'autres se contentent même de déposer un simple cartable sur leur table ou leur veste sur leur chaise de bureau pour indiquer qu'ils sont présents à leurs postes. Paradoxalement, ces stratégies faussent tout contrôle de présence effective au travail et n'impactent guère l'intégrité et la continuité de leur traitement financier mensuel.
- 47 Néanmoins, tenant compte de cette réalité, les ministères des finances et de la fonction publique organisent régulièrement des recensements physiques des personnels pour s'assurer de leur présence effective à leurs postes, voire d'atténuer au maximum le phénomène très répandu des agents fictifs dans la fonction publique camerounaise.
- 48 Pour justifier leurs absences, certains agents emploient comme bouclier protecteur le fait d'être allé prier par exemple. Ceci étant, en faisant la remarque à un agent qu'il a été cherché plusieurs fois sans succès à son bureau, sa réponse spontanée est : « j'étais allé(e) faire la prière » ou « je sors de la prière ». Ces réponses sont devenues tellement courantes au point où elles laissent souvent perplexes les usagers et certains supérieurs hiérarchiques immédiats. La prière est devenue un prétexte qui se renforce par la religion à laquelle appartient le supérieur hiérarchique. Et si le ministre est par exemple d'obédience musulmane, l'absentéisme pour les agents pratiquant la

même religion que lui aux heures de prières devient légitime et irrépréhensible. Du coup, il est toléré aux musulmans de s'absenter aux heures de prière, alors que ces « pauses religieuses » ne se substituent pas aux pauses officielles. Pour preuve, en plus de ces pauses, ces agents cumulent dans la même journée leurs pauses officielles. C'est ainsi que les pratiques religieuses donnent accès à des pauses supplémentaires.

- 49 C'est ainsi que les vendredis, il est subrepticement reconnu dans les mœurs publiques que la plupart des agents publics musulmans se rendent dans les mosquées pour pratiquer « la prière du vendredi », une prière se déroulant habituellement entre 13h et 13h30 à rythme hebdomadaire. Toutefois, il est aussi reconnu que le départ pour cette prière de vendredi marque habituellement la fin de la journée de travail pour bon nombre de ces agents. Pour d'autres, les journées de travail de vendredi s'arrêtent à 11h, puisqu'ils considèrent qu'il leur faut suffisamment de temps pour se parer pour la mosquée, alors que la prière rituelle de cette journée ne dure qu'une demi-heure à peine.
- 50 En plus de cet aspect de « diversion » au travail, les allers et retours sur les lieux de culte et la permanence des pratiques religieuses dans les lieux de travail constituent d'autres formes parallèles de diversion. Dès lors, il se pose le problème du décalage entre les heures de travail prescrites et les heures de travail réelles (Reynaud, 1989). Ici, il y a ostentatoirement une prédominance paradoxale des règles informelles sur les règles formelles. Même si ces agents publics, religieusement endoctrinés, demeurent conscients que le temps de travail a un impact sur le rendement administratif, cela ne les empêche pas de se constituer pour la circonstance en de « nouveaux patrons » selon l'expression de Bernoux (1974), ignorant volontairement qu'ils sont redevables à la nation entière. On y aboutit alors à un nivellement par le bas dans la performance administrative, ce qui traduit en conséquence une crise de management des ressources humaines (Le Goff, 2000) dans la fonction publique camerounaise.

IV.2. L'amplification de la tolérance partisane dans les services publics

- 51 Par tolérance partisane, il faut entendre la bienveillance et l'indulgence dont bénéficient les individus du fait qu'ils partagent plus ou moins les mêmes convictions avec leur hiérarchie administrative ou leurs collaborateurs de même rang. C'est un moyen pour des personnes de même sphère sociale de s'accorder mutuellement des libertés et des rémissions, qu'elles soient formelles ou informelles. Dans les services publics, cette pratique est observée notamment entre des agents partageant les mêmes convictions religieuses. Ici, elle se situe à deux niveaux : entre les agents de même grade et entre les agents et leurs supérieurs hiérarchiques. Leur point commun est ce que les agents publics appellent « la couverture ». En pratique, la « couverture » est l'art de protéger ou de se protéger mutuellement dans les situations de clandestinité ou de marginalité professionnelle. C'est elle qui favorise la régularité des absences observées dans les bureaux administratifs, absences souvent auto-attribuées et sans réel risque de sanctions professionnelles.
- 52 La plupart du temps, la pratique de la tolérance partisane est amplifiée par les réseaux religieux car un agent « moins gradé » en milieu de travail peut être le « supérieur » de son supérieur hiérarchique dans l'obédience religieuse à laquelle ils appartiennent. Dans ce cas, si le cercle religieux a un système de valeurs que les agents publics considèrent comme étant supérieur à celui des textes juridiques qui organisent leurs relations de travail, ils auront tendance à valoriser celui des préceptes religieux. Pourtant, du point de vue du management, lorsque les normes qui régissent les relations entre les individus au travail ne sont plus uniquement celles du travail, il y a nécessairement un impact négatif sur les relations de travail, voire sur le rendement et l'efficacité de travailleurs. La prédominance des pratiques religieuses et les réseaux religieux sur les rapports professionnels constituent un obstacle au fonctionnement efficace du service public camerounais. Elle crée et favorise le « mal-être » de certains agents et usagers dans les lieux de travail (Le Goff, 2000) et paralyse par-là les actions du système bureaucratique.

- 53 Les mécanismes de multiplication des règles informelles débouchent le plus souvent sur la formation des cercles vicieux bureaucratiques (Crozier, 1963). À titre d'illustration, au moment où un supérieur hiérarchique cherche son collaborateur, parfois pour une urgence de service, la seule phrase « il est allé prier » suffit souvent à apaiser sa colère et à renvoyer l'urgence liée au travail à plus tard, voire dans les oubliettes. Il paraît assez paradoxal que le travailleur qui n'est pas toujours allé prier bénéficie d'une présomption de confiance qui l'épargne de toute sanction négative, qu'elle soit administrative ou financière. En plus, faut-il le préciser, le degré de tolérance à cette absence est plutôt fonction de la conviction religieuse du supérieur hiérarchique. C'est la preuve que l'environnement du travail public au Cameroun est plutôt constitué d'un ensemble hétérogène de systèmes sociaux et culturels qui instituent des régulations partielles et décentralisées, et non d'un système social homogène fondé sur une régulation globale (Reynaud, 1989).

IV.3. Des conflits manifestes et ouverts

- 54 Les conflits nés des pratiques religieuses dans les services publics camerounais restent, pour le moment, mineurs. Il s'agit essentiellement de simples altercations, sous forme de démêlés, disputes et invectives. Jamais ils n'ont donné lieu à des rixes et échauffourées ouvertes, au point de constituer une menace pour l'ordre public. Toutefois, même s'ils sont inévitables dans les lieux de travail (Reynaud, 1982), ils sont gérés à travers un système de « régulation conjointe » (Reynaud, 1979), impliquant les agents publics entre eux et les agents publics avec les usagers.
- 55 En considérant la religion comme un facteur d'intégration sociale, Durkheim (1985) a visiblement négligé qu'elle pouvait également être un facteur de désintégration sociale et un vecteur de protestation (Willaime, 1995). Dans ce sens, « les fois religieuses sont également porteuses de contestation de l'ici-bas, contestation pouvant prendre une forme intra ou extra-mondaine, se traduire par une lutte active contre l'état présent des choses ou par des attitudes collectives (réalisation des sociétés alternatives) ou individuelles (mystique) de retrait du monde » (*ibid.*, 17). Bien entendu, la religion n'a pas que de valeurs positives. Puisqu'il n'existe pas une religion commune pour

tous les individus, l'appartenance à la religion opposée à celle d'autrui n'est pas toujours appréciée positivement par lui. La religion a tendance à installer la différenciation entre les individus en les amenant à marquer leurs camps, leurs territoires. En retour, ceux-ci n'hésitent pas à les défendre parfois par tous les moyens d'où le concept d'« extrémisme religieux ». Entre les agents publics eux-mêmes et les agents publics et leurs usagers, les conflits de valeurs débouchent sur ce que Sylvie Mesure et Alain Renaut appellent la « guerre des dieux » (Mesure et Renaut, 1996), concept tout aussi cher à Max Weber par ailleurs. Cette « guerre des dieux » est une guerre d'un autre genre parce qu'elle ne se livre pas par les dieux eux-mêmes, mais par l'intermédiaire des individus pratiquant chacun une religion.

56 Dans les services publics camerounais, cette guerre est menée de façon déguisée. Elle se matérialise par le rapprochement stratégique et idéologique qui s'opère entre les agents de même religion, de même église, de même « congrégation », et la neutralité bienveillante à l'encontre des agents de religions opposées. Pendant les heures de pauses officielles ou non, ceux-ci se retrouvent pour commenter le dernier sermon de leur prêtre ou le prêche de leur pasteur et remémorer les chants marquants de leur rencontre avec « Dieu » ou le « prophète » la veille ou des jours passés. Ces homélies, régulièrement suivies par des commentaires, sont menées au mépris de celui ou ceux qui écoute(nt) et qui est (sont) du (des) camp(s) d'en face. Lorsque la gêne est manifestée, il n'est pas rare d'entendre : « Allez faire votre chorale loin... » ou « Vous prenez les gens ici pour les animaux... ? », etc. Face à cela, la réplique est immédiate à travers des paroles telles que : « Qui parle souvent lorsque vous faites pour vous ici ? », « En quoi c'est si gênant que ça ? », etc.

57 Ces échanges sont généralement suivis soit d'excuses de courtoisie, soit d'indifférence, synonyme de rejet ou de mépris de sa religion. Sur ce, des agents publics de même religion se replient et manifestent quelquefois leur mécontentement par une « guerre froide », qui peut durer des heures ou des jours. Des fois, cette « guerre religieuse » amène certains agents à éviter tout contact relatif au travail ou non, de peur de susciter l'adversité de leur collaborateur en cause. Pendant ce temps, volontairement ou involontairement, ils font

prévaloir leurs religions sur le travail pour lequel ils sont pourtant rémunérés.

- 58 D'autres conflits sont provoqués par la course à l'acquisition d'espaces d'intérêts personnels ou collectifs. Puisqu'aucun service ne prévoit officiellement un espace de prière, ce sont quelquefois des parties de parkings qui sont mobilisées à cet effet, ce qui peut parfois provoquer des altercations furtives avec les usagers desdits parkings.
- 59 En outre, les conflits opposant les agents publics aux usagers sont également de plusieurs ordres. Les plus visibles sont ceux provoqués par l'attitude des agents publics, souvent jugée déconcertante par des usagers, dont la majorité a régulièrement estimé que la « prière » ne saurait justifier les longues attentes qu'ils subissent dans certains services administratifs. Dans l'autre sens, l'agent peut se révolter du fait qu'il estime qu'il n'a pas à se justifier auprès d'un usager qui n'attend qu'un service. Il n'est donc pas rare d'entendre un agent rétorquer à un usager qu'il n'était pas obligé de l'attendre ou d'être là en son absence. Cette réaction récurrente dans les services publics est d'autant plus problématique, surtout lorsque certains agents publics oublient ou ignorent que le service public vit financièrement en partie grâce aux services qu'ils offrent aux usagers (les impôts et les frais de timbres par exemple).
- 60 Un autre aspect de ces conflits réside dans les stratégies de différenciation des usagers opérées par certains agents publics. Il est en fait fréquent de voir des agents publics procéder à un « tri » parmi les usagers attendant une prestation quelconque, en privilégiant *de visu* leurs « frères » ou « sœurs » de la même communauté religieuse pour les servir en priorité. Dans les files d'attente, c'est souvent la tenue vestimentaire, identifiée comme indicateur d'appartenance religieuse, qui informe l'agent et vice-versa.
- 61 Enfin, si l'agent pratique une religion qui ne l'autorise pas à saluer des individus de sexe opposé ou d'entretenir pendant longtemps des conversations avec eux, il est possible qu'il expédie le service pour lequel il est sollicité. Une fois de plus, le fait religieux s'avère être un facteur déterminant de structuration des interactions agents publics-usagers, parfois au détriment du service public.

Conclusion

- 62 La tolérance de la pratique « ouverte » de la religion dans les services publics camerounais est le symbole de la cohabitation religieuse en contexte de diversité. C'est pourquoi les situations conflictuelles et « bloquantes » dues à l'appartenance des usagers ou des agents publics à une religion donnée sont relativement négligées. Cependant, les pratiques religieuses dans les services publics portent une part de responsabilité des égarements et diversions observées pendant les heures réelles de travail.
- 63 En effet, les lieux de culte aménagés sont non contrôlés et constituent de potentielles poches d'insécurité, de perte des ressources et de risques d'enrôlement des individus, même contre leur gré, à des fractions religieuses extrémistes. Il y a donc un risque évident d'amplification des conflits identitaires. En conséquence, l'État camerounais gagnerait à davantage recentrer et canaliser les pratiques religieuses en milieu de travail en général, et dans le secteur public en particulier, afin de limiter leurs effets nocifs sur le service public et le vivre-ensemble plus largement. Ce d'autant plus qu'à l'ère du terrorisme mondial, la non-maîtrise des niches religieuses dispersées dans des endroits à fort potentiel d'enrôlement s'avère dangereuse pour l'État. Une approche anticipatoire sur cette question permettrait de prévenir ou de lutter au maximum contre de potentielles tensions communautaires et locales, largement favorisées par des crises internationales prégnantes (Frégosi, 2007). Dans ce contexte, il ne s'agit pas d'envisager que l'État camerounais procède à une interdiction des pratiques religieuses dans les services publics, mais de s'inspirer des conséquences du terrorisme religieux dans le monde pour instaurer une « liberté religieuse conditionnelle » (*ibid.*, 243) dans les services publics, qui consiste à surveiller attentivement les pratiques et les fondements des conquêtes religieuses. La finalité sera alors de construire un système de service public où la religion ne commande pas l'offre et la demande des prestations publiques, ni ne définit « l'économie du social » chère à Gauchet (2001).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- Bernoux P. (1974), *Les Nouveaux patrons : le centre des jeunes dirigeants d'entreprise*, Paris, Économie et Humanisme.
- Bourdieu P. (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Chevallier J. (2010), *Le Service public*, Paris, Presses universitaires de France.
- Crozier M. et Friedberg E. (1977), *L'Acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Le Seuil.
- Crozier M. (1963), *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil.
- Crozier M. (1979), *On ne change pas la société par décret*, Paris, Fayard.
- Durkheim E. (1985), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912), Paris, Presses Universitaires de France.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Gauchet M. (2001), *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- Le Goff J.-P. (2000), *Les Illusions du management. Pour le retour du bon sens*, Paris, La Découverte et Synos.
- Mercklé P. (2004), *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte.
- Mesure S. et Renaut A. (1996), *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset.
- Reynaud J.-D. (1982), *Sociologie des conflits du travail*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Reynaud J.-D. (1989), *Les Règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.
- Sainsaulieu R. (2014), *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Tekam G. J. (2010), *Déontologie et éthique professionnelle du fonctionnaire*, Yaoundé, Sopecam.
- Touraine A. (1966), *La Conscience ouvrière*, Paris, Le Seuil.
- Weber M. (1995), *Économie et société : les catégories de la sociologie*, tome I, [1922], Paris, Agora.
- Willaime J.-P. (1995), *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France.

Articles scientifiques

Abega S. C., (2005), « Le Cameroun et la religion traditionnelle », dans Messina J.-P et Slageren J. V. (dir.), *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours : approche œcuménique*, Paris, Karthala, Yaoundé, Clé, p. 15-21.

Cissé B. (2013), « L'espace public politique ou le lieu de la construction déconstructive », *Cahiers Sens public*, vol. 15-16, n° 1, p. 69-83.

Dorais L.-J. (2004), « La Construction de l'identité », dans Deshaies D. et Vincent D. (dir.), *Discours et constructions identitaires*, Québec, Presses de l'Université de Laval, p. 1-11.

Frégosi F. (2007), « Mosquées et salles de prière en France : regards contrastés sur les conditions pratiques d'exercice du culte musulman », dans Flores-Lonjou M. et Messner F. (dir.), *Les lieux de cultes en France et en Europe. Statuts, pratiques, fonctions*, Leuven-Paris-Dudley-MA, Peeters Publishers, p. 243-265.

Lamine A.-S. (2005), « Mise en scène de la " bonne entente " interreligieuse et reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, dossier « La République ne reconnaît aucun culte », p. 83-96.

Lasseur M. (2005), « Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, vol. 3, n° 215, p. 93-116.

Messner F. (2007), « Les Lieux de culte en Europe », dans Flores-Lonjou M. et Messner F. (dir.), *Les lieux de cultes en France et en Europe. Statuts, pratiques, fonctions*, Leuven-Paris-Dudley-MA, Peeters Publishers, p. 57-79.

Momo B. (1999), « La Laïcité de l'État dans l'espace camerounais », *Les Cahiers de droit*, vol. 40, n° 4, p. 821-847.

Reynaud J.-D. (1979), « Conflit et régulation sociale. Esquisse d'une théorie de la régulation conjointe », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 2, p. 367-376.

Rocheftort-Turquin A. (2006), « Sociologie religieuse », dans Durand J.-P. et Robert Weil R. (dir.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, p. 588-604.

Textes juridiques

Observatoire des Fonctions publiques Africaines (OFPA), Déclaration des droits des citoyens dans leurs rapports avec l'administration et les services publics dans les États Africains Francophones, 30 mai 1997.

Décret n° 74/694 du 29 juillet 1974 fixant les Conditions d'attribution et les taux des indemnités pour heures supplémentaires à allouer aux personnels de diverses administrations de l'État.

Décret n° 94/199 du 7 octobre 1994 portant Statut général de la Fonction publique de l'État du Cameroun.

La Constitution de la République du Cameroun, 1996.

Loi n° 92/007 du 14 août 1992 portant Code du travail au Cameroun.

Loi n° 90/053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association.

NOTES

- 1 C'est l'ensemble des personnes qui professent leur foi en Jésus Christ : catholiques, protestants, orthodoxes, etc.
- 2 Donnée d'observation directe.
- 3 Entretiens conçus sous la forme d'une conversation ordinaire, ils sont menés à l'insu des enquêtés. Ils augmentent la possibilité d'obtention des données plus ouvertes et déliées de la subjectivité de ces derniers.
- 4 Cf. Conférence des Ministres de la fonction publique des États membres de l'Observatoire des Fonctions publiques Africaines (OFPA), 30 mai 1997.
- 5 L'Église est entendue ici comme une institution religieuse, peu importe son obédience.
- 6 Loi n° 90/053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association.
- 7 Il n'est pas exclu que d'autres brochures soient payantes.
- 8 Certains agents publics disposent les brochures de sorte à les proposer aux usagers ou collègues sans toutefois se prononcer ouvertement. C'est la stratégie silencieuse.
- 9 Dans les églises de réveil, les fidèles sont d'abord des clients dans la mesure où ils achètent ouvertement les prestations de leur pasteur. Ensuite, ils sont implicitement des marketeurs(euses) « gratuit(e)s » ou sans « salaires mondains » pour leur Église et par extension leur pasteur. En bref, ils sont le capital et la main-d'œuvre de leur pasteur.
- 10 Il faut reconnaître que chaque service public qui a des musulmans a un espace spécialement prévu pour les prières collectives.
- 11 Elle se pratique habituellement entre 13h et 13h30.
- 12 Elle se pratique habituellement entre 15h30 et 16h.
- 13 Les dispositifs qui permettent de se distinguer sont fonctions des appartenances religieuses. Chez les chrétiens, il y a entre autres le port des uniformes, des macarons ou de la croix de Jésus. Chez les musulmans, on peut noter la tache noire visible au milieu du front (synonyme d'un front qui se frotte régulièrement sur le sol à cause des prières), les pantalons qui ne dépassent pas les chevilles, la mise en exergue du chapelet ou le port du voile intégral.

14 Associations rotatives d'épargnes entre les personnes unies par des liens familiaux, d'amitiés, de profession ou de clan, qui se déroulent à des périodes d'intervalles plus ou moins variables.

15 Cf. Loi n° 92/007 du 14 août 1992 portant Code du travail au Cameroun, article 80, alinéa 1, du chapitre premier sur « De la durée du travail ».

16 Décret n° 74/694 du 29 juillet 1974 fixant les conditions d'attribution et les taux des indemnités pour heures supplémentaires à allouer aux personnels de diverses administrations de l'État.

RÉSUMÉS

Français

L'État camerounais prône la laïcité. Pourtant, plus de 50 ans après l'indépendance officielle du pays, la question de la laïcité demeure assez complexe et ambiguë en termes d'appropriation publique et de diverses interprétations. En effet, le religieux se manifeste sans limite, et à des échelles variées et différenciées, dans les multiples sphères de la vie quotidienne. Dans les services publics par exemple, il se matérialise par l'omniprésence d'objets et lieux de culte sur les espaces de travail et dans les interactions professionnelles entre agents et usagers. Bien qu'étant officiellement déviante, cette pratique résulte du besoin réel des agents publics d'emporter leurs religions dans leurs lieux de travail, au nom de la laïcité et de la liberté de culte. Du fait de l'apparente confusion entre laïcité et liberté de culte, la religion se positionne dans les services publics non seulement comme un élément de marquage social, mais aussi comme un outil de revendication identitaire, de mobilisation religieuse et un guide des conduites des agents et usagers. Cette reconfiguration des rapports sociaux des agents publics entre eux et des agents publics avec des usagers remet en question l'une des exigences cardinales du service public, au sens administratif du terme. Par conséquent, le présent article s'appuie sur les données issues des observations directes à Yaoundé, la capitale du pays, et des entretiens semi-directifs avec les usagers et agents publics de cinq ministères, pour analyser les rapports des individus à la laïcité. Il en ressort que la prépondérance des faits religieux dans les services publics participe d'une remise en question de la déontologie administrative et professionnelle des agents publics, et des considérations diverses de la notion de laïcité par la société camerounaise en général. Bien que ces dernières soient contradictoires, leur multiplicité et ses conséquences constituent une preuve de la cohabitation religieuse, de conciliation et de partage des subjectivités au travail, et en même temps une entorse au rendement et à l'efficacité des agents publics au Cameroun.

English

The Cameroonian state advocates secularism. Yet, more than 50 years after the country's independence, the issue of secularism remains quite complex and ambiguous in terms of public ownership and various interpretations observed. Starting from this logic, the religious manifests himself without limits, and on varied and differentiated scales, in the different spheres of daily life. In public services, for example, it takes the form of the omnipresence of objects and places of worship on workspaces and in professional interactions between public servants and users. Although officially deviant, this practice is the result of the real need for public servants to bring their religions to the workplace in the name of secularism and freedom of religion. Because of the apparent confusion between secularism and freedom of worship, religion is positioned in public services not only as an element of social marking, but also as a tool for claiming identity, religious mobilization and guiding the conduct of public servants and users. This reconfiguration of the social relationships between public servants and between public servants and users calls into question the cardinal requirements of the public service, in the administrative sense of the term. Consequently, this article uses data from direct observations in Yaounde, the capital city of Cameroon, and semi-directive interviews with users and public servants in five ministries, focuses on the analyses of the relationship that exist between individuals and secularism. It emerges that the preponderance of religious facts in public services is part of a questioning of the administrative and professional ethics of public servants, and of the various considerations of the notion of secularism by Cameroonian society in general. Although the latter are contradictory, its multiplicity and consequences constitute a proof of the religious cohabitation, the conciliation and the sharing of subjectivities in the jobsite, and at the same time a breach of the performance and efficiency of public servants in Cameroon.

INDEX

Mots-clés

laïcité, service public, agents publics, usagers, luttes religieuses

Keywords

secularism, public service, public servants, users, religious struggles

AUTEUR

Salifou Ndam

Salifou Ndam, docteur en sociologie, est enseignant-chercheur à l'Université de Yaoundé 1 (Cameroun). Auteur et co-auteur de plusieurs publications sur les questions urbaines, il est le secrétaire exécutif adjoint du Laboratoire camerounais d'études et de recherches sur les sociétés contemporaines (CERESC).

IDREF : <https://www.idref.fr/28320124X>

L'illusion du caractère exceptionnel de la laïcité française

Valérie Orange

DOI : 10.35562/rif.1300

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

I. Quelques précisions théoriques

I.1 Distinguer les notions de sphères ou d'espaces, publics et privés

I.2 De la nécessité de distinguer laïcisation et sécularisation

I.2.1 Définition

I.2.2 En France et à l'étranger

I.2.3 Exceptionnalité, problème de traduction et cadrage de la question

II. La laïcité française : un principe variable dans le temps et l'espace

II.1 Construction d'un cadre juridique libéral en trois étapes

II.2 Une laïcité articulée à l'identité en contexte de mondialisation

II.3 Des régimes d'application de la laïcité divers et simultanés sur le territoire français

III. La laïcité : une notion variable dans l'espace

III.1 Une typologie au service de la comparaison internationale

III.2 Les organisations des relations entre le politique et le religieux dans le monde

III.2.1 Europe

III.2.2 Le cas de la Turquie : une interdiction du voile qui cache une absence de séparation

III.2.3 En Amérique : États-Unis et Canada

III.2.4 En Asie : Inde et Népal

Conclusion

TEXTE

- 1 La France n'est pas le seul pays à débattre de laïcité sur la place publique. Dans certains cas, ce recours à la laïcité est l'occasion de légitimer le récit national et de rendre possible la comparaison internationale, le second servant parfois le premier (Ferrari, 2009). Ce constat s'applique particulièrement bien à la France des trois dernières décennies où la laïcité présentée comme une exception

constitue le soubassement d'un récit national identitaire. L'idée de cette exceptionnalité émerge en 1989 et alimente depuis lors les médias et le monde de l'édition, le plus souvent par adhésion à l'idée que par envie de s'en distancier. Que doit-on penser de cette affirmation ? Au sein de l'espace francophone et plus largement dans le monde, la France représente-t-elle réellement un cas à part en matière de laïcité ? Interroger ce caractère exceptionnel permet de déterminer s'il est justifié ou non. Concrètement, que signifie l'idée d'être « exceptionnel » ? Cela sous-entend-il que la France serait l'inventrice de ce principe ? Qu'elle serait le seul pays à en faire usage ou bien que sa manière de l'appliquer serait unique et immuable, la différenciant des voies empruntées par les autres pays ? Une telle affirmation ne résiste pas longtemps à la mise à l'épreuve du réel ou de l'histoire. Un rapide survol historique montre non seulement que nombre de pays instaurent des pratiques laïques avant la France, mais aussi que les débats publics français récurrents depuis deux siècles se réactualisent au fil des époques autour de conceptions renouvelées. Enfin, l'actualité récente d'autres pays, francophones ou non (Canada-Québec, Brésil, Népal, Inde...), montre que la question traverse également leurs débats nationaux parfois depuis de nombreuses années.

- 2 Cet article propose une analyse socio-historique infirmant le caractère exceptionnel du modèle français de laïcité. Dans un premier temps, il propose de clarifier quelques concepts incontournables pour bien comprendre les enjeux relatifs au principe de laïcité. Dans un second temps, il déconstruit l'idée d'exceptionnalité de la laïcité française en présentant différentes mises en œuvre, historiques et géographiques, en France et dans d'autres pays.

I. Quelques précisions théoriques

- 3 Avant d'expliquer en quoi le caractère exceptionnel de la laïcité française est illusoire, il s'agit d'abord de s'entendre sur ce qu'est la laïcité. Le droit français n'en propose pas réellement de définition ce qui complique la compréhension d'un principe pourtant inscrit au premier article de la Constitution. Cet article propose comme cadre théorique la grille de lecture proposée par la sociologue québécoise

Micheline Milot (2008) qui se fonde sur quatre critères-références permettant de comparer différents modèles de laïcité sur une base commune : 1) égalité entre individus en matière religieuse, 2) liberté de conscience, 3) neutralité religieuse de l'État et 4) séparation de l'État et des Églises.

- 4 Ce cadre définitionnel étant précisé, il s'agit maintenant de clarifier les espaces où la laïcité s'applique, puis de bien distinguer le processus de laïcisation de celui de sécularisation, une confusion conduisant à nombre de déclarations erronées en matière de laïcité.

I.1 Distinguer les notions de sphères ou d'espaces, publics et privés

- 5 La mobilisation de la notion de laïcité s'accompagne très souvent de la référence à « la sphère publique », à « l'espace public » et/ou à « la sphère privée ». Pour des raisons diverses, un même terme peut être employé pour désigner des espaces différents alors qu'inversement, deux formulations différentes peuvent être utilisées de manière synonymique. Cet emploi non rigoureux, fondé sur une absence de rappel des définitions de ces espaces, entretient une confusion qui rend difficile la compréhension de la portée réelle de la laïcité, notamment en confondant sphère publique et espace public. Cela sert les ambitions de ceux qui veulent la voir s'étendre à des lieux que le droit actuel ne prévoit pas, notamment en préparant les esprits à trouver légitime cette extension et le changement de la loi. Dans cet article, l'emploi de « sphère publique » et « espace public » n'est pas synonymique, chacun désignant une entité spatiale différente. Pour mieux comprendre la différence entre les deux, il est aussi nécessaire de mieux comprendre ce que désigne la « sphère privée ».
- 6 La « sphère publique » désigne l'État et ses institutions, c'est-à-dire tous les lieux et organisations servant le bien public. C'est uniquement sur elle que porte la loi de 1905, qui met fin à l'englobement de cette sphère institutionnelle par les normes religieuses (Baubérot et Milot, 2011). L'idée de privatisation du religieux incluse dans la loi de 1905 ne signifie donc pas que la religion est reléguée à la sphère intime, mais au fait qu'elle n'est plus l'affaire de l'État, autrement dit que la laïcité s'applique aux institutions et non aux individus, c'est donc l'État qui est laïque et non

la société. En conséquence, dès lors que l'on sort de la sphère publique (et donc du registre institutionnel), l'on pénètre dans la sphère privée (Baubérot, 2012, 49), de sorte que, contrairement à une idée répandue, cette dernière ne désigne pas seulement l'espace privatif de la famille et du domicile, voire de l'intimité personnelle, mais se montre en fait beaucoup plus large, puisqu'elle comprend toutes les zones ouvertes au public, parfois dirigées ou traversées d'intérêts privés. Cette définition de la « sphère privée » se superpose à la définition d'Habermas du « domaine privé » qui comprend aussi un « espace public »¹ reposant sur des personnes privées (Habermas, 1988, 41). La sphère privée comprend donc non seulement le « chez-soi », mais aussi l'espace non institutionnel qui lui est extérieur, et que l'on désigne généralement par le terme d'« espace public ». Cet espace comporte deux dimensions : symbolique (médiatique, discursive...) et physique correspondant aux « espaces publics » définis en tant que lieux de circulation ou de déambulation (Paquot, 2009).

- 7 En d'autres termes, l'existence d'une sphère publique (où s'applique la laïcité) induit celle d'une sphère privée, qui comprend tous les espaces et lieux traversés par des intérêts privés, incluant l'espace public, dans lequel l'expression religieuse est tout à fait permise. Cette clarification est essentielle pour comprendre que la loi de 1905, en séparant le religieux de la sphère publique, ne le renvoie pas uniquement dans l'espace familial, mais dans l'entière de la sphère privée, y compris donc dans ses dimensions publiques.

Tableau 1 : sphères et espaces, publics et privés

Sphère publique (Pouvoirs publics, société politique)	Sphère privée (Société civile)		
	L'espace public		L'espace privé
Sphère de l'État et de ses institutions (symbolique et physique) Mairies, fonction publique régionale, écoles, hôpitaux publics...	<i>Espaces symboliques</i>	<i>Espaces physiques</i>	Espace personnel/familial Domicile ou lieu d'habitation de la famille ou des amis, monde de nos pensées (l'intériorité)...
	Espaces de réunion Politiques, médiatiques, associatifs, syndicaux, religieux...	Espaces de déambulation Lieux publics (rues, jardins, plages...) ainsi que lieux privés fréquentés par du public (commerces, banques...).	

(Orange, 2019)

I.2 De la nécessité de distinguer laïcisation et sécularisation

I.2.1 Définition

- 8 Un autre facteur nuisant à la compréhension du principe de laïcité réside dans la confusion existant entre le processus de laïcisation et celui de sécularisation, une confusion responsable à la fois d'interprétations extensives de la laïcité et de la certitude que les autres pays ne sont pas laïques en raison de la visibilité religieuse des agents de l'État.
- 9 La sécularisation consiste en « la perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale » (Milot, 2002, 32). Ce phénomène s'observe en particulier, mais pas toujours, dans les « sociétés qui fonctionnent selon des critères de rationalité instrumentale liée aux sciences et aux techniques » (Baubérot, 2009b). Parfois l'élan de sécularisation et de rationalisation peut s'interrompre sans que la société renonce aux progrès des sciences et des techniques, à l'image des États-Unis (Dubet, 2009). Toutefois, que les grands récits n'expliquent plus le monde par la religion et que celle-ci perde son influence sociale n'empêche pas pour autant qu'elle puisse demeurer significative à titre individuel. La sécularisation ne signifie donc pas la disparition de la religion, mais plutôt un processus poussant à l'individualisation des croyances et des pratiques qui ne passe pas forcément par l'évacuation des signes religieux (Baubérot, 2009b). Ce concept ne dit rien en revanche des aménagements structurels relatifs à la gestion du religieux au niveau de l'État, et dans ce cadre, le concept de laïcisation se montre bien plus efficient (Milot, 2002). La laïcisation renvoie donc spécifiquement à la désinstitutionalisation du religieux dans le champ politique, alors que la sécularisation renvoie principalement à une dynamique sociale (Baubérot, 2006a). L'interprétation de cette désinstitutionalisation varie selon les pays, allant ou non jusqu'à s'appliquer aux agents de l'État. En France ou dans la Turquie d'avant Erdogan, la neutralité signifie l'absence de signe pour les agents des services publics, tandis que dans d'autres pays, tels que le Canada, la

neutralité des lois et des pratiques s'appliquent à tout individu y compris les fonctionnaires, la visibilité de leur religiosité ne remettant pas en cause leur loyauté à l'État. Cela tient au fait que le degré de laïcisation d'un État n'a aucun rapport avec le degré de sécularisation de la société. En résumé, la laïcisation est un processus non linéaire, fruit de choix politiques ponctuels entraînant des modifications rapides voire immédiates dans l'organisation de l'État, tandis que la sécularisation est un processus en cours, résultant de longues et diverses mutations sociales (Baubérot, 2004) ; la laïcisation ne renvoie qu'à la sphère publique, tandis que la sécularisation concerne en principe tous les espaces.

I.2.2 En France et à l'étranger

- 10 En France, les institutions étant laïcisées, l'évolution de la sécularisation s'observe surtout dans la sphère privée qui, nous l'avons vu, comprend l'espace public non institutionnel. En conséquence, la tendance française à vouloir neutraliser cet espace public constitue une extension de la portée de la laïcité hors du champ institutionnel, sur la base d'une confusion entre laïcisation de l'État et sécularisation de la société : la visibilité nouvelle de la religiosité de certains musulmans dérange une société relativement sécularisée et qui s'est persuadée que les signes religieux avaient disparu. Or, cette certitude ne correspond pas à la réalité, puisque nombre de manifestations religieuses bien réelles passent inaperçues dans l'espace public français parce que patrimoniales ou anciennement installées sur le territoire. Il s'agit notamment des fêtes religieuses transformées en jours fériés scandant la vie sociale de tous (Noël, Pâques, Pentecôte, Ascension...), des constructions (églises, temples, synagogues, calvaires...), du son de cloches des églises, des vêtements (prêtres et religieuses catholiques, membres de communautés juives orthodoxes), des bijoux (croix, étoiles de David...), ou d'inscriptions pérennes dans l'espace public, accolées ou non à un bâtiment religieux (« Jésus est venu pour nous sauver »...).
- 11 La distinction entre laïcisation et sécularisation se révèle particulièrement féconde pour comparer les pays démocratiques en mettant en perspective les relations entre politique et religieux avec l'influence sociale de la religion. Il existe trois cas. Dans le premier, l'État est laïque puisque le politique est clairement séparé du

religieux, mais la société voire les institutions apparaissent peu sécularisées car le religieux pénètre profondément les visions du monde, aux niveaux tant individuel que collectif. C'est par exemple le cas des États-Unis, de l'Italie ou des Pays-Bas. Dans le deuxième cas, l'État n'est pas laïque car il possède encore une religion officielle alors que dans le même temps la société se montre très sécularisée. C'est par exemple le cas du Royaume-Uni ou du Danemark. Dans ce type de pays, l'on parle de « laïcité de fait » dans la mesure où toutes les actions institutionnelles montrent une réelle neutralité vis-à-vis du religieux et n'exposent pas les croyants d'autres confessions à des discriminations. Dans le dernier cas, les États sont laïques, car le politique et le religieux sont séparés (de manière officielle ou non), et les sociétés civiles sont très sécularisées, à l'image de la France et du Canada (Baubérot et Milot, 2011), ce qui n'interdit pas des différences d'interprétation, comme nous l'avons exposé précédemment.

I.2.3 Exceptionnalité, problème de traduction et cadrage de la question

- 12 L'idée que la laïcité est une exclusivité française découle tant d'une question de cadrage que d'un problème de traduction. Pour envisager la relation entre le politique et le religieux, les pays anglo-saxons utilisent la notion de *secularism* qui comprend trois dimensions : la laïcisation des institutions, la sécularisation de la société, et celle des individus (Baubérot, 2006a ; Tschannen, 1992).
- 13 Une grande partie des pays européens utilisent aussi des traductions basées sur la racine latine *saeculum* (le siècle, dans le sens de « ce qui est hors de l'Église »), toutefois quelques-uns s'appuient sur la racine *laos* (le peuple), dont découle la laïcité française, permettant d'associer laïcité et démocratie (Milot, 2008). Bien que soit parfois affirmé que le principe de laïcité est intraduisible, l'on rencontre pourtant les formulations *laicity* ou *French laicity* dans les pays anglophones (Lassalle, 2011), *laicità* en Italie (Costa, 2014), *laicismo* en Espagne ou *λαϊκισμός* (*Laïkismós*) en Grèce, *laicismo* ou *laicidade* au Portugal. Ces choix apparaissent souvent (mais pas toujours) par le choix des pays catholiques d'emprunter la voie de la laïcisation en réponse à la volonté de l'Église d'être autonome et proche du Vatican, alors que les variantes autour de « *saeculum* » sont mobilisées plutôt

par les pays protestants souhaitant emprunter la voie de la sécularisation, avec une Église subordonnée à l'État, peu à peu évidée de son rôle et transformée sous son impulsion (Costa, 2014).

- 14 Les traductions du mot « laïcité » dans d'autres langues ne sont pas toujours heureuses à l'image du « dharma nirapeksata » népalais, qui signifie « séparé ou indifférent au dharma », source d'hostilité des hindouistes majoritaires, pour qui le dharma constitue le fondement positif de leur vision du monde (Letizia, 2012).
- 15 À présent qu'ont été éclaircis ces incontournables points théoriques, procédons à présent à une analyse socio-historique de la laïcité intégrant donc à la fois des facettes historiques mais aussi géographiques.

II. La laïcité française : un principe variable dans le temps et l'espace

- 16 Considérer que la laïcité française serait exceptionnelle sous-tend l'idée que ce principe serait immuable et a-historique. Or, la laïcité a connu une succession d'interprétations et de modes d'applications successifs, découlant de l'évolution de l'influence du religieux sur la société et qui se sont suivis de modifications du cadre légal.

II.1 Construction d'un cadre juridique libéral en trois étapes

- 17 La laïcité française s'adosse à un corpus de textes à la fois restreint et plutôt stable, mais qui connaît une multitude d'interprétations. Les principaux textes juridiques qui en constituent le cadre général ont été rédigés entre la Révolution et le milieu du XX^e siècle, même si de nouvelles lois organisant la fonction publique viennent régulièrement préciser ou réaffirmer les obligations des fonctionnaires en matière de neutralité religieuse et de respect de la laïcité².
- 18 Les minorités religieuses (judaïsme et protestantisme) ayant longtemps été persécutées en France, la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789³ est régulièrement citée comme la

première étape de la construction de la laïcité, en raison de son article 1^{er} instaurant l'égalité⁴ pour tous et de son article 10 qui accorde la liberté d'opinion, y compris religieuse⁵. C'est à ce moment qu'émerge la notion d'État laïque en France et que l'idée de laïcisation se voit couplée à celle de droits de l'Homme, tel que Buisson l'analysera à la fin du XIX^e siècle (Baubérot, 2004). La Déclaration s'appuie sur les deux principes moraux que sont l'Égalité et la liberté de conscience, proposés par Locke au XVII^e siècle pour justifier une organisation politique libérale. Toutefois, ils restent insuffisants s'ils ne sont pas associés à des moyens politiques permettant de les faire exister : prioritairement la neutralité de l'État vis-à-vis du religieux, qui peut se suffire à elle-même pour assurer une laïcité de fait. Toutefois, certains États vont plus loin et officialisent la séparation de l'État d'avec les Églises (Milot, 2008), comme le fera la loi de 1905. Dans les années 1790, émerge un début d'embryon d'État laïque qui va mettre en place une politique anticléricale sévère, largement responsable de l'âpreté du futur conflit des deux France au XIX^e siècle. Cette courte phase laïque disparaît avec le Concordat signé entre l'État français et le Saint-Siège, qui restaure un lien entre l'État et l'Église catholique française tout en faisant la part belle au gallicanisme, à savoir un contrôle des Églises par l'État, s'illustrant par l'instauration du système des « cultes reconnus » et par un contrôle strict des activités de l'Église de France (Baubérot, 2007). Dans le même temps, s'opère une désinstitutionalisation de l'Église catholique qui perd son exclusivité en tant qu'institution de socialisation (ce que Baubérot (2004) appelle le premier seuil de laïcisation), au profit d'institutions séculières telles que l'école ou la médecine, les deux évoluant au gré d'un processus de sécularisation progressif de la société, même si le référent religieux reste très prégnant au niveau individuel. Cette sécularisation des mentalités s'illustre dans un Code Civil désarrimé du religieux ou bien dans la laïcisation successive de l'État civil, des divorces, de l'Université, des cimetières, des hôpitaux et bien sûr de l'école en 1882. Notons bien que l'école est considérée comme laïque bien avant que soit votée la loi de 1905, attestant que la laïcité n'a pas besoin de séparation officialisée pour être efficiente. Par ce processus de laïcisation découlant de la neutralité nouvelle de l'État, sont mis en œuvre les principes moraux d'égalité et de liberté de conscience (Baubérot, 2000).

- 19 Au début du XX^e siècle, le très gallican gouvernement Combes maintient voire accentue le contrôle de l'État sur l'Église. Pour différentes raisons de politiques intérieures et extérieures, ce n'est pas l'option stricte qu'il soutenait qui sera votée, mais bien le projet pacificateur d'Aristide Briand. En séparant l'État des Églises, et malgré la durable résistance de l'Église catholique, la loi de 1905 constitue un acte fort que Briand qualifie de « loi d'apaisement » et Baubérot de « pacte laïque » (2000). Malgré cette loi de séparation, le gallicanisme de l'État a perduré jusqu'à nos jours : en 1926 l'État inaugure la grande Mosquée de Paris, en 1949, la loi Debré introduit par exemple le financement public des établissements privés tandis que depuis 2003 et la fondation du CFCM⁶, des politiques publiques successives visent à organiser un islam de France, par exemple en encadrant la formation des imams et les financements étrangers. Débuté avec la laïcisation de l'école, le vote de la loi de 1905 marque le second seuil de laïcisation caractérisé par un recul de l'influence sociale de l'Église.
- 20 La constitutionnalisation de la laïcité survient finalement tardivement, en 1946, officialisant son cadre libéral : la République devient explicitement laïque dans son article premier⁷. Jusqu'alors, aucun des textes fondamentaux ne faisait explicitement référence à la laïcité, y compris la loi de 1905 qui ne mentionne que le terme de séparation (Baubérot et Milot, 2011). En réaction aux discriminations mortifères de la guerre de 1940 et dans un désir manifeste de garantir l'égalité entre tous, le Préambule de la Constitution de 1946 détaille les nouvelles attentes incontournables en matière de droits humains. En revanche, le législateur n'a pas défini la laïcité. Cette imprécision contribue à la coexistence d'interprétations variées, mais permet aussi d'adapter plus facilement le cadre légal aux évolutions de la société. La loi de séparation a d'ailleurs connu une cinquantaine d'amendements depuis 1905 (Dharréville, 2013).
- 21 L'esprit libéral qui a soutenu la construction de la laïcité a été conforté de manière supranationale par un droit européen tout aussi libéral⁸. Cette tendance a perduré jusqu'à la fin du XX^e siècle avant de commencer à se renverser dès lors que les effets de la mondialisation ont rendu suspecte et indésirable la visibilité de la pluralité religieuse.

II.2 Une laïcité articulée à l'identité en contexte de mondialisation

- 22 Après près de deux siècles d'inspiration libérale, le processus de laïcisation connaît à la fin du XX^e siècle une réorientation, comme en atteste le rapport Baroin de 2003, intitulé explicitement « La nouvelle laïcité ». Non content de déplacer les enjeux vers le culturel et l'identitaire, ce rapport soutient que laïcité et droits de l'Homme peuvent ne pas être compatibles, légitimant ainsi une asymétrie de traitement entre les cultes, principalement vis-à-vis de l'islam (Baubérot, 2012 ; Liogier, 2012). Cette mutation résulte de quinze ans de débats autour des affaires dites « du foulard », concernant des collégiennes refusant de se dévoiler dans leur établissement, une demande institutionnelle nouvelle puisque la recherche a largement documenté le fait que l'école publique n'avait jamais jusqu'alors refusé la visibilité religieuse des élèves ni même celle des aumôniers en soutane (Massignon, 2000). La première affaire déchaîne les passions médiatiques et politiques en 1989 se traduisant par des divisions dans les établissements. Elle fera l'objet d'un manifeste rédigé par cinq philosophes (Badinter, Debray, Finkelkraut, De Fontenay et Kintzler, 1989) pour qui l'école constitue un sanctuaire protégeant des particularismes et des influences religieuses extérieures. Cette thèse dominera les discours publics et finira par animer l'esprit de la loi de 2004 interdisant aux élèves de porter des signes religieux ostensibles. Immédiatement après le premier, un second manifeste (Brunerie-Kauffmann, Désir, Dumont, Perrault et Touraine, 1989), plus confidentiel et porté par des personnalités d'horizons divers (médecin, sociologue...), prônera lui une neutralité acceptant les différences des élèves, affirmant que la laïcité ne peut être mobilisée pour exclure des élèves au nom de l'uniformité, une source de discrimination dans l'éducation prioritaire. Ces deux manifestes entament la durable polarisation des postures des trois décennies à venir, une polarisation que la recherche voit comme une impasse analytique empêchant d'envisager les nuances intermédiaires (Baubérot, 2015).
- 23 À partir du milieu du XX^e siècle, les débats sur la laïcité avaient essentiellement porté sur le financement public des établissements

privés, se traduisant par une opposition farouche entre les partisans des écoles publique et privée. À la suite du retrait en 1984 du projet Savary d'un grand service public de l'éducation, les débats autour de la laïcité s'étaient globalement tus. Ils reprennent soudain en 1989 sous une forme totalement inédite (Le Goff, 1990) et vont perdurer pendant quinze ans. L'année 2003 fut ponctuée de rapports et de commissions parlementaires initiés par une droite nouvellement au pouvoir, ouvrant la voie à l'idée d'une loi prohibant le foulard à l'école, finalement votée en 2004.

- 24 Comment expliquer ce renouvellement rapide des discours ?
- 25 Pour ce faire, il est nécessaire de le resituer dans l'histoire et la géopolitique. En particulier dans la mondialisation dans laquelle est inscrite la France de cette époque, suscitant chez ses habitants un sentiment d'incertitude et de perte de souveraineté. Les Français ont été spectateurs, d'une part, d'une instabilité croissante à l'extérieur de leurs frontières (révolution islamique en Iran en 1979, disparition du bloc de l'Est à la fin des années 1980, construction européenne, terrorisme en Algérie...) (Baubérot et Milot, 2011) et, d'autre part, de divers événements déstabilisants survenant sur leur territoire (émergence d'un islam des familles suivi d'un accroissement du pluralisme religieux, épisodes de violences urbaines associés à la jeunesse des banlieues, vague d'attentats dans les années 1990...) (Baubérot, 2006b ; Liogier, 2012 ; Mucchielli, 2002). Sans parler du rôle majeur joué par les médias. D'abord, le développement de l'information et la multiplication des groupes diasporiques contribuent à la transnationalisation de l'espace public (Fraser, 2005). Ensuite, de nouveaux imaginaires territoriaux et identitaires sont créés par un jeu de désignation et d'assignation, qui donne une matérialité spatiale au territoire par le biais du langage voire d'une rhétorique politique véhiculés par les médias (Noyer et Raoul, 2013). Enfin, ces derniers contribuent à la spectacularisation du quotidien (Lits, 2008 ; Lochard, 2003) qui tend à transformer des faits anodins en événements (Campiche, 2000) voire en « tsunami médiatique » (Giasson *et al.*, 2010). Ces facteurs d'incertitude associés à une médiatisation toujours plus anxiogène du travailleur immigré désormais devenu musulman (Deltombe, 2007) contribuent à faire douter de la loyauté des pratiquants d'une religion jugée exogène, au point de les considérer comme des « ennemis intérieurs »

(Bouamama, 2004 ; Mucchielli, 2002). Compte tenu de la transnationalisation de l'espace public et de la présence de groupes diasporiques, le religieux connaît une déterritorialisation qui bouleverse la culture symbolique de nombre de Français. Et si, initialement, la laïcité française combinait la volonté de progrès et d'affranchissement d'un catholicisme jugé supranational et passéiste, en contexte de mondialisation, le catholicisme devient le gage d'un héritage autochtone (Baubérot, 2006a, 236-237), au point que, sous la présidence de Nicolas Sarkozy, s'affirme une catho-laïcité identitaire faisant appel aux racines chrétiennes de la France (Baubérot, 2012 ; Lassalle, 2011). Cette réinterprétation de la laïcité contrarie la troisième dimension de la laïcisation chez Baubérot relative aux relations entre nation et religion, puisqu'au lieu d'assister à l'affaiblissement voire la disparition de la religion comme composante de l'identité symbolique de la nation (Baubérot, 2006a, 228), le pouvoir politique propose comme imaginaire national une laïcité articulée à la tradition religieuse.

- 26 Parallèlement à cet aspect identitaire mobilisé plutôt par les familles politiques de droite et d'extrême-droite, nouvellement ralliées à la laïcité, différents courants de la gauche se déchirent autour de son patrimoine laïque. On rencontre notamment, d'une part, une gauche, (auto)qualifiée de « républicaine », qui affirme la dimension immuable et non qualifiable de la laïcité, s'appuyant sur l'universalisme et une lecture de l'histoire de la laïcité, jugée parfois sélective (Baubérot, 2006b) et, d'autre part, une gauche pour qui l'universalisme ne peut se limiter à l'invisibilité des particularismes et l'égalitarisme ne peut se montrer inéquitable. À tort ou à raison, on critique la première pour certaines de leurs déclarations supposées flirter avec le racisme et la seconde tant pour sa limitation de la laïcité à une question de droit que pour sa supposée tolérance coupable envers « l'islamisme ». Le discours public suspecte, en outre, cette deuxième posture de manquer d'enthousiasme pour l'universalisme, alors que les adeptes de cette dernière regrettent quant à eux qu'il devienne un alibi justifiant la discrimination de groupes minoritaires et que l'équité soit oubliée par un groupe majoritaire persuadé de porter une « *identité faible* »⁹ en regard des revendications des minorités (Baubérot et Milot, 2011, 246). Le terme d'« islamo-gauchisme », issu initialement d'une rhétorique d'extrême-droite, qualifie de plus en

plus fréquemment cette approche (Lorcerie, 2005, Nordmann et Vidal, 2004). À la suite du tragique assassinat de l'enseignant Samuel Paty, cette approche est mise en accusation par le ministre de l'Éducation nationale, Jean-Michel Blanquer, qui déclare qu'elle « fait des ravages dans l'université française » (Le Nevé, 2020) et par deux députés Les Républicains, Julien Aubert et Damien Abad, qui ont demandé à son encontre la création d'une « mission d'information sur les dérives intellectuelles idéologiques dans les milieux universitaires » (Aubert, 2020), s'en prenant à quelques universitaires et évacuant que l'Université constitue le lieu du débat d'idées par excellence.

27 En définitive, la durable spectacularisation médiatique a configuré un nouvel imaginaire de la laïcité comportant trois axes : 1) la laïcité doit être appliquée à l'islam avec le même caractère implacable que face au catholicisme au XIX^e siècle notamment pour l'école (affirmation ne résistant pas à l'analyse historique selon Baubérot et Milot (2011, 259), 2) la laïcité suppose la neutralisation de l'espace public¹⁰ et 3) la laïcité garantit l'égalité femmes-hommes, alors que c'est une association apparue en 1989 (Baubérot, 2006b ; Rochefort, 2005). Cet imaginaire a soutenu le vote de la loi de 2004 qui par contrainte légale s'est limitée à l'école (Lorcerie, 2005) et a touché finalement presque exclusivement les jeunes filles musulmanes désirant porter un foulard ou une tenue très couvrante aujourd'hui. En effet, la loi n'interdit pas les petits bijoux tels que les croix ou les étoiles de David, de sorte que tous les particularismes ne sont pas évacués de l'école. En conséquence, les opposants à cette loi la jugent discriminatoire et certains courants féministes regrettent que le féminisme ait été instrumentalisé contre des femmes/filles, et soulignent qu'opposer anti-sexisme et antiracisme ne répond pas correctement à la situation (Delphy, 2006).

28 Si la déprise du religieux sur le social et la foi dans le progrès scientifique de la première moitié du XX^e siècle caractérisent ce deuxième seuil de laïcisation, les origines du seuil suivant sont à chercher dans les changements de société qui traversent le monde à partir des années 1960 : notamment la « laïcisation des mœurs », marquée par des nouveaux choix moraux émancipés du religieux (contraception, avortement ...) (Baubérot, 2000), mais aussi divers désenchantements découlant 1) de la perte de confiance dans les

sciences et techniques en matière de bénéfice pour l'humanité (OGM, nucléaire, biodiversité, réchauffement climatique, pollution, dilemmes bioéthiques...), 2) des incertitudes de la mondialisation et 3) de la disparition des traditionnels grands récits (religieux, marxistes...), offrant à l'islam la possibilité de devenir le nouvel épouvantail (Baubérot et Milot, 2011). Alors que la laïcité connaissait une « crise mutation » depuis les années 1960, l'islam se voit accusé aujourd'hui d'en être le responsable (Baubérot, 2006b), poussant certaines familles politiques à vouloir neutraliser l'espace public au nom de la laïcité, mais à l'encontre du droit actuel.

- 29 En définitive, ce long survol socio-historique permet de saisir que la laïcité n'est pas immuable. La vision dominante de chaque époque n'est qu'une photographie à un instant T d'un processus de laïcisation en cours, marqué par des conflits de pouvoir entre approches et par quelques événements-charnières (Baubérot, 2006a). Cette instabilité historique, clairement mise en lumière par une typologie établie par Baubérot (2015), infirme bien l'idée d'une laïcité française immuable dans le temps. Cette typologie définit sept modes d'application de la laïcité ayant coexisté ou s'étant succédé en France : laïcité antireligieuse, laïcité gallicane, laïcité séparatiste de 1905 ou d'aujourd'hui, laïcité ouverte, laïcité identitaire et laïcité concordataire. Un constat analogue peut-il être tiré d'un point de vue spatial ?

II.3 Des régimes d'application de la laïcité divers et simultanés sur le territoire français

- 30 Si les textes légaux évoqués précédemment laissent penser que la laïcité s'applique de manière uniforme dans toute la France, il n'en est rien puisque huit régimes de laïcité spécifiques s'appliquent simultanément en autant de portions de son territoire. Certains d'entre eux s'éloignent toutefois beaucoup de la représentation commune du modèle français, puisque la dimension religieuse y demeure très présente. C'est le cas en métropole de l'Alsace-Moselle où les écoles peuvent abriter des crucifix et les élèves sont obligés de suivre un enseignement religieux (sauf dérogation). Ces trois départements salarient les prêtres, pasteurs et rabbins, tandis que les

évêques sont nommés par le président de la République. Dans le même temps, en outre-mer, existent six autres régimes, qui découlent de la mise en œuvre de l'article 43 de la première version de la loi de 1905, établissant justement sa non-application dans les colonies. Si la loi s'applique aujourd'hui pleinement en Guadeloupe et Martinique, à la Réunion, Saint-Martin et Saint-Barthélemy, ce n'est pas le cas ailleurs en raison du maintien d'anciens textes¹¹, comme les décrets du ministre des colonies Mandel, datant de 1939, qui imposent à l'État de valider les représentants religieux locaux.

- 31 Compte tenu des éléments mis en lumière par les analyses dia- et synchroniques de la laïcité en France, le principe se révèle variable et historicisé, impliquant une réactualisation permanente de son interprétation depuis le XIX^e siècle. S'appuyant notamment sur sa typologie, Baubérot (2015) conclut que parler de « la laïcité » au singulier nuit à la compréhension des phénomènes observés et qu'il serait plus pertinent de parler « des laïcités ».
- 32 Une fois déconstruite l'exceptionnalité de la laïcité française à la lumière de son histoire et de sa géographie, que nous apprend sa mise en perspective avec des modèles étrangers ?

III. La laïcité : une notion variable dans l'espace

- 33 L'affirmation de l'exceptionnalité de la laïcité française vise moins un public situé à l'étranger que les Français eux-mêmes (Ferrari, 2009), chez qui s'est développé un imaginaire collectif destiné à les persuader d'être les seuls à bénéficier d'un tel cadre. Or, il n'en est rien : de nombreux pays fonctionnent de manière laïque, que cette pratique soit officialisée explicitement par des textes légaux ou qu'elle soit « de fait », et chacun de ces pays a, comme la France, développé des options spécifiques car historicisées. Pour les comparer, cet article s'appuiera sur les quatre critères définitionnels et une typologie établis par Milot (2008).

III.1 Une typologie au service de la comparaison internationale

- 34 À partir de sa grille d'analyse (présentée supra), Milot a développé une typologie de six régimes de laïcité idéaltypiques. Chaque régime est analysé à la lumière de ces critères (Baubérot et Milot, 2011). Ces régimes n'étant pas mutuellement exclusifs, un même pays peut en succéder ou cumuler plusieurs, à l'image de la typologie développée par Baubérot (2015) pour le cas français. La force de la typologie de Milot tient à son adaptabilité à tout pays. Voici un survol des caractéristiques de chacun de ces régimes. 1) La laïcité « **séparatiste** » désigne les organisations centrées sur la stricte séparation des pouvoirs politique et religieux. Poussée à son extrême, elle ne constitue plus seulement un moyen politique, mais une fin en soi, notamment en vue de neutraliser sphère publique et espace public et reléguer le religieux à l'espace privé domestique voire intime, mais avec pour effet secondaire de brimer la liberté religieuse. 2) La laïcité « **autoritaire** » désigne le processus d'émancipation brutale de l'État vis-à-vis des pouvoirs religieux, pouvant même englober l'espace public¹², comme le fit jadis la Turquie. Dans les sociétés plurielles, mais non pluralistes, cette laïcité partielle vise l'homogénéité des populations en imposant aux segments de population les moins sécularisés l'effacement de leurs références religieuses. 3) La laïcité « **anticléricale** » consiste en l'effacement de tout signe religieux dans l'espace public, cette visibilité étant jugée rétrograde. Cette forme peut devenir antireligieuse voire muter en athéisme d'État comme ce fut le cas en URSS. 4) La laïcité « **de foi civique** » privilégie la citoyenneté et les valeurs communes, sous-tendant une logique d'allégeance au pays. Elle se montre méfiante vis-à-vis de valeurs qu'elle juge importées et impose une neutralité d'apparence tout en acceptant dans des bâtiments publics des signes religieux jugés patrimoniaux, à l'image du crucifix présent dans le salon bleu du parlement du Québec jusqu'en 2019. 5) La laïcité « **de reconnaissance** » priorise l'autonomie morale individuelle et la justice sociale, mais met en tension droits individuels et collectifs. Enfin, 6) la laïcité « **de collaboration** » autorise, pour le bien de la société civile, que l'État collabore avec les différents groupes religieux, et ce, en dépit d'un régime de séparation. Cette forme

présente un risque d'inégalité en cas de pluralisme fermé ne représentant pas tous les groupes (religieux, athées, agnostiques) et toutes les religions (Baubérot et Milot, 2011, 87-116).

- 35 À titre d'illustration, la France a connu, selon les époques, les laïcités séparatiste, autoritaire, anticléricale, de foi civique, même si la loi de 1905 sous-tend une laïcité de reconnaissance en raison du financement des aumôneries et de sa volonté de garantir l'exercice du culte.

III.2 Les organisations des relations entre le politique et le religieux dans le monde

- 36 La France est loin d'être la première et l'unique à mettre en œuvre des principes laïques : nombre de pays avaient déjà pris des décisions concernant les relations avec le religieux, que ce soit vis-à-vis de l'État, de l'exercice du culte, du droit au travail, de l'organisation scolaire, et certains les avaient déjà inscrites dans leur Constitution avant que la France ne commence à le faire elle-même. Outre-Atlantique, les États-Unis (Froidevaux, 2005), le Canada (Milot, 2004), le Mexique (Blancarte, 2009) ou le Brésil (Motta, 2004) connaissaient, parfois depuis le XVIII^e siècle, des processus de laïcisation, parfois inscrits dans leur Constitution (au Mexique dès 1857, au Brésil en 1891). D'ailleurs, Aristide Briand les mentionne dans la défense du projet de la future loi de 1905 (Baubérot et Milot, 2011). Dans l'Europe du XIX^e siècle, plusieurs pays mettent en place des dispositifs allant dans le sens d'une laïcisation de leur école, avant même la loi Ferry de 1882. C'est le cas de l'Angleterre en 1870 (la loi Forster instaurant les *sectorian schools*), de l'Allemagne en 1871 (le *Kulturkampf* de Bismark), de l'Italie en 1877 (la loi Coppino qui retire l'enseignement religieux au primaire), ou de la Belgique en 1879 (loi Van Humbeck) (Debré, 2004 ; Ferrari, 2009).
- 37 Ces quelques éléments d'analyse historique permettent de démentir l'idée d'une exception française à l'échelle mondiale ne tient donc pas non plus devant l'analyse historique internationale. Vu que le principe de laïcité est assez couramment présent dans le monde démocratique (et parfois moins démocratique), intéressons-nous à la

manière dont il se déploie selon les cas, de sorte qu'à leur manière, tous ces modèles sont exceptionnels, car historicisés.

III.2.1 Europe

- 38 En Europe, les pays catholiques se sont laïcisés, tandis que les États protestants se sont sécularisés. Dans le premier cas, se dire laïque ne signifie pas toujours que le religieux soit complètement coupé de l'État. Par exemple, l'Italie et le Portugal, qui affichent une laïcité (séparation) constitutionnelle, demeurent néanmoins toujours sous régime concordataire : dans les deux cas, si la religion catholique n'est plus établie, les liens restent forts. La Belgique, neutre constitutionnellement, reconnaît sept cultes (dont un laïque) et en rémunère les représentants. Toutefois, en l'absence d'une séparation officielle, l'État conserve le contrôle de l'Église. La Constitution espagnole sépare l'État de l'Église en 1978. Toutefois, ce n'est que récemment que le gouvernement a retiré l'obligation d'enseignement catholique. La République tchèque n'a pas de séparation officielle, mais une charte rappelle fermement les libertés religieuses. On y rencontre plutôt une laïcité de collaboration, tout comme en Bulgarie qui malgré une vraie séparation voit le clergé orthodoxe participer à tous les événements nationaux (Baubérot et Milot, 2011 ; Debré, 2004). Tous les pays catholiques ne sont pas laïcisés, l'Église catholique y demeurant religion d'État, à l'image de l'Autriche, où la liberté de culte est garantie, même si l'affiliation religieuse est demandée pour les actes administratifs. Rappelons que la France laïque subventionne l'enseignement confessionnel à hauteur de 80 % et finance l'entretien des bâtiments religieux construits avant 1905.
- 39 Les pays purement protestants (Grande-Bretagne¹³, Danemark, Norvège...) et les pays multiconfessionnels (Pays-Bas, Allemagne...) sont rarement séparés, ils conservent le plus souvent un contrôle sur leur Église dominante (anglicane, luthérienne...), que leur État continue à financer. Pour autant, ils assurent aussi une liberté de croyance et de culte sans discrimination (Champion, 2006). Détaillons quelques cas. Séparés de fait puisque la Constitution ne fait aucune référence au religieux, les Pays-Bas ne possèdent donc pas de religion d'État. Pour autant, l'État subventionne un organisme indépendant chargé de salarier les ministres du culte, finance au moins partiellement certains compartiments de la vie religieuse,

comme les piliers protestants et catholiques¹⁴ ou la construction de nouveaux édifices religieux. De son côté, le Danemark, dont la Constitution fait de la religion luthérienne la religion nationale depuis 1849, salarie ses prêtres chargés de l'état civil et des pompes funèbres. Plutôt que de se séparer de son Église, l'État danois a préféré la démocratiser peu à peu, en permettant notamment aux femmes d'accéder à la prêtrise en 1947, et ce, contre l'avis des clercs et des plus pratiquants. Ce libéralisme semble expliquer le faible anticléricalisme actuel (*ibid.*, 70). En Allemagne, la Loi fondamentale de 1949 établit la liberté de culte et la neutralité de l'État vis-à-vis des religions. Aucune n'est érigée en religion d'État, mais la Loi instaure une laïcité de collaboration entre l'État et les Églises, qui conservent une forte influence sur la vie publique : elles sont financées par les impôts, leur clergé est salarié et elles reçoivent diverses aides, par exemple pour développer des établissements d'enseignement. La gestion du religieux n'est pas que fédérale, mais relève aussi des Länder, de sorte que les pratiques peuvent profondément différer sur le territoire : d'une interdiction pour tous les fonctionnaires de porter des signes religieux (Berlin, Hesse), à une interdiction limitée aux enseignantes (Bade Wurtemberg, Bavière...) en passant par des interdictions ciblant le voile, mais pas la kippa ou la croix. Cette délégation locale se rencontre aussi en Suisse où certains cantons fonctionnent sur un mode de séparation (Genève...) tandis que d'autres (Vaud...) reconnaissent et financent une religion spécifique.

- 40 Quelques pays conservent des institutions faiblement sécularisées, leurs lois restant encore influencées par le religieux ou l'étaient il y a peu. Par exemple, la Grèce a imposé la mention de la religion sur la carte d'identité jusqu'en 2000, l'Irlande a interdit l'avortement jusque en 2018 et la Pologne ne cesse de durcir sa législation à ce sujet depuis 1993. D'un point de vue scolaire, le degré de sécularisation induit des formes très différentes d'éducation à la chose religieuse dans les écoles publiques. Si la France a intégré l'enseignement du fait religieux au sein d'autres disciplines (principalement en Histoire, lettres, arts et langues), d'autres pays en ont fait une discipline à part entière, parfois sous forme catéchétique (Suisse, Belgique, Portugal et Luxembourg) ou sinon, sous des formes culturelle (Suède et Bulgarie), éthique (Italie, Danemark, Grande Bretagne et Autriche) ou identitaire (Grèce) (Debré, 2004).

III.2.2 Le cas de la Turquie : une interdiction du voile qui cache une absence de séparation

41 Peu après la chute de l'Empire Ottoman (1922), la nouvelle république kémaliste abandonne l'islam comme religion d'État (1928) puis constitutionnalise la laïcité en 1937. Dans les faits, c'est une laïcité très différente de celle opérée en France, mais sa volonté d'interdire le voile¹⁵ a fait son succès lors des débats français à ce sujet dès 1989, occultant toutefois la dimension autoritaire qu'elle comporte et le maintien de forts liens avec le religieux. La France a le même engouement pour la laïcité autoritaire longtemps exercée en Tunisie¹⁶. L'extrapolation de la référence à la laïcité turque atteste du danger à se référer à des modèles étrangers. Comme en France, le voile en Turquie est l'objet d'instrumentalisation politique. De 1920 à la fin des années 1950, c'est moins sa dimension religieuse qui est reprochée au foulard des Turques, que son archaïsme et son rappel d'une Turquie rurale et sous-développée, contraires au projet de modernisation occidentale d'Atatürk. Dès 1980, le voile dérange à nouveau les autorités, parce qu'il est adopté par des femmes islamistes, activistes, cultivées, modernes et citadines. Vingt ans plus tard, les épouses des élus de l'AKP l'introduisent au niveau de l'État mais il n'est pas encore porté par les parlementaires de ce parti. Les fonctionnaires sont autorisées à le porter à partir de 2016. La revendication autour du voile transforme la compréhension de la citoyenneté turque jusque-là centrée sur la loyauté à la nation et à l'État et devient aujourd'hui un combat pour les droits individuels (Saktamber, 2013). Ce changement témoigne du passage de laïcités autoritaire et de foi civique à une laïcité de reconnaissance, peu appréciée par les milieux laïques, notamment l'armée.

42 Si la Constitution kémaliste définit une laïcité où la religion ne gouverne ni n'influe sur les affaires de l'État, tout en permettant une liberté illimitée en matière de conviction et de vie spirituelle des individus, en revanche, elle se montre beaucoup plus coercitive que la laïcité française envers l'expression religieuse dans l'espace public car suspectée d'être susceptible d'affecter la vie sociale, l'ordre public et la sécurité. L'État avait donc un droit de regard sur les libertés et droits religieux en tant que garant de l'ordre et des droits publics. Loin d'être séparé, l'État était en fait peu séparé d'un religieux mis

sous tutelle. Le *Dinayet*, c'est à dire la Présidence des affaires religieuses créée par Atatürk en 1924 (Baubérot, 2009a) salarie et forme des dizaines de milliers d'imams (72 000 en 2010) et a même rédigé leurs prêches jusqu'en 2006. Par ailleurs, il récolte les impôts de l'ensemble des citoyens quelle que soit leur confession, et ce, au seul profit du culte musulman sunnite, alors que les autres courants musulmans (les câferî et les alevi bektachis), représentant pourtant plus du quart de la population totale, ne sont pas reconnus, à l'image des autres minorités (les protestants et les catholiques latins). Enfin, l'enseignement religieux est obligatoire à l'école publique depuis 1982, avec même une introduction de questions de religion dans les examens d'entrée à l'université depuis 2013.

III.2.3 En Amérique : États-Unis et Canada

43 Aux États-Unis, le premier amendement de la Constitution crée dès 1791 un « mur de séparation » strict, pour s'assurer qu'aucun courant religieux n'investisse l'État (Froidevaux, 2005). Toutefois, la population et les institutions demeurent faiblement sécularisées, expliquant qu'un serment sur la Bible ou sur n'importe quel texte sacré ou philosophique apparaisse légitime lors de l'investiture du Président de la République ou d'un procès. La référence régulière en Dieu y compris par le Président témoigne d'une croyance en un être supérieur correspondant à un « déisme institutionnel »¹⁷. En théorie, celui-ci surplombe toutes les religions empiriques et n'empêche ni la neutralité ni la séparation de l'État des Églises, car aucune religion n'est privilégiée et les attentes morales d'égalité et de liberté de conscience sont respectées. Toutefois, on a pu observer avec G.W Bush ou D. Trump une tendance à favoriser un « christianisme institutionnel » au détriment des populations non chrétiennes, en particulier musulmanes. Les applications dans les différents États relèvent d'instances non fédérales, de sorte qu'il existe des différences territoriales fortes. Quelques États ont par exemple envisagé d'enseigner le « dessein intelligent » aux côtés de la théorie de l'évolution.

44 Dès 1763, par le Traité de Paris, les Britanniques accordent une liberté de pratique aux catholiques canadiens, puis en 1774, l'Acte constitutionnel du Canada abolit le serment du Test, de sorte que les catholiques ne sont plus interdits des charges administratives (Milot,

2009). La protection des croyants apparaît en 1874 dans la loi visant à limiter « l'influence indue », autrement dit une loi n'autorisant pas les religieux à tenter d'infléchir le vote de leurs fidèles pendant leur prêche (Milot, 2004). Aujourd'hui, la jurisprudence parvient à solidement encadrer un principe de séparation toujours non officialisé. Pour sa part, la Charte des droits et libertés protège les principes d'égalité et de liberté de conscience (Milot, 2009). Les minorités peuvent bénéficier d'accommodements limitant les risques de discrimination tout en respectant la loi (Milot, 2004). La laïcité de reconnaissance du Canada se traduit par une neutralité de l'État et du gouvernement affectant bâtiments et textes, mais ne s'imposant pas à ses représentants, à l'image de Harjit Singh Sajjan, le ministre de la Défense canadien du premier gouvernement Trudeau, porteur d'un turban Sikh. Le Québec emprunte une voie différente. Depuis plus de quinze ans, les débats publics promeuvent la laïcité à la française dans le but de durcir la législation en matière de visibilité religieuse. Si la laïcité dite « ouverte » a longtemps prévalu (Weinstock, 2012), la « loi 21 » a établi explicitement, en juin 2019, le caractère laïque de l'État, ce qui s'est traduit par l'interdiction de port de signes religieux pour les employés de l'État en position d'autorité coercitive et pour les enseignants de l'école publique, sauf s'ils en portaient un avant la loi (clause grand-père). Cette loi ne touche pas les élèves et s'applique indépendamment des Chartes relatives aux libertés, qu'elles soient canadienne ou québécoise.

III.2.4 En Asie : Inde et Népal

- 45 L'Inde laïcise sa Constitution en 1950 et devient officiellement « secular » en 1976. Celle-ci refuse la reconnaissance d'une religion, les cours confessionnels à l'école publique et les impôts religieux et garantit par ailleurs la laïcisation des lois pénales, la liberté de conscience et le refus de toute discrimination sur la base de sa religion, race, caste, genre, lieu de naissance (Bhargava, 2014). Cette laïcité de collaboration protège les droits individuels et collectifs. Elle est caractérisée par la notion de « distance principielle » qui comprend simultanément des éléments marquant la séparation et d'autres marquant l'absence de séparation, signifiant que l'État n'est pas guidé par le religieux, mais qu'il peut néanmoins intervenir en la matière. Individus et communautés doivent être traités avec égal

respect, mais peuvent connaître un traitement différencié lié à cette appartenance, une source de discriminations (Bhargava, 2007). L'application de la laïcité indienne demeure moins ambitieuse que son projet initial, notamment en matière de discriminations, à l'image du projet de loi de citoyenneté de 2019 excluant les migrants musulmans. Le nationalisme hindou (pour ne pas dire hindouiste) contribue à l'asymétrie de traitement des minorités qui font l'objet d'une moindre générosité en matière d'indemnisation ou d'aide humanitaire d'urgence et sont plus souvent victimes de violences policières. Même les verdicts de la Haute Cour de Justice se voient corrigés par la Cour Suprême. Les principes laïques semblent respectés quand ils touchent les hindouistes, mais ceux-ci considèrent souvent qu'elle leur est défavorable puisque la laïcité refuse le système des castes. Pour autant, les femmes et les castes inférieures n'en bénéficient que peu (Bhargava, 2014).

- 46 Constitutionnalisée depuis 2015, la laïcité népalaise constitue un projet de reconnaissance de la pluralité religieuse dans un pays où les minorités religieuses sont malmenées par la majorité hindouiste. Par la suite, contrairement à la France, activistes laïques et religieux sont en lien étroit, tandis que cette nouvelle laïcité se voit rejetée par les hindouistes qui craignent qu'elle encourage les pratiques choquantes et prosélytes des minorités chrétiennes et musulmanes (abattage des vaches, sonneries des Églises, ajouts de fêtes religieuses au calendrier...). Elle fait l'objet de forts enjeux politiques et se voit instrumentalisée par chaque bord à des fins électoralistes, sur fond de haines intercommunautaires et d'identité nationale (Letizia, 2012).

Conclusion

- 47 La mise à l'épreuve historique et géographique du principe de laïcité met en lumière que le cas français n'est pas exceptionnel : la laïcité est un mode organisationnel finalement assez courant dans le monde, dans nombre de pays démocratiques où elle concourt aux libertés individuelles, mais aussi parfois dans quelques pays autoritaires où elle peut constituer inversement un instrument de coercition. Chaque pays ayant développé un modèle spécifique de laïcité (officielle ou de fait) en filiation avec son histoire et ses choix politiques, la France n'est pas plus spécifique que les autres, et se

limite à appliquer une variante locale d'organisation des relations entre le politique et le religieux, une variante qui ne cesse d'évoluer, de manière historicisée, comme dans les autres pays. D'autres pays comme le Québec ou la Belgique ont aussi connu des débats ardents autour du sujet, mais la France se distingue de ce point de vue-là par leur durabilité et leur récurrence. Ces pays partagent aussi le point commun de mobiliser la comparaison internationale à des fins de politique intérieure souvent pour durcir leur propre modèle : le Québec se réfère par exemple à la « laïcité à la française », tandis que l'ancienne « laïcité turque », malgré ses aspects coercitifs et liberticides, rencontre en France un large public, qui se méfie en revanche du modèle multiculturaliste canadien portant une laïcité « ouverte », dont l'esprit libéral se rapproche pourtant plus des valeurs républicaines, malgré la visibilité religieuse de certains fonctionnaires canadiens. En conséquence, il apparaît hasardeux voire déraisonnable de magnifier un modèle sur la base d'un seul élément au risque de se fourvoyer grandement sur la réalité plus complexe de sa mise en œuvre.

- 48 Si l'affirmation du caractère exceptionnel de la laïcité française relève surtout de l'auto-persuasion idéologique, c'est sans doute dans la constance de la France à se représenter exceptionnelle de ce point de vue que ce pays est remarquable au point de parvenir à en persuader nombre de pays observateurs à l'étranger. Pour autant, la distance se creusant entre les attentes laïques françaises réactualisées et les attentes internationales en matière de démocratie et droits humains attire régulièrement l'attention d'organismes internationaux comme Human Right Watch ou Amnesty International qui signalent les dérives voire la transgression des traités internationaux pourtant signés par la France. Il serait souhaitable que pour défendre une laïcité jugée en danger, l'extension de sa portée et son durcissement ne transforment pas, de manière vraiment exceptionnelle, un pays démocratique en pays autoritaire, faisant de ce principe initialement libéral, un instrument de coercition.

BIBLIOGRAPHIE

Aubert J. (2020), Communiqué de presse en tant que député de l'assemblée

nationale, 25 novembre.

Badinter E., Debray R., Finkielkraut A., De Fontenay E. et Kintzler C. (1989), « Profs, ne capitulons pas ! », *Le nouvel Observateur*, 02/11/1989-08/11/1989.

Baubérot J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses universitaires de France

Baubérot J. (2004), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.

Baubérot J. (2006a), « La laïcité actuelle et le processus de mondialisation », dans *Laïcité et séparation des Églises et de l'État : Histoire et actualité*, Presses universitaires de Limoges, p. 225-239.

Baubérot J. (2006b), *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

Baubérot J. (2007), « Fin ou renouveau de la laïcité ? », dans Weil N. (dir.), *L'esprit des Lumières est-il perdu ?* Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 219-231.

Baubérot J. (2009a), *Les laïcités dans le monde*, Paris, Presses universitaires de France.

Baubérot J. (2012), *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.

Baubérot J. (2015), *Les sept laïcités françaises : Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Baubérot J. (2009b), « Sécularisation et laïcisation », *Sécularisations et Laïcités*, p. 13-26.

Baubérot J., et Milot M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

Bhargava R. (2007), « La spécificité de la laïcité à l'indienne », *Critique internationale*, vol. 35, n° 2, p. 121-147.

Bhargava R. (2014), « Le sécularisme, ou la version indienne de la laïcité », *Mouvements des idées et des luttes*, 31/03/2014, disponible sur : <http://mouvements.info/le-secularisme-ou-la-version-indienne-de-la-laicite-2/>

Blancarte R. (2009), *Laïcité au Mexique et en Amérique latine : Traits communs et particularité*, El Colegio de Mexico.

Bouamama S. (2004), *L'affaire du foulard islamique : La production d'un racisme respectable*, Roubaix, Le Geai Bleu.

Bouchet G. (1996), *Laïcité et enseignement*, Paris, Armand Colin.

Brunerie-Kauffmann, J., Désir H., Dumont R., Perrault G. et Touraine A. (1989), « Pour une laïcité ouverte », *Politis*, n° 79, 09/11/1989.

Campiche R. J. (2000), « Médias et régulations socioculturelle du champ religieux », dans Bréchon P. et Willaime J.-P. (dir.), *Médias et religions en miroir*, Paris, Presses universitaires de France, p. 265-280.

Champion F. (2006), *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique : XVI^e-XXI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Costa G. (2014), « La laïcité à l'italienne », *Revue Projet*, vol. 342, n° 5, p. 40-44.

Debré J.-L. (2004), « Rapport du président de l'Assemblée nationale et rapporteur au nom de la mission d'information sur la question du port des signes religieux à l'école, le 4 décembre 2003 », dans *Application du principe de laïcité dans les écoles, les collèges et les lycées publics*, Paris, Journaux officiels, p. 131-176.

Delphy C. (2006), « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », dans *Classer, dominer-Qui sont les autres ?* Paris, La Fabrique éditions, vol. 25, p. 59-83.

Deltombe T. (2007), *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte.

Dharréville P. (2013), *La laïcité n'est pas ce que vous croyez*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier-les Éditions ouvrières.

Dubet F. (2009), « La société des sociologues », dans *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, p. 15-47.

Ferrari A. (2009), « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans Basdevant-Gaudemet B. et Jankowiak F. (dir.), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle en Europe*, Louvain, Peeters, p. 333-345.

Fraser N. (2005), *La transnationalisation de la sphère publique*, disponible sur : http://www.republicart.net/disc/publicum/fraser01_fr.htm

Froidevaux C. (2005), « Les États-Unis, une république laïque », dans Zoller E. (dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz-Sirey, p. 89-97.

Giasson T., Brin C. et Sauvageau M.-M. (2010), « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la " crise " des accommodements raisonnables au Québec », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 43, n° 02, p. 379-406.

Habermas J. (1988), *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (M. de Launay, Trad.), Paris, Payot.

Lassalle D. (2011), « French Laïcité and British Multiculturalism : A Convergence in Progress ? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 32, n° 3, p. 229-243.

Le Goff J. (1990), « Derrière le foulard, l'histoire », *Le Débat*, vol. 58, n° 1, p. 19.

Le Nevé S. (2020), « Polémique après les propos de Jean-Michel Blanquer sur "l'islamo-gauchisme" à l'université », *Le Monde.fr*, 23/10/2020, disponible sur : https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/10/23/polemique-apres-les-propos-de-jean-michel-blanquer-sur-l-islamo-gauchisme-a-l-universite_6057164_3224.html.

- Letizia C. (2012), « Shaping secularism in Nepal », *European Bulletin of Himalayan Research*, vol. 39, p. 66-104.
- Liogier R. (2012), *Le mythe de l'islamisation : Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil.
- Lits M. (2008), *Du récit au récit médiatique*, Bruxelles, De Boeck.
- Lochard G. (2003), « Comment analyser les messages télévisuels ? », dans *Communication et médias*, Paris, La Documentation Française, p. 37-42.
- Lorcerie F. (2005), « À l'assaut de l'agenda public-La politisation du voile islamique en 2003-2004 », dans *La politisation du voile : L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, p. 11-36.
- Massignon B. (2000), « Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France », *Social Compass*, vol. 47, n° 3, p. 353-366.
- Milot M. (2002), *Laïcité dans le nouveau monde : Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.
- Milot M. (2004), « Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord », dans Baubérot J. (dir.), *La laïcité à l'épreuve : religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, p. 109-123.
- Milot M. (2008), *La laïcité*, Montréal, Novalis.
- Milot M. (2009), « Laïcité au Canada », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 146, p. 61-80.
- Motta R. (2004), « Une laïcité héritée des Lumières face au foisonnement religieux », dans Baubérot J. (dir.), *La laïcité à l'épreuve : religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, p. 125-140.
- Mucchielli L. (2002), *Violences et insécurité. Fantômes et réalités dans le débat français*, Paris, La Découverte.
- Nordmann C., et Vidal J. (2004), « La république à l'épreuve des discriminations », dans Nordmann C., *Le foulard islamique en questions*, Paris, Amsterdam, p. 5-14.
- Noyer J., et Raoul B. (2013), *Médias et territoires : L'espace public entre communication et imaginaire territorial*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Paquot T. (2009), *L'espace public*, Paris, La Découverte.
- Rocheffort F. (2005), « Laïcisation des mœurs et équilibres de genre », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 87, n° 3, p. 129-141.
- Saktamber A. (2013), « Les femmes et l'iconographe de la peur : le scepticisme du voile en Turquie », dans Bouyahia M. et Sanna M. E., *La polysémie du voile politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, p. 49-56.
- Tschannen O. (1992), *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz.
- Weinstock D. (2012), « Laïcité ouverte ou laïcité stricte ? Une critique de la Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste », dans Baillargeon N. et Piote J.-M.

(dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, p. 32-42.

NOTES

1 La traduction de la thèse Habermas utilise le terme de « sphère publique » là où cet article parle « d'espace public », tandis qu'elle utilise l'expression de « sphère du pouvoir public » pour désigner ce que cet article appelle « sphère publique ».

2 La loi n° 83-634 du 13 juillet 1983 portant sur les droits et obligations des fonctionnaires, dite loi Le Pors, modifiée par la loi n° 2016-483 du 20 avril 2016 relative à la déontologie et aux droits et obligations des fonctionnaires, est désormais rédigée ainsi :

Le fonctionnaire exerce ses fonctions avec dignité, impartialité, intégrité et probité. Dans l'exercice de ses fonctions, il est tenu à l'obligation de neutralité. Le fonctionnaire exerce ses fonctions dans le respect du principe de laïcité. À ce titre, il s'abstient notamment de manifester, dans l'exercice de ses fonctions, ses opinions religieuses. Le fonctionnaire traite de façon égale toutes les personnes et respecte leur liberté de conscience et leur dignité.

3 Le mouvement avait néanmoins déjà débuté dès le 29 novembre 1787 avec la publication du Traité de tolérance instaurant un état civil pour les protestants.

4 Art. 1 : Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

5 Art. 10 : Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

6 CFCM : Conseil Français du culte musulman

7 Art. 1 de la Constitution de 1946 et 1958 :

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.

8 Art. 9 de la Convention européenne des droits de l'Homme :

1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la

liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

Art. 2 du protocole additionnel :

Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques.

9 En italique dans le texte initial.

10 L'article 1 de la loi de 1905 dit que la république garantit la liberté de conscience et le libre exercice du culte. Selon le droit, la liberté de conscience renvoie au for intérieur, tandis que l'exercice du culte renvoie à toute manifestation extérieure de la foi, au-delà du rassemblement des fidèles (l'article 260 du code pénal est devenu l'article 31 de la loi : cf. Dalloz actualité du 30 novembre 2020).

11 La loi de 1905 n'est pas appliquée ou partiellement en Nouvelle-Calédonie, Polynésie française et Guyane, à Saint-Pierre-et-Miquelon, Wallis-et-Futuna et Mayotte, ainsi que dans les Terres australes et antarctiques (Baubérot, 2015, 129). On peut y trouver par exemple une religion officielle (catholicisme) avec un clergé salarié comme en Guyane ou bien l'application du droit civil musulman aux côtés du droit français pour les affaires familiales, avec des juges musulmans rémunérés par l'État français comme à Mayotte. Notons que la polygamie n'y a été abolie qu'en 2010 (Baubérot, 2006b, 57- 67).

12 Il est question ici de l'espace public tel que défini dans cet article. L'interdiction peut donc toucher les lieux publics physiques, tels que la rue ou les jardins publics.

13 Plus exactement l'Angleterre, puisque l'Écosse a constitutionnalisé la séparation de l'Église d'Écosse et l'État.

- 14 Champion (2006) définit le pilier comme une structure à la fois idéologique et institutionnelle d'intégration et d'encadrement des individus de la naissance à la mort par le biais de toutes leurs activités (écoles, hôpitaux...). On la rencontre dans une moindre mesure en Allemagne et en Belgique. Du point de vue français, la « pilorisation » constituerait une forme aboutie de « communautarisme ».
- 15 Interdiction dans les établissements scolaires, les universités et la sphère publique institutionnelle, mais aussi dans les grandes entreprises privées ou dans l'espace public comme dans la rue (Saktamber, 2013).
- 16 La Tunisie est souvent présentée comme laïque du fait de son interdiction du voile dans la sphère publique (retirée depuis 2010), pour autant le premier article de la Constitution de 1959 faisait de l'islam la religion de la Tunisie. La Constitution de 2014 instaure un État complètement civil, mais les débats autour de la laïcité ont eu tendance à favoriser l'arrivée de partis islamistes au pouvoir.
- 17 Rappelons que la déclaration des droits de l'Homme et du citoyen incluse dans la Constitution française débute sous les « auspices de l'être suprême » qui relève aussi l'approche déiste des Montagnards.

RÉSUMÉS

Français

Il n'est pas rare de lire ou d'entendre en France que la laïcité française revêt un caractère exceptionnel. Pourtant, l'observation tant du cas français que de différents cas internationaux laisse apparaître une diversité d'approches invitant plus à parler « des laïcités » que de « la laïcité ». Prenant pour hypothèse que le terme « exceptionnel » traduirait pour ses utilisateurs l'idée d'une organisation singulière, unique en son genre tant dans le temps que dans l'espace, cet article propose une argumentation déconstruisant ces deux aspects. Il met d'abord en lumière que la laïcité n'est pas immuable dans le temps. Pour ce faire, il évoque la diversité des approches de la laïcité qui ont coexisté ou se sont succédé en France du XIX^e siècle à nos jours. Ensuite, il déconstruit à son tour l'idée d'une singularité spatiale. Il commence par démontrer que la laïcité française n'est pas singulière sur son propre territoire, puisque huit formes encadrées par le droit y sont actuellement en vigueur simultanément. Il survole ensuite diverses organisations de par le monde, de l'Europe à l'Asie en passant par l'Amérique du Nord. Ces différents cas mettent en évidence que les questions de gestion des relations entre le politique et le religieux se sont posées et se posent toujours dans bien des pays, sous des formes constitutionnelles ou

non, et ce, parfois bien avant la France. La diversité des options locales retenues met en évidence que l'interprétation des quatre principes proposés par Milot pour décrire la laïcité (2008) (égalité, liberté de conscience, neutralité et séparation) diffère d'un pays à l'autre, de sorte que toutes les approches sont historicisées et spécifiques, et correspondent à l'un ou plusieurs des idéaltypes composant la typologie des régimes de laïcité établie par Milot. Ces applications locales apparaissent moins constituer des exceptions que des variantes. Elles s'inscrivent toutes dans les attentes du droit international supposé respecté par les pratiques des pays démocratiques en matière d'égalité de droit et de liberté de conscience. Cet article est également l'occasion de faire quelques rappels théoriques. Il distingue d'abord les processus de laïcisation et de sécularisation. Cette distinction permet de mieux saisir les différences entre, d'une part, les pays laïques, c'est-à-dire sans religion établie et/ou avec une séparation officielle entre l'Église et l'État et, d'autre part, les pays mobilisant une « laïcité de fait » dans lesquels les institutions se sont sécularisées, bien qu'il existe toujours une Église reconnue. L'article développe enfin une distinction entre sphère publique et espace public, qui permet de mieux comprendre la portée réelle de la laïcité et de saisir en quoi les attentes d'occultation du religieux contreviennent le plus souvent au cadre légal et découlent surtout d'une envie de sécularisation.

English

It is not uncommon to read or hear in France that " French laicity " is of an exceptional nature. However, the observation of both the French case and various international cases reveals a diversity of approaches inviting more to speak of " laicities " than " laicity ". Assuming that the term " exceptional " would translate for its users the idea of a singular organization, unique in its kind both in time and in space, this article offers an argument deconstructing these two aspects. First, it first highlights that " laicity " is not immutable in time. To do this, he evokes the diversity of approaches that coexisted or succeeded one another in France from the 19th century to today. Then, it demonstrates that it is not unusual in space either, since eight forms framed by law are currently in force throughout France, including overseas. This article then deconstructs the idea of a spatial singularity, using an overview of various organizations observed in other countries, from Europe to Asia to North America. These different cases highlight that the questions of management of the relations between the political and the religious arose and arise in many countries, sometimes before France, resulting or not in constitutional forms. The diversity of the local options chosen highlights that the interpretation of the four principles proposed by Milot to describe laicity (2008) (equality, freedom of conscience, neutrality and separation), differs from country to country, so that all approaches are historicized and specific, and correspond to one or more of the idealtypes composing the typology of laicity regimes defined by Milot. These local applications appear less to constitute exceptions than variants which fall within the expected framework of the responses to be

given by democratic countries to questions of equal rights and freedom of conscience. This article is also an opportunity to make some theoretical reminders. First, he distinguishes the processes of " laicization " and " secularization ". Used to analyze the organizational choices of the States, this distinction makes it possible to better grasp the differences between, on the one hand, secular countries, that is to say without an established religion and/or with an official separation between Church and State and, on the other hand, the countries mobilizing a " de facto laicity " in which the institutions are secularized, although there still exists a recognized Church. The article then develops a distinction between public sphere and public space, which makes it possible to better understand the real scope of laicity and to grasp in what the expectations of concealment of the religious most often contravene the legal framework and stem mainly from a desire for secularization.

INDEX

Mots-clés

laïcité, sécularisation, exception, espace public, école

Keywords

laicity, secularism, secularization, public space, school

AUTEUR

Valérie Orange

Docteure en sociologie (Université du Québec à Montréal, UQAM) et chercheuse associée à l'IREMAM (Institut de recherches et d'études des mondes arabes et musulmans, Aix-en-Provence), Valérie Orange travaille sur les questions relatives à la laïcité et la diversité ethnoreligieuse à l'école. Ses recherches postdoctorales ont porté sur la façon dont l'éducation prioritaire a fait face à la demande de continuité pédagogique durant le premier confinement de 2020.

IDREF : <https://www.idref.fr/277419964>

Varia

Les opérations francophones de lutte contre le terrorisme : l'exemple du G5 Sahel

Jabir Touré

DOI : 10.35562/rif.1310

Droits d'auteur
CC BY

PLAN

- I. G5 Sahel : une dynamique de la coopération militaire, issue d'une volonté politique des États du Sahel de s'adopter aux mutations stratégiques en matière de sécurité collective
- II. Une force conjointe à caractéristique disparate
- III. Une situation sécuritaire catastrophique malgré l'engagement des moyens importants
- IV. Absence de coopération de certains pays : ambivalence d'une lecture erronée de la situation sécuritaire et/ou de sa gestion
- Conclusion

TEXTE

- 1 Le Sahel est une bande de terre en Afrique subsaharienne regroupant plusieurs pays de l'Afrique de l'est (tels que la Somalie), du nord (Algérie et Mauritanie), de l'ouest (tels que le Burkina Faso, le Mali et le Niger) ainsi que de l'Afrique centrale (Tchad). Les pays qui le composent ne sont pas totalement définis, mais sa limite géographique est située entre le Sénégal et la corne d'Afrique. En proie à une menace terroriste, cinq pays du Sahel (Burkina Faso, Mali, Mauritanie, Niger et Tchad) ont décidé de créer le 16 février 2014 à Nouakchott, en Mauritanie, une organisation sous-régionale qui lutte contre le terrorisme (G5 Sahel, 2020). Jusqu'alors méconnu, le G5 Sahel va susciter un intérêt international, notamment à cause de l'intensification des activités de l'extrémisme violent. Pourtant, depuis sa création, il ne cesse de structurer les relations intra-sahéliennes et réussir à s'imposer comme un acteur incontournable de la sécurité au Sahel.

- 2 Pourquoi ces cinq pays uniquement ? C'est parce qu'ils sont le cœur du Sahel et les plus menacés par le phénomène djihadiste. Ils ont également des caractéristiques similaires sur tous les plans (géographique, culturel, environnemental, etc.). La spécificité du Sahel même est basée sur des vastes territoires désertiques et sous peuplés. Ce qui est également commun aux cinq pays membres, ce sont des pays se situant dans une zone stratégique avec des sous-sols très riches en gaz, or, pétrole et uranium. De même, ils appartiennent tous à la catégorie des pays en développement, la pauvreté touche entre 40 et 50 % de la population (Fonds des Nations Unies pour la population, 2020, 51) avec des défis majeurs en démographie (avec 4 enfants par femme en moyenne) et en accès à l'emploi pour une population à majorité jeune dont l'âge médian varie entre 15 et 17 ans (*Ibid.*, 42). Ainsi, la vulnérabilité économique de cette jeunesse l'a transformée en proie facile pour les groupes djihadistes en quête permanente des nouvelles recrues, d'où la volonté des États membres de s'attaquer aux sources de l'insécurité, notamment la pauvreté et le sous-développement.
- 3 Du point de vue militaire, la Force Conjointe du G5 Sahel (FC-G5S) est composée de cinq mille militaires¹ partagés entre les cinq pays membres, qui sont appuyés par la force française de l'opération Barkhane. La MINUSMA (Mission Multidimensionnelle Intégrée des Nations Unies pour la Stabilisation au Mali), via la résolution 2391 du Conseil de Sécurité des Nations Unies, apporte un appui à la force conjointe. Cet appui consiste en des « évacuations sanitaires ainsi que l'accès aux articles consommables essentiels (carburant, eau et ration) et l'utilisation d'engins de levage et de terrassement et de matériel de génie de l'Organisation des Nations Unies (ONU), et d'unités de génie en uniforme de la MINUSMA pour aider à préparer les bases opérationnelles de la Force conjointe au Mali. » (Conseil de Sécurité de l'ONU, 2017, *Résolution* 2391, 5). Du point de vue financier, le budget de départ de cette force était estimé à plus de 450 millions d'euros (Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, 2018, 2), permettant à celle-ci d'atteindre sa pleine opérationnalisation, ce qui est médiocre en comparaison avec celui de la MINUSMA, de Barkhane ou des pays voisins tels que l'Algérie ou le Nigéria. Autre problématique liée au financement, les 400 millions constituent-ils un budget annuel, triennal ou quinquennal ? Une question qui reste sans réponse,

surtout lorsque l'on sait que la mission n'a toujours pas atteint sa pleine opérationnalisation, par manque de moyens, après plus de cinq ans d'existence. Les gros contributeurs sont l'Union Européenne (UE), l'Arabie saoudite, le Qatar, les États-Unis, la France et les Pays-Bas. Ainsi, chaque État membre du G5 Sahel contribue à hauteur des 10 millions d'euros. Cependant, le problème n'est pas la recherche de financement, mais sa gestion efficace, surtout sa pérennité, car, ce combat contre le terrorisme va coûter cher et personne ne peut prédire le temps que cela prendra, d'où l'importance de la pérennisation de son financement. Malheureusement, les « promesses non tenues par les partenaires » (Tall, 2020, 9) constituent un frein à la poursuite des opérations. Pourtant, le soutien au G5 Sahel devrait être un pas dans la bonne direction, et une situation gagnant-gagnant pour l'Afrique et pour ses partenaires internationaux, d'où la question de savoir si les stratégies et les moyens mis en place, par les différents acteurs, sont assez suffisants pour endiguer le phénomène.

- 4 Cet article a pour but d'analyser les mécanismes de sécurité mis en place par le G5 Sahel et ses partenaires, ainsi que les différents défis à relever dans le cadre de la lutte contre le terrorisme. Nous explorons, ainsi, la dynamique de la coopération militaire du G5 Sahel (G5S) comme stratégie d'adoption aux mutations de la sécurité collective. Nous examinerons, ensuite, les caractéristiques des outils de défense et de sécurité des États membres du G5S. Enfin, nous évaluons la situation sécuritaire de la zone et les engagements des États membres pour y faire face. Cependant, l'absence de coopération de certains pays impacte les efforts de lutte contre le terrorisme. Ainsi, pour analyser ces différents éléments, nous allons nous appuyer sur des recherches documentaires portant sur la littérature institutionnelle disponible, les déclarations officielles et les travaux académiques et universitaires tels que les rapports et articles scientifiques portant sur le sujet.

I. G5 Sahel : une dynamique de la coopération militaire, issue d'une volonté politique des États du Sahel de s'adopter aux mutations stratégiques en matière de sécurité collective

- 5 Le développement du phénomène djihadiste au Sahel a été fortement influencé par un contexte local et régional. Les conséquences géopolitiques liées aux printemps arabes au Maghreb et la guerre en Libye et au Mali, ont directement favorisé la connexion entre les dynamiques politiques et sécuritaires en Afrique du Nord et au Sahel. Des conséquences qui ont jeté les bases d'une convergence des attentes locales et globales liées à la montée en puissance des nouveaux acteurs non étatiques, en particulier au nord du Mali (Cook et Sanderson, 2016, 14). Profitant, ainsi, de la porosité des frontières de la région, les groupes armés terroristes ont rempli les vides existant dans des nombreuses régions du Sahel et utilisé le profond ressentiment des populations envers les autorités centrales. L'incapacité des États du Sahel à sécuriser leurs territoires et à empêcher les groupes illégaux à y exercer des trafics de tout genre, a ouvert un grand boulevard non contrôlé et qui menace les frontières européennes (Gowan, 2017, 1). Cette menace terroriste nécessite donc de développer et de mettre en œuvre une stratégie globale, impliquant différents acteurs, dans le but de résoudre les problèmes de gouvernance, de sécurité et de développement qui affectent la région du Sahel.
- 6 Ainsi, la création du G5 Sahel découle tout autant du dynamisme de la coopération militaire en matière de lutte contre le terrorisme, avec les partenaires extérieurs, que de la convergence politique et diplomatique issue du Processus de Nouakchott et/ou du consensus sur l'impérative coordination des « Stratégies Sahel » (Hanne et Larabi, 2015, 126). Dans la continuité de la Stratégie Intégrée des Nations Unies au Sahel (SINUS)² et de la Stratégie pour la sécurité et

le développement au Sahel de l'UE qui, toutes les deux, s'appuient sur le nexus sécurité – développement. Les pays membres du G5 Sahel ont vu l'intérêt politique que pouvait représenter la création d'une organisation régionale les rassemblant autour de ce principe qu'ils ont érigé en doctrine. Ce mimétisme semble s'être nourri d'une volonté d'appropriation des différentes initiatives des principaux bailleurs de fonds mais également d'une volonté de freiner l'expansion du terrorisme dans tout le Sahel. Dans ce cadre, le soutien de l'ONU, à travers son bureau de l'Afrique de l'Ouest (UNOWAS) a été élargi et « renforcé » (Desgrais et Sada, 2018, 112), allant d'un appui technique à l'élaboration de « neuf projets phares dans les domaines de la gouvernance, de la sécurité et de la résilience » (Guterres, 2016, 15). Dans ce contexte, le G5 Sahel se dote d'une stratégie basée sur deux piliers dont le premier consiste à « préserver l'intégrité territoriale des États et mener, ensemble, une action résolue en vue d'assurer la sécurité dans l'espace sahélien. » (G5 Sahel, 2014, 2-3), et le second sur la nécessité de lutter contre la pauvreté à travers le développement. La valeur ajoutée du G5 Sahel est sa complémentarité avec les autres organisations régionales sans empiéter sur leurs champs d'expertises.

- 7 Le 2 février 2017, l'organisation, par la résolution 00-01/2017, a décidé de créer une force conjointe (FC-G5S) dont le but est de « lutter contre le terrorisme et le crime transnational organisé » (G5 Sahel, 2017, 2) dans les cinq pays. Mais, afin d'avoir une légitimité internationale, le G5 Sahel avait demandé à l'ONU et l'Union Africaine (UA) une reconnaissance officielle. Ce qui a été fait via la résolution 2359 par laquelle l'ONU avait demandé aux pays et organisations de soutenir la force (Conseil de sécurité de l'ONU, 2017, *Résolution 2359*, 4). De même, le communiqué du 13 avril 2017 du Conseil de paix et de sécurité de l'UA a même donné un mandat à la force (Conseil de paix et de sécurité de l'Union Africaine, 2017, 2). Cependant, ni le Conseil de Sécurité de l'ONU, ni l'UA n'ont accepté le déploiement de la FC du G5 Sahel sous le mandat du Chapitre VII de la charte de l'ONU, ce qui prive l'organisation d'un appui considérable en termes de soutien logistique, financier et technique. Dans cette cacophonie politico-institutionnelle, l'Union Européenne se positionne comme le partenaire idéal via son paradigme de stratégie pour le Sahel. En effet, depuis 2011, l'UE a développé la Stratégie pour la sécurité et le

développement au Sahel qui est un cadre théorique de l'action de l'UE au Sahel. C'est un concept novateur qui privilégie la coopération régionale. Dans une logique d'appropriation africaine, la Stratégie de l'UE consiste à « développer les initiatives politiques et opérationnelles existantes en matière de sécurité et de développement du Sahel et les soutenir tant au niveau national que régional » (Union Européenne, 2011, 5). Ainsi, la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) est apparue comme l'interlocuteur régional par excellence pour la mise en œuvre de la stratégie pour le Sahel de l'UE. Ladite stratégie a permis de financer plusieurs projets de développement des pays membres du G5 Sahel, mais également d'équiper les forces qui luttent contre le terrorisme, par du matériel adéquat tel que des véhicules blindés. Cependant, l'apport de l'Alliance pour le Sahel est le plus visible et le plus concret. Créée en 2017 à l'initiative de la France, de l'Allemagne et de l'Union Européenne, elle regroupe aujourd'hui 13 pays qui constituent le bras armé du G5 Sahel en matière de financement des projets de développement pour lutter contre la pauvreté (Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères, 2020). Il s'agit là d'un appui financier dans le cadre du Programme (du G5 Sahel) d'Investissement Prioritaire dans 40 projets régionaux et répartis dans 4 secteurs prioritaires : infrastructure de désenclavement, accès aux ressources, gouvernance et programme de stabilisation d'urgence.

- 8 Par contre, ces programmes de développement n'auront pas d'effet si les stratégies militaires de lutte contre le terrorisme ne sont pas coordonnées. Cela passe nécessairement par la formation et l'équipement de la force conjointe du G5 Sahel. Malheureusement, le système de formation et d'équipement de l'armée varie d'un pays à un autre. Ce qui rend difficile l'organisation et la coordination des opérations conjointes sur le terrain.

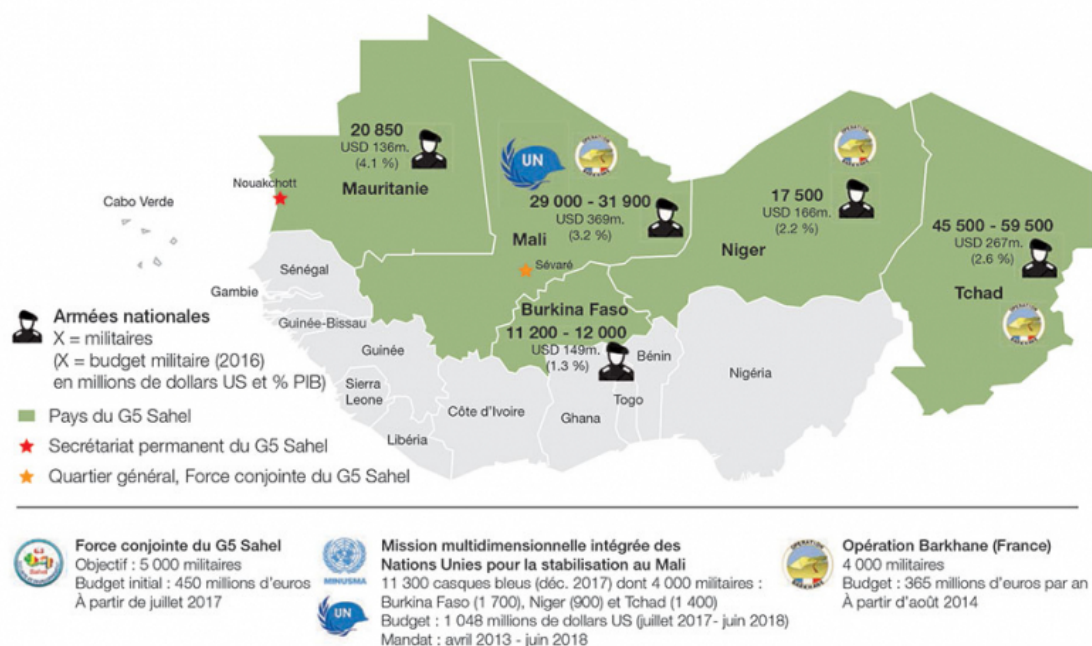
II. Une force conjointe à caractéristique disparate

- 9 La création de la force conjointe du G5 Sahel (FC-G5S) découle de la nécessité pour les États membres de renforcer leur action collective pour faire face aux menaces djihadistes. Malgré la multiplication des opérations dans la région, la FC-G5S a été conçue pour compléter

d'autres forces existantes (Barkhane, EUTM³, MINUSMA). Bien qu'elle ait un mandat d'imposition de la paix, dans la pratique, la FC-G5S est plutôt une opération anti-insurrectionnelle car son mandat comprend la lutte contre le terrorisme, la criminalité transnationale organisée et le rétablissement de l'autorité de l'État. Ceci est conforme à la tendance actuelle consistant à créer des forces ad hoc, avec un mandat d'intervention militaire dépassant le cadre du maintien de la paix (Bassou, 2017, 4). Mais « elle présente le risque d'une dispersion et d'une dilution de la spécificité originelle qui fonde sa légitimité » (Sada, 2017, 3). Une légitimité mise à mal par l'incompatibilité des armées de pays-membres en termes de formation et d'équipement. En effet, toutes les aides et coopérations ne peuvent apporter leurs fruits que lorsque les armées nationales de ces pays soient au même niveau de capacité technique, opérationnelle et stratégique. Malheureusement, la différence de « puissance de feu » entre ces pays réduit l'efficacité de la lutte sur le terrain.

Figure 1 : Le G5 et sa force conjointe

LE G5 SAHEL ET SA FORCE CONJOINTE



Sources : Touchard (2017), Forces armées africaines ; SIPRI (2017), base de données des dépenses militaires ; MINUSMA et Ministère français des Armées

© 2018, Secrétariat du Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest (CSAO/OCDE)

(Secrétariat du Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest [CSAO/OCDE], 2018)

- 10 D'après le Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, le Tchad est la première puissance militaire de l'organisation, en termes d'effectif militaire, mais c'est la Mauritanie qui alloue plus d'argent à la défense, avec 4,1 % de l'ensemble du budget de 2016. Autre remarque, la force Barkhane n'a de bases qu'au Mali, Niger et Tchad, même si elle opère dans tous les cinq pays. Enfin, contrairement à ce qui est indiqué sur cette carte, le quartier général n'est plus à Sévaré (Centre du Mali), mais à Bamako. Il a été transféré dans la capitale malienne, le 28 septembre 2018, à la suite d'une attaque terroriste survenue le 29 juin 2018 (RFI, 2018), ce qui a éloigné la base de coordination du théâtre des opérations et diminue ainsi son efficacité.
- 11 Mais, selon *Global Fire Power*⁴, le Tchad est la première puissance militaire des cinq pays (Global Fire Power, 2020). Il est également la quatrième puissance militaire francophone de l'Afrique⁵, derrière l'Algérie⁶, le Maroc⁷ et la Tunisie⁸. Il est suivi par le Mali⁹, qui est également la deuxième puissance militaire de l'Afrique de l'Ouest derrière le Nigéria¹⁰. Le Burkina arrive en 3^e position¹¹, suivi du Niger¹² et de la Mauritanie¹³. De même, les chefs d'État tchadien et mauritanien sont des militaires. Le premier tire sa légitimité de ses multiples combats contre l'armée libyenne de Kadhafi (1978-1987), les différents rebelles tchadiens et Boko Haram. Le second est un stratège de lutte contre les guérillas et les insurrections. Il a une longue avancée sur ses voisins dans la sécurité intérieure de ses frontières. Le Mali, épiscentre de la lutte contre le terrorisme, est considéré comme le maillon faible de la région à cause d'une bonne partie du territoire qui échappe à Bamako et une armée qui peine à se mettre sur pied. Enfin, le Burkina et le Niger n'ont pas pu tirer des leçons de la situation sécuritaire au Mali et ont fini par être envahis par les terroristes. Ainsi, la sécurisation des frontières poreuses est le grand défi des armées du G5 Sahel. En effet, « les réticences politiques expliquent par exemple une partie des difficultés dans l'établissement des patrouilles frontalières conjointes » (Boeke et Chauzal, 2017, 572). Les patrouilles conjointes sont limitées dans la région de Liptako-Gourma¹⁴ et font face au mur de la souveraineté territoriale. À l'instar de tous les États souverains, les pays-membres du G5 Sahel sont très réticents à ouvrir leurs domaines réservés et/ou à laisser leurs voisins s'immiscer directement dans leurs affaires intérieures. Par contre, les forces françaises de l'opération

Barkhane, pierre angulaire de la lutte contre le terrorisme au Sahel, sont considérées comme le cordon ombilical qui permet à ces forces de se connecter en réseau. Engagée depuis 2014, après l'opération Serval, l'opération Barkhane est le principal partenaire du G5 Sahel dans la lutte contre le terrorisme. Présente sur le terrain avec un moyen impressionnant¹⁵ et a pour missions principales : la lutte contre le terrorisme, l'accompagnement et le renforcement des capacités des forces du G5 Sahel (ainsi que l'appui des forces internationales), enfin, agir au profil de la population à travers les actions civilo-militaires et les aides médicales à la population (Ministère des armées, 2020, *Sommet de Nouakchott*). Autre fait, l'ennemi, étant mobile, invisible et se déplaçant à motos dans une zone qu'elle maîtrise parfaitement, l'opération Barkhane s'est chargée de la formation des unités de la force conjointe appelées « brigades spéciales d'intervention rapide » se déplaçant, à leur tour, à motos afin de s'adapter aux techniques de l'ennemi en face, ce qui a commencé à donner des fruits depuis un certain temps.

- 12 Outre les défis opérationnels inhérents à la montée en puissance des troupes, la FC-G5S doit prendre en compte les opérations de sécurité en cours dans la région et qui affectent certains États membres du G5S. De même, l'intervention des membres du G5S dans d'autres opérations de lutte contre le terrorisme et/ou de maintien de la paix, nuit au bon fonctionnement de la FC-G5S. En effet, « il existe un certain chevauchement entre les pays fournisseurs de contingents » (Centre d'études stratégiques de l'Afrique, 2018) dans ces différentes opérations. Si, par exemple, le Burkina Faso, le Niger et le Tchad interviennent dans la MINUSMA, la Mauritanie, quant à elle, intervient dans la Mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation en Centrafrique (MINUSCA). De même, les forces nigériennes et tchadiennes interviennent dans une autre opération de lutte contre le terrorisme, en l'occurrence la Force multinationale mixte (FMM)¹⁶. Créée en 2015 et regroupant plus de dix mille (10 000) hommes en provenance des cinq pays (Bénin, Cameroun, Niger, Nigéria et Tchad), cette force a pour but de lutter contre le groupe terroriste nigérian (Boko Haram) qui déstabilise toute la région (International Crisis Group, 2020). Ainsi, l'engagement de ces pays sur d'autres fronts a engendré une surcharge d'effort et

de ressource, ce qui impacte, évidemment, l'efficacité des forces engagées au sein du G5S.

Tableau 1 : Effectifs de forces des pays du G5 Sahel au sein de différentes missions

Pays	Total des forces armées	Déployées sur des opérations multinationales de l'ONU et autres	Engagements à la Force du G5 Sahel
Burkina Faso	9 100 (dont 3 500 gendarmes)	2 900 à l'ONU	550 soldats et 100 policiers/gendarmes
Tchad	30 000	1 250 à l'ONU plus 2000 dans la MNJTF	550 soldats et 100 policiers/gendarmes
Mali	14 700	40 à l'ONU	1 100 soldats et 200 gendarmes
Mauritanie	16 000	900 à l'ONU	550 soldats et 100 policiers/gendarmes
Niger	6 000	1 200 à l'ONU plus 1 000 dans la MNJTF	1 100 soldats et 200 gendarmes

Source: Centre d'études stratégiques de l'Afrique, 2018.

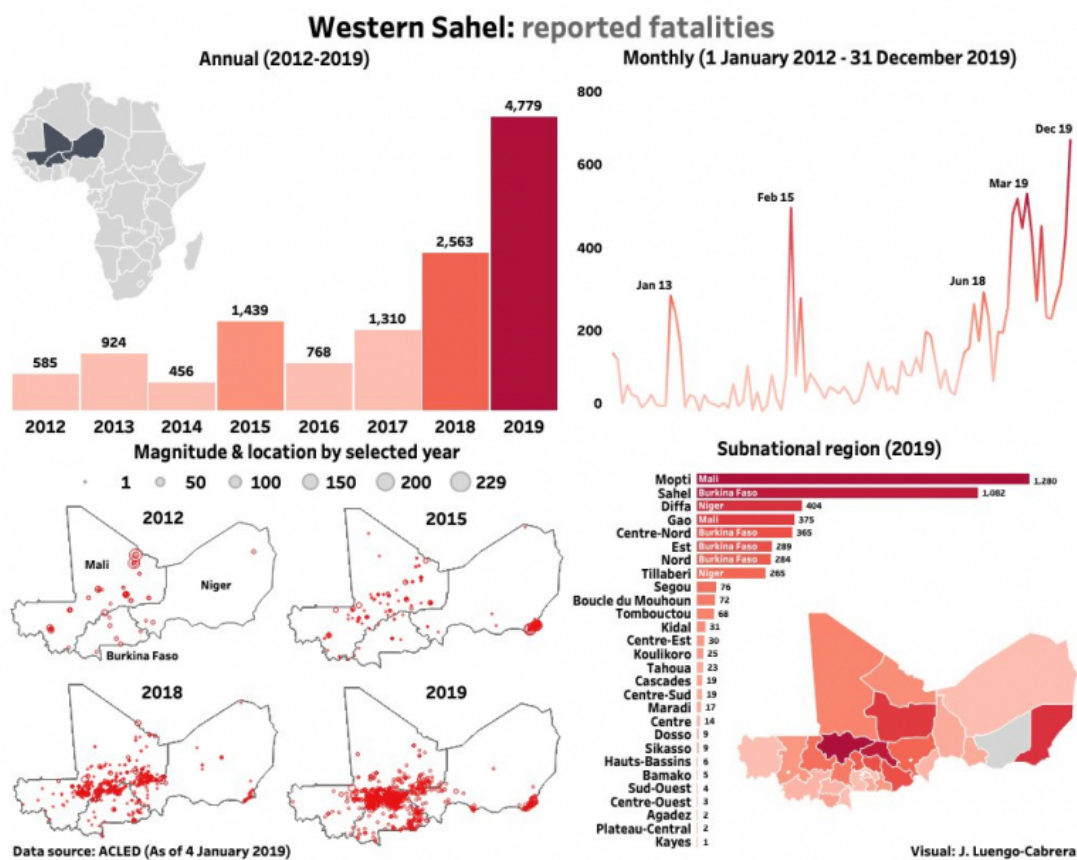
(Centre d'études stratégiques de l'Afrique, 2018)

- 13 Cependant, au-delà des questions politiques et de souveraineté, ce sont les facteurs d'ordre stratégique et opérationnel qui peinent à se concrétiser. En effet, l'une des difficultés du G5S étant la non-appartenance de tous ses membres à la même communauté économique régionale (CER)¹⁷ qui est plus dynamique et plus structurée, en matière de sécurité collective, que le G5S. Par contre, le problème n'est pas la multiplication des opérations de paix, mais la production de résultat, ce qui est loin d'être le cas, dans la mesure où les groupes djihadistes infligent des pertes considérables aux armées nationales et internationales (Tazaghart, 2011, 77). Pire encore, la situation sécuritaire ne cesse de se dégrader. Par exemple, en 2012, l'insécurité était limitée au nord du Mali. Aujourd'hui, ils sont cinq pays, voire plus, qui sont sous menace terroriste et/ou groupes mafieux dans la bande saharo-sahélienne.

III. Une situation sécuritaire catastrophique malgré l'engagement des moyens importants

- 14 La sécurisation des frontières intérieures et extérieures des pays incombe d'abord, et avant tout, aux armées nationales. Ces dernières ne peuvent réussir leurs missions sans une collaboration des populations civiles et du renseignement humain. Cependant, cela n'est possible que lorsque les armées nationales arrivent à garantir une protection minimale aux populations. Malheureusement, depuis la création de l'organisation, la situation sécuritaire s'est considérablement dégradée et les civils sont les plus touchés. Ainsi, l'ONG ACLED (Armed Conflict Location and Event Data Project¹⁸) a réalisé une étude cartographique sur le nombre de décès dans les trois pays (Burkina Faso, Mali et Niger), entre 2012 et 2019, qui décrit les caractéristiques des violences armées dans la zone (Jones, 2019, 2).

Figure 2 : Western Sahel : reported fatalities (Sahel occidental : décès signalés)



(ACLED, 2019)

- 15 En effet, la violence contre les civils (VCC) a été la forme de violence la plus meurtrière depuis le début de la crise sécuritaire, particulièrement en 2019. Les pertes en VCC ont plus que doublé entre 2018 et 2019. Ainsi, par exemple, 60 % des décès signalés au Burkina Faso en 2019 étaient dus à la VCC et le nombre de victimes a été multiplié par sept entre 2018 et 2019, dépassant le nombre de morts au Mali. De même, la région du Sahel (Burkina Faso) a concentré près de 80 % de toutes les victimes en 2019. Au Mali, l'année 2019 a été la plus meurtrière depuis le début de la crise en 2012. La région de Mopti a concentré près de 70 % des décès en 2019. Au Niger enfin, le nombre des victimes a augmenté de 40 % entre 2018 et 2019. La région de Diffa a concentré près de 60 % des décès signalés en 2019. Au total, plus de 12 800 personnes ont trouvé la mort, entre 2012 et 2019, dans les trois pays dont 51 militaires de la force française de l'opération Barkhane¹⁹, 201 morts au sein de la

MINUSMA, plus de 700 militaires burkinabés, 1700 militaires maliens et plus de 600 militaires nigériens²⁰.

- 16 Ces violences quasi quotidiennes ont terni l'image des forces qui luttent contre le terrorisme, en particulier les forces étrangères. Plusieurs manifestations ont eu lieu, en 2018 et 2019, au Burkina, Mali et Niger pour dénoncer les massacres contre les civils et demander plus de sécurité. Il a fallu attendre le sommet de Pau, le 13 janvier 2020, suivi de l'application effective des décisions qui y sont prises, pour voir une amélioration de la situation sécuritaire au Sahel. Le sommet de Nouakchott du 30 juin 2020 fut le lieu de dresser le bilan sur les progrès accomplis depuis Pau. Ainsi, de janvier à juin 2020, les forces françaises de l'opération Barkhane ont mené pas moins de 30 opérations²¹ au cours desquelles plus de 500 djihadistes ont été mis hors combat²² dont le plus célèbre était Abdelmalek Droukdel, chef d'AQMI (Bensimon, Maillard et Zerrouky, 2020). Ces opérations ont été menées soit seules, ou conjointement avec les armées nationales selon les caractéristiques de la zone, de l'opération ou de la cible. Le sommet de Nouakchott a permis également de lancer officiellement la Coalition pour le Sahel. Elle est composée de l'ensemble des pays qui luttent contre le terrorisme au Sahel ainsi que de leurs partenaires, et s'appuie sur quatre piliers : la lutte contre les groupes armés terroristes, le renforcement des capacités des forces armées des États de la région, le soutien de l'action de l'État et des administrations sur le territoire en favorisant l'accès des populations aux services de base et, enfin, l'aide au développement (Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères, 2020). Toutefois, tous ces efforts ne pourront apporter leur fruit de façon pérenne que lorsque tous les acteurs s'impliquent de façon active, ce qui est loin d'être le cas.

IV. Absence de coopération de certains pays : ambivalence d'une lecture erronée de la situation sécuritaire et/ou de sa gestion

- 17 Cependant, l'absence de violence en Mauritanie intrigue les autres États-membres, ce qui peut laisser croire que le dispositif sécuritaire

de ce pays est plus efficace que celui de ses voisins. Si certains analystes estiment que le pays est épargné grâce à une campagne de déradicalisation, une rééducation des djihadistes emprisonnés, de l'organisation de plusieurs débats autour de la question du « jihad » ainsi que de la formation des Imams (Lemine Bellal , 2015, 47-52), d'autres, tels qu'El Boukhary Mohamed Mouemel²³, pensent que la Mauritanie, contrairement au Burkina, Mali et Niger, n'est jamais été mêlée dans les affaires de « libération d'otages » (Mouemel, 2019). Mais la thèse la plus répandue est que la Mauritanie aurait conclu un « pacte de non-agression » (RFI, 2016) avec les terroristes qui lui a permis d'être épargnée par ces derniers. Une accusation rejetée par le Gouvernement mauritanien. En tout état de cause, le pays a adapté son dispositif sécuritaire en impliquant les populations (renseignement humain) et en créant des « unités méharistes » (Sidya, 2020) pour faire des patrouilles à dos de dromadaires, dans les zones reculées et inaccessibles par des véhicules. De même, longtemps dirigé par d'anciens officiers de l'armée²⁴, la Mauritanie a pu mettre en place un système de sécurité et de défense adapté à la réalité du terrain et, contrairement aux États membres du G5S, a pu diminuer la corruption qui gangrénait l'institution militaire. Ainsi, selon l'Institut d'études de sécurité (ISS), « la fraude et le favoritisme ont laissé les forces de défense et de sécurité de la région mal équipées pour faire face au terrorisme » (Koné, 2020) . C'est la conséquence de la corruption qui gangrène les institutions militaires, le processus de recrutement et dans l'achat d'armement. À cela s'ajoutent le manque d'audit fiable sur la gestion des ressources financières et l'inadaptation des formations aux conflits non conventionnels. Pour atteindre un seuil d'efficacité dans la lutte contre le terrorisme, « les militaires du Sahel ont besoin d'une meilleure gouvernance pour faire face à la menace terroriste » (*Ibid.*), particulièrement en ce qui concerne les réformes du secteur de la sécurité.

- 18 L'autre grille de lecture liée à la lutte contre le terrorisme, étant la porosité des frontières (Normand, 2018, 178), mal sécurisées et, souvent abandonnées par les forces de sécurité. De même, l'imbrication entre civils, milices, groupes signataires de l'accord d'Alger, bandits armés et djihadistes constitue une immense difficulté pour les armées. Une grande partie des membres des groupes djihadistes se

trouve à l'intérieur des villes et des villages. En effet, les groupes djihadistes ont un vaste réseau de communication et de collaborateurs au sein des populations, ce qui crée, d'une part, de l'amalgame (donc des bavures), et de l'autre côté, de la méfiance des uns des autres (donc risque de conflit intercommunautaire). Une équation soulevée par l'économiste Gilles Olakounlé Yabi²⁵, pour qui « ce qui est en jeu au Sahel est la capacité des États à recoudre le tissu social » (Châtelot, 2020).

19 Qu'est-ce qui pousse les populations à rejoindre les groupes terroristes ? Les raisons sont multiples et protéiformes :

- Raison économique (pauvreté, chômage, etc.) ;
- Raison sociale (vengeance, survie, etc.) ;
- Raisons personnelles (faciliter de se faire de l'argent, banditisme, etc.) ;
- Raison culturelle (défense de la communauté, défense de la religion, etc.) ;
- Résurgence historique (des communautés qui veulent ressusciter leur passé glorieux).

20 Ces différentes raisons sont la conséquence de la logique du « tout militaire » (de Montclos, 2020, 166). En effet, lutter contre le terrorisme uniquement par le volet militaire ne permet pas d'éradiquer le phénomène. Il faut forcément inclure, dans la lutte, l'adhésion de la population civile et son approbation. Pourtant, il y a un grand déficit de collaboration entre les forces armées et les populations, ce qui ne pourrait qu'aggraver la situation. Et comme l'a indiqué Bruno Charbonneau²⁶ « L'acharnement contre-terroriste au Mali et au Sahel a depuis longtemps montré ses limites, sinon sa contribution à la détérioration de la situation » (Charbonneau, 2020, 3). Selon lui, la stratégie « contre-insurrectionnelle » initiée par Barkhane dans cette zone comme « choix et solution politique », ne pourrait être efficace qu'après avoir considéré les populations « comme un corps social vulnérable, à risque et à protéger » et non « un corps d'où émergent les risques, les dangers et les menaces » (*Ibid.*, 2). Pire encore, l'ignorance de certaines valeurs culturelles pousse les militaires à enfreindre certaines coutumes. Par exemple, le fait de pénétrer dans une maison ou un hameau pour contrôler ce qui s'y trouve, ou encore palper un chef de famille devant sa femme et ses enfants, sont considérés comme des actes

humiliants et peuvent pousser les civils à haïr les forces étrangères, voire collaborer avec les djihadistes ou les rejoindre.

- 21 De même, pour éradiquer le phénomène, il faut mener des discours anti-djihadistes à travers les religieux et les chefs traditionnels qui sont plus écoutés que les autres couches de la société. En réalité, au Mali tout comme les autres membres du G5S, les religieux (certes très orthodoxes), ont toujours joué un rôle de premier plan dans l'enveniment ou le dénouement d'une crise, ou encore dans la réconciliation entre communautés. On considère plus l'islam comme une tradition qu'une religion. En effet, l'Algérie et la Mauritanie, malgré le fait qu'elles soient accusées d'être en connivence avec certains groupes ou personnalités proches des djihadistes, ont, contrairement aux quatre États membres du G5 Sahel, réussi à mettre en place un « programme de démobilisation » (Herbert, 2019) et de « déradicalisation » (Lemine Bellal, 2015, 50) de leurs ressortissants affiliés aux groupes djihadistes. Ainsi, « en échange de leur reddition, ces combattants bénéficient d'une immunité judiciaire » (*Ibid.*, 52). Une stratégie qui peut inspirer les gouvernements des autres États membres du G5S, notamment dans le cadre d'une politique de reconquête des cœurs et des esprits.

Conclusion

- 22 L'État, les frontières et le territoire sont des facteurs clés de l'équation sécurité / développement au Sahel. La relation entre l'État et les populations ainsi que la perception divergente de la notion d'État entre ces dernières et l'élite dirigeante amplifie l'opposition entre les premières qui aspirent à un État providence et les seconds qui voient dans l'État un simple appareil de pouvoir qui s'impose aux populations même s'il ne répond pas à leurs besoins. L'immensité des territoires et leur nature (déserts et steppes) conduit à des disparités de peuplement qui ont un impact sur la présence de l'État. Ce dernier a tendance à établir sa présence dans les zones densément peuplées et à oublier les habitants des zones à faible densité. Cette situation génère des zones d'ombre propices à toutes sortes de trafics et au développement du terrorisme. Ainsi, la création du G5S, étant une volonté politique de répondre aux besoins des populations sous

menace terroriste, a connu un chemin semé d'embûches d'où la volonté de changer de stratégie.

23 L'initiative de certains pays européens de s'engager dans la « Task Force Takuba » pourrait être une approche intégrée robuste permettant de s'attaquer aux causes profondes de la crise sécuritaire au Sahel. Lancée officiellement le 27 mars 2020 par 13 pays de l'Afrique et de l'Europe²⁷, elle devrait être composée de 500 éléments des forces spéciales européennes, sous le commandement de l'opération Barkhane. Pour l'instant, 5 pays²⁸ seulement se sont officiellement engagés aux côtés des Français (Ministère des armées, 2020, *Dossier de presse*, 29), ce qui freine la montée en puissance de la coalition, pourtant nécessaire pour consolider les victoires sur le terrain contre les groupes terroristes. De même, la réussite d'une lutte contre le terrorisme dépend de plusieurs facteurs dont la collaboration des populations et, surtout, l'implication des leaders locaux (religieux, chefs coutumiers, responsables de jeunes ou d'association...) (de Montclos, 2018, 134). Cependant, un G5S sans l'Algérie est considéré comme un OTAN sans les États-Unis. En effet, ce géant du Sahel est la deuxième puissance militaire du continent, derrière l'Égypte. Son budget (13 milliards de dollars) est égal à 16 fois celui de l'ensemble des pays du G5 Sahel (775 millions de dollars) (Global Fire Power, 2019), et son armée (512 000 réguliers + 400 000 réservistes) est 3 fois supérieure à celle de l'ensemble du G5 Sahel (107 000 militaires). Son apport aurait pu résoudre plusieurs difficultés que rencontre actuellement la force conjointe en termes de renseignement, d'homme et de matériel. Malheureusement, son absence constitue l'un des plus grands handicaps pour tous les acteurs engagés dans le contreterrorisme. Toutefois, l'absence de certains États du Sahel (Algérie, Libye, Sénégal, etc.) diminue l'efficacité de la stratégie de lutte contre le terrorisme²⁹ car la lutte ne se limite pas seulement aux questions militaires ou de développement : il y a également les questions de trafic de drogue et d'arme qui se posent, donc dépassant largement la seule sphère des cinq pays.

24 Cependant, une réponse purement militaire ou de développement ne suffit pas pour endiguer le phénomène. Il faut nécessairement une réponse plus globale (opération conjointe, contre discours djihadiste, renseignement humain et coordination des actions, éducation,

économie, santé et institution). Enfin, il y a une carence de partage d'informations entre tous les acteurs. En effet, « dans la panoplie des sous-secteurs de la défense et de la sécurité intérieure et des nombreux enjeux qui mériteraient d'être étudiés pour bien cerner les situations sécuritaires en Afrique subsaharienne, le renseignement figurent comme l'un des plus – pour ne dire le plus – important » (Fondation Konrad Adenauer, 2017, 11). En ce qui concerne la dimension politique, il est nécessaire d'agir sur deux niveaux : national et régional. Pour le premier, les gouvernements devraient adopter des réformes sociales, éducatives, politiques et économiques globales afin d'assurer un accès inclusif aux services et aux ressources. L'amélioration des relations civilo-militaires devrait également être un objectif de réforme essentiel ; les enjeux ici sont la primauté de la sécurité nationale, un contrôle parlementaire efficace, l'ancrage des normes démocratiques et constitutionnelles et des normes des droits de l'Homme (Tull, 2017, 2). Les gouvernements centraux devraient également ouvrir des canaux de communication et de dialogue avec tous les acteurs sociaux, politiques et locaux, y compris les communautés marginalisées dans les zones rurales, ce qui pourrait déboucher sur la formation d'un nouveau contrat social entre l'autorité et les communautés. L'UE pourrait, ainsi, fournir un soutien technique et tactique dans plusieurs dimensions (politique, économie, justice et secteur de la sécurité) aux autorités, en encourageant notamment la bonne gouvernance et le respect des droits de l'Homme. Au niveau régional, les pays-membres du G5S devraient renforcer leurs capacités de coopération pour réduire leur dépendance à l'aide internationale. Enfin, ils devraient renforcer le rôle des organes civils locaux et/ou régionaux dans les mécanismes de gestion des crises et la médiation dans les conflits récurrents.

BIBLIOGRAPHIE

Sources juridiques

Conseil de Sécurité, *Résolution 2391*, New-York, Nations Unies, 2017.

Conseil de Sécurité, *Résolution 2359*, New-York, Nations Unies, 2017.

Documents officiels

Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest (2018), *Le G5 Sahel et sa force conjointe*, Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE), n° 64.

Cooke J.G. et Sanderson T. M. (2016), « Militancy and the arc of instability, violent extremism in the Sahel », Center for Strategic and International Studies.

Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (2019), Communiqué final du 56^e Sommet des Chefs d'État et de Gouvernement de la CEDEAO, Abuja, Nigéria.

Conseil de paix et de sécurité (2017), Communiqué du 13 avril, Addis-Abeba, Union Africaine.

Desgrais N. et Sada H. (2018), *Le G5 Sahel, en réaction à la mutation de l'environnement stratégique sahélien. Politiques régionales de coopération et niveaux d'engagement des États membres*, Fondation pour la recherche stratégique, Observatoire du monde arabo-musulman et du Sahel.

G5 Sahel (2014), G5 Sahel, Communiqué final du sommet des Chefs d'État du G5 Sahel, Nouakchott, 16 février.

G5 Sahel (2017), Résolution n° 00-01/2017 relative à la création d'une force conjointe du G5 sahel, Bamako.

Guterres A. (2016), *Rapport du Secrétaire général sur les activités du Bureau des Nations Unies pour l'Afrique de l'Ouest et le Sahel*, New-York, Conseil de sécurité de l'ONU.

International Crisis Group (2020), « What Role for the Multinational Joint Task Force in Fighting Boko Haram ? », Africa report n° 291, 7 juillet.

Ministère des armées (2020), Dossier de presse - Opération Barkhane, 7 octobre.

Union Européenne (2011), *Stratégie pour la sécurité et le développement au Sahel*, Bruxelles.

Ouvrages

De Montclos M.-A.-P. (2020), *Une guerre perdue : La France au Sahel*, Paris, JC Lattès, 2020.

De Montclos M.-A.-P. (2018), *L'Afrique, nouvelle frontière du djihad ?*, Paris, La Découverte.

Fondation Konrad Adenauer (2017), *Le renseignement en Afrique de l'Ouest. État des lieux et perspectives*, Abidjan, L'Harmattan-Côte d'Ivoire.

Fonds des Nations Unies pour la population (2020), *Démographie, paix et sécurité au Sahel. Regards croisés pour un Sahel central résilient*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal.

Hanne O. et Larabi G. (2015), *Jihâd au Sahel : Menaces, opération Barkhane, coopération régionale*, Paris, Bernard Giovanangeli.

Nicolas N. (2018), *Le grand livre de l'Afrique : Histoire et société. Culture et institutions. Politique et sécurité. Économie et développement*, Paris, Eyrolles.

Tazaghart A. (2011), *AQMI, enquête sur les héritiers de Ben Laden au Maghreb et en Europe*, Paris, Picollec.

Tall M. (2020), *Paroles sur les Crises au Mali et Les Limites de la Démocratie : Expériences et Analyses pour favoriser la Paix*, Bamako, La Sahélienne.

Articles de revue

Bassou A. (2017), « State, Borders and Territory in the Sahel : The case of the G5 Sahel », *Policy center for the new south*, Policy brief, october.

Bellal C.M.L. (2015), « Contre le terrorisme en Mauritanie : la déradicalisation des extrémistes », *Revue Défense Nationale*, n° 779, p. 47-52.

Boeke. S. et Chauzal G. (2017), « Le G5 Sahel : une avancée de la coopération régionale pour la paix et la sécurité ? », *Annuaire français des relations internationales*, vol. XVIII, p. 569-579.

Centre d'études stratégiques de l'Afrique (2018), « La force conjointe du G5 Sahel prend de l'envergure », *Éclairage*, 27/02/2018, disponible sur : <https://africacenter.org/fr/spotlight/la-force-conjointe-du-g5-sahel-prend-de-lenvergure/>, consulté le 14/07/2020.

Charbonneau B. (2020), « Sahel : la gouvernance contre-insurrectionnelle », *Bulletin FrancoPaix*, vol. 5, n° 1, janvier, p. 2-6.

Gowan R. (2017), « Bordering on crisis : Europe, Africa, and a new approach to crisis management », *European Council on Foreign Relations*, Policy Brief.

Herbert M. (2019), « Les enseignements de l'Algérie sur les combattants terroristes étrangers », *Institut d'études de sécurité*, 04/12/2019, disponible sur : <https://issafrica.org/fr/iss-today/les-enseignements-de-lalgerie-sur-les-combattants-terroristes-etranangers>, consulté le 30/06/2020.

Sada H. (2017), « Quel avenir pour le G5 ? », *Observatoire du monde arabo-musulman et du Sahel*, mars.

Jones S. (2019), « Political Violence Skyrockets in the Sahel According to Latest ACLED Data », *Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED)*, 28 mars.

Koné H. (2020), « Les militaires du Sahel ont besoin d'une meilleure gouvernance pour faire face à la menace terroriste », *Institut d'étude de sécurité*, 26/02/2020, disponible sur : <https://issafrica.org/fr/iss-today/les-militaires-du-sahel-ont-beso-in-dune-meilleure-gouvernance-pour-faire-face-a-la-menace-terroriste>, consulté le 06/07/2020.

Tull D. M. (2017), « Mali, the G5 and Security Sector Assistance : Political Obstacles to Effective Cooperation », *Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)*, SWPComments 52, décembre.

Articles de presse

Bensimon C., Maillard M. et Zerrouky M. (2020), « Le chef d'AQMI, Abdelmalek Droukdel, tué par l'armée française au Mali », *Lemonde.fr*, 06/12/2020, disponible sur : https://www.lemonde.fr/international/article/2020/06/06/que-faisait-abdelmalek-droukdel-l-emir-d-al-qaida-tue-au-mali-par-la-france-dans-le-massif-de-l-adrar-des-ifoghas_6041975_3210.html, consulté le 19/12/2020.

Châtelot C. (2020), « Ce qui est en jeu au Sahel est la capacité des États à recoudre le tissu social », *Lemonde.fr*, 10/02/2020, disponible sur : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/02/10/ce-qui-est-en-jeu-au-sahel-est-la-capacite-des-etats-a-recoudre-le-tissu-social_6029108_3212.html, consulté le 22/06/2020.

Ministère des armées (2020), « Sommet de Nouakchott : " amplifier " la dynamique contre les groupes terroristes », *Défense.gouv.fr*, 02/07/2020, disponible sur : <https://www.defense.gouv.fr/actualites/articles/sommet-de-nouakchott-amplifier-la-dynamique-contre-les-groupes-terroristes>, consulté le 28/07/2020.

Mouemel E. B. M. (2019), « La Mauritanie épargnée par le terrorisme », *Deutsche Welle*, 19/12/2019, disponible sur : <https://www.dw.com/fr/la-mauritanie-%C3%A9pargn%C3%A9e-par-le-terrorisme/a-51732109>, consulté le 22/06/2020.

RFI (2016), « La Mauritanie a-t-elle conclu un pacte de non-agression avec Aqmi ? », *Rfi.fr*, 02/03/2016, disponible sur : <http://www.rfi.fr/fr/afrique/20160302-mauritanie-aqmi-agression-burkina-faso-compaore-documents-reuters-qaida-oussama-lad>, consulté le 18/06/2020.

RFI (2018), « Mali : le quartier général du G5 Sahel déménagé de Sévaré à Bamako », *Rfi.fr*, 29/09/2018, disponible sur : <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20180929-mali-qg-g5-sahel-demenage-sevare-bamako-attaque>, consulté le 12/07/2020.

Sidya C. (2020), « Mauritanie. Terrorisme : voici pourquoi le pays est épargné par les attaques depuis 2011 », *Le360afrique.com*, 19/01/2020, disponible sur : <https://afrique.le360.ma/mauritanie/societe/2020/01/19/29221-mauritanie-terrorisme-voici-pourquoi-le-pays-est-epargne-par-les-attaques-depuis-2011-29221>, consulté le 18/06/2020.

Pages web

Élysée (2020), *G5 Sahel : conférence de presse des Chefs d'État à l'issue du Sommet de Pau*, 13/01/2020, disponible sur : <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/01/13/sommet-de-pau-declaration-conjointe-des-chefs-detat>, consulté le 14/01/2020.

G5 Sahel (2020), *Présentation du G5 Sahel*, 16/02/2020, disponible sur : <https://www.g5sahel.org/presentation>, consulté le 23/08/2020.

Global Fire Power (2020), *2020 Military Strength Ranking*, 12/2020, disponible sur : <https://www.globalfirepower.com/countries-listing.asp>, consulté le 19/07/2020.

Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères (2020), *La force conjointe G5 Sahel et l'Alliance Sahel*, 05/2020, disponible sur : <https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/politiq>

[e-l-action-internationale-de-la-france/l-action-de-la-france-au-sahel/article/la-force-conjointe-g5-sahel-et-l-alliance-sahel](#), consulté le 27/07/2020.

Nations Unies (2017), *Pour appuyer la Force conjointe des États du G5 Sahel, le Conseil de sécurité propose un accord technique avec l'ONU et l'Union européenne, via la MINUSMA*, 07/12/2017, disponible sur : <https://www.un.org/press/fr/2017/cs13112.doc.htm>, consulté le 19/07/2020.

Union Africaine (2018), *Conférence internationale de haut niveau sur le Sahel - Communiqué des co-présidents*, 23/02/2018, disponible sur : <https://au.int/fr/press-releases/20180223/conference-internationale-de-haut-niveau-sur-le-sahel-communique-des-co>, consulté le 11/08/2020.

NOTES

- 1 Divisés en 7 bataillons qui sont déployés sur trois fuseaux : Centre (au niveau des trois frontières Burkina-Mali-Niger), Est (Frontière Niger-Tchad), et Ouest (frontière Mali-Mauritanie).
- 2 Décrétée par la résolution 2056 (2012) du Conseil de sécurité de l'ONU, elle avait pour but de s'attaquer aux questions de sécurité, de gouvernance, de développement et de droits de l'Homme et les questions humanitaires qui touchent la région du Sahel.
- 3 Mission de formation de l'Union Européenne au Mali
- 4 C'est un think tank qui fournit, depuis 2008, une analyse des données sur 138 pays, en termes de puissance de feu, en particulier les forces aériennes.
- 5 87^e sur 138 puissances militaires. Le pays possède 35 avions militaires toutes catégories confondues.
- 6 28^e.
- 7 57^e.
- 8 81^e.
- 9 96^e, le pays possède 29 avions militaires.
- 10 42^e.
- 11 97^e, avec 16 avions militaires.
- 12 103^e, avec 16 avions militaires, mais seulement un seul hélicoptère d'attaque contre 3 pour le Burkina Faso.
- 13 124^e, avec 28 avions et 0 hélicoptère d'attaque.

- 14 Appelée également la zone des trois frontières entre le Burkina, le Mali et le Niger.
- 15 5100 militaires, 3 drones, 7 avions de chasse, 22 hélicoptères, 6 à 10 avions de transports tactique et stratégique, 290 véhicules blindés lourds, 380 véhicules logistiques et 240 véhicules légers.
- 16 Connue également sous son appellation anglaise : Multinational Joint Task Force (MNJTF).
- 17 L'Union africaine est composée des huit CER :
 - Union du Maghreb arabe (UMA)
 - Marché commun de l'Afrique orientale et australe (COMESA)
 - Communauté des États sahélo-sahariens (CEN-SAD)
 - Communauté de l'Afrique de l'Est (EAC)
 - Communauté économique des États de l'Afrique centrale (CEEAC)
 - Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO)
 - Autorité intergouvernementale pour le développement (IGAD)
 - Communauté de développement de l'Afrique australe (SADC)
- 18 Projet de collecte de données, d'analyse et de cartographie des crises, de l'Université du Sussex et de l'Institut de recherche sur la paix d'Oslo.
- 19 Entre janvier 2013 et janvier 2021.
- 20 Recoupement des différentes sources officielles. Toutefois, le nombre de morts au sein des militaires des trois pays dépasse largement les chiffres officiels. Malheureusement, il existe plusieurs zones d'ombre dans les déclarations officielles (sur les attaques, les blessés et les morts) et qui sont difficilement vérifiables.
- 21 Compilation de plusieurs informations en provenance du Ministère des armées et des forces conjointes du G5 Sahel.
- 22 Le terme « hors combat », exploité par l'armée française, est flou et peut désigner : tuer, arrêter ou blesser.
- 23 Ancien colonel de l'armée mauritanienne et consultant en stratégie et sécurité.
- 24 En effet, depuis 1980, le pays n'a connu une présidence civile à l'exception de 2009 où le président du Sénat fut président de la République par intérim entre le 15 avril et le 5 août 2009.
- 25 Ex directeur Afrique de l'international Crisis Group.

26 Directeur du Centre FrancoPaix en résolution des conflits et missions de paix de la Chaire Raoul-Dandurand. Il est également Professeur agrégé au Collège militaire royal de Saint-Jean.

27 Allemagne, Belgique, Danemark, Estonie, France, Mali, Niger, Norvège, Pays-Bas, Portugal, République-Tchèque, Royaume-Uni et Suède.

28 3 Chinooks britanniques, 2 merlins danois, 50 soldats estoniens, l'Espagne au niveau de ravitaillement en vol, et l'Allemagne en transport aérien. Il faut ajouter à cela, les américains qui apportent un soutien en renseignement aux français.

29 Cependant, l'Union Africaine a annoncé, le 27 février 2020, son souhait de déployer 3000 hommes au Sahel pour venir en appui à la coalition lutte contre le terrorisme. Mais, pour l'instant, aucune date n'est avancée ni le mode de financement et de déploiement.

RÉSUMÉS

Français

Resté longtemps en marge des opérations de paix, l'espace francophone s'est réveillé brutalement par des agressions internes de la part des groupes armés djihadistes qui essaient de mettre en cause l'intégrité territoriale et la forme laïque des pays du Sahel. Deux groupes terroristes déstabilisent la zone : le Groupe de Soutien à l'Islam et aux Musulmans (GSIM) dirigé par le touarègue malien Iyad Ag Ghaly, et l'État Islamique au Grand Sahara (EIGS) dirigé par Adnane Abou Walid al-Sahraoui (du Sahara occidental). Ainsi, et pour lutter contre ces groupes terroristes et narcotrafiquants, cinq pays du Sahel (Burkina Faso, Mali, Mauritanie, Niger et Tchad) ont créé, le 16 février 2014 à Nouakchott, le G5 Sahel. C'est une organisation intergouvernementale qui est composée de 5000 hommes issus desdits cinq pays, appuyés par les forces françaises de l'opération Barkhane, et dont deux missions essentielles lui ont été assignées : la sécurité et le développement. L'initiative a reçu le soutien de la France et de la Communauté internationale à travers l'Alliance pour le Sahel, la Coalition pour le Sahel, l'Union Européenne (UE), l'Union Africaine (UA), la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) et l'Organisation des Nations Unies (ONU) à travers la Mission Multidimensionnelle Intégrée des Nations Unies pour la Stabilisation au Mali (MINUSMA). Mais elle peine toujours à atteindre sa pleine capacité opérationnelle, encore moins à produire des résultats satisfaisants. Pire encore, les djihadistes ont étendu leur zone d'influence et remporté des victoires décisives contre les armées nationales et leurs partenaires de l'opération Barkhane et de la MINUSMA. Ainsi, l'année 2019 fut la plus

meurtrière en vies humaines (civils et militaires). Par contre, depuis le début de l'année 2020, et plus précisément après le Sommet de Pau le 13 janvier 2020, le rapport de force s'est renversé sur le terrain, grâce à une montée en puissance des forces nationales et une bonne coordination entre elles et Barkhane. Afin d'appuyer les forces armées du G5 Sahel, treize États d'Europe et d'Afrique ont lancé, le 27 mars 2020, la « Task Force Takbua ». Une opération militaire composée uniquement des éléments européens et qui est intégrée dans l'opération Barkhane. Cependant, le manque des ressources (financières et humaines) suffisantes et des matériels adéquats, une méfiance mutuelle entre États, des priorités divergentes entre les différents acteurs sur le terrain et l'instabilité sociopolitique de certains pays clés, nuisent à la pérennisation et à la consolidation des avancées majeures enregistrées ces derniers temps.

English

Long on the sidelines of peace operations, the French-speaking area woke up abruptly by internal attacks on the part of jihadist armed groups who try to question the territorial integrity and secular form of the Sahel countries. Two terrorist groups are destabilizing the area: the Support Group for Islam and Muslims (GSIM) led by the Malian Tuareg Iyad Ag Ghaly, and the Islamic State in the Great Sahara (EIGS) led by Adnane Abou Walid al-Sahraoui (of Western Sahara). Thus, and to fight against these terrorist groups and drug traffickers, five countries of the Sahel (Burkina Faso, Mali, Mauritania, Niger and Chad) created, on February 16, 2014 in Nouakchott, the G5 Sahel. It is an intergovernmental organization made up of 5000 men from the five countries, supported by the French forces of Operation Barkhane, and whose two essential missions have been assigned: security and development. The initiative has received the support of France and the international community (through the Alliance for the Sahel, the Coalition for the Sahel, the European Union, the African Union, the Economic Community of African States West (ECOWAS) and the UN through the United Nations Multidimensional Integrated Stabilization Mission in Mali (MINUSMA). But it still struggles to reach its full operational capacity, let alone produce satisfactory results. Worse yet, the jihadists have extended their area of influence and won decisive victories against the national armies and their partners in Operation Barkhane and MINUSMA. Thus, 2019 was the deadliest year in human lives (civilians and soldiers). On the other hand, since the start of 2020, and more precisely after the Pau Summit on January 13, 2020, the balance of power has been reversed on the ground, thanks to a rise in national forces and good coordination. between them and Barkhane. In order to support the armed forces of the G5 Sahel, thirteen States in Europe and Africa launched the "Task Force Takbua" on March 27, 2020. A military operation composed only of European elements and which is integrated into Operation Barkhane. However, the lack of sufficient resources (financial and human) and of adequate materials, mutual mistrust between States, divergent priorities between the various actors on the ground and the socio-political instability of certain key countries,

undermine the sustainability and the consolidation of the major advances made in recent times.

INDEX

Mots-clés

Barkhane, G5 Sahel, ONU, UE, terrorisme

Keywords

Barkhane, G5 Sahel, UN, EU, terrorism

AUTEUR

Jabir Touré

Ancien employé du bureau de la CEDEAO au Mali, Jabir Touré est doctorant en science politique à l'Université Jean Moulin Lyon 3 et attachés au Laboratoire « Francophonie, mondialisation et relations internationales » (EA4586). Il est l'auteur de plusieurs articles dont « Lien social entre forces de maintien de la paix et populations civiles : cas de la MINUSMA au Mali » paru dans la *Revue Internationale des Francophonies*.

IDREF : <https://www.idref.fr/278825869>

Recensions d'ouvrages

Recension : Hong Khanh Dang, Jean-François Payette (dir.), *La Francophonie comme facteur structurant dans les politiques étrangères. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 2020

Frédéric Ramel

DOI : 10.35562/rif.1318

Droits d'auteur
CC BY

TEXTE

- 1 Quelle place revêt la dimension francophone dans les politiques étrangères des États et des entités sub-étatiques, que ce soit dans leur préoccupations premières, leur élaboration ou bien leur mise en œuvre ? C'est à ce phénomène diplomatique que l'ouvrage dirigé par Hong Khanh Dang et Jean-François Payette se consacre. Dans le prolongement d'un numéro de la *Revue internationale des Francophonies* intitulé « La F/francophonie dans les politiques étrangères », il entend explorer et évaluer cette dimension qui, comme le souligne les auteurs eux-mêmes, reste sous-investie dans la littérature savante. Après une introduction qui replace le cadre des réflexions dans une perspective plus large au cœur des travaux sur la francophonie, trois parties composent le raisonnement : « La Francophonie dans les politiques étrangères : quelle place occupée ? » (4 chapitres) ; « La Francophonie dans la politique étrangère de la France : une place particulière basée sur une relation spécifique » (3 chapitres) ; « La Francophonie comme véhicule de promotion des politiques particulières » (3 chapitres). À la lecture de ces différentes contributions stimulantes, quatre apports se dégagent de manière claire. Le premier réside dans un déplacement d'accent. La dimension francophone est essentiellement abordée in situ au prisme des États des Suds. Plus de la moitié des chapitres a pour assise empirique les politiques étrangères déployées par le Maroc, Madagascar, le Burkina Faso, le Cameroun, le Niger ou encore des

États d'Asie. Ce décentrement est bienvenu car il dépasse les travaux classiques entourant la description de la francophonie dans les pays du Nord. À cet égard, *Politique et société* ne fut pas la seule revue à étudier de façon comparée cet objet. Les auteurs oublient dans l'introduction de citer le numéro de la *Revue internationale des politiques comparées* publié en 2007 qui, dans l'abord des espaces linguistiques en tant qu'acteurs de la mondialisation incorpore en son sein différents articles sur la politique étrangère. Néanmoins, ce sont toujours les acteurs du Nord qui se révélaient centraux dans ces publications. Or, l'ouvrage en question démontre bien la dynamique qui affecte le rapport à la francophonie dans les États du Sud global, preuve de l'attraction dont elle bénéficie. Le second apport réside dans la nature de cette attraction. Elle transcende la composante linguistique en intégrant le rapport aux valeurs et aux principes de l'État de droit et de la démocratie. Certes, les politiques publiques relatives à la langue et à l'éducation ne sont pas absentes des préoccupations gouvernementales et sont étroitement articulées à cette dimension francophone. Mais elles n'épuisent pas la réalité du fait francophone en politique étrangère loin s'en faut. La plupart des articles rassemblés converge sur ce point, donnant chair à ce virage politique pris par l'institution intergouvernementale depuis 1997 officiellement. Ce virage politique ne porte pas seulement sur le rapport à la France... L'article sur la justice pénale internationale montre ainsi que les tensions en Afrique à l'égard de la forme conventionnelle issue de la CPI ne prennent pas pour cible celle-ci mais une critique plus diffuse qui conteste l'Occident de façon plus large. Le troisième apport réside dans la granularité des descriptions proposées, prouvant ainsi que la francophonie en tant qu'objet de diplomatie peut tout à fait se prêter à l'observation des sciences sociales en empruntant le chemin méthodologique de l'analyse qualitative et quantitative (voir certains chapitres qui reposent sur des questionnaires administrés) au-delà des prises de position normative qui ont entouré (et entourent encore bien souvent) les discours sur la francophonie. Le dernier apport réside dans les niveaux d'échelle. Sans conteste, les politiques étrangères ainsi décrites montrent la pluralité du fait diplomatique dans l'actuelle société mondiale. Les interactions ne se restreignent pas aux États. Elles prennent en considération les autorités municipales, les groupes non constitués en État (les Acadiens), les organisations

intergouvernementales (l'UE au Niger). Ce déplacement d'accent montre à quel point l'objet francophonie, y compris lorsqu'il est abordé au prisme de la politique étrangère des États, rentre en résonance avec la diplomatie plurale dont Noé Cornago a bien décelé les propriétés.

- 2 Au-delà de la richesse des descriptions offertes, deux éléments auraient probablement pu faire l'objet d'une comparaison systématique afin de « monter en généralité ». Le premier est d'ordre conceptuel. Le titre de l'ouvrage retient l'expression de « facteur structurant » en vue de désigner la francophonie dans les politiques étrangères. Un tel facteur ne fait pas l'objet d'une définition resserrée autour d'attributs qui permettrait d'en déceler l'expression empirique. S'agit-il simplement de façonner ou bien de conférer une unité à ces politiques ? S'agit-il d'emprunter un angle structuro-fonctionnaliste en vue de décrire celles-ci ou bien simplement d'en faire une variable parmi d'autres uniquement applicable à leurs dimensions francophones ? Cette imprécision tend à voiler la portée des gestes explicatifs alors qu'ils offrent des éclairages la plupart du temps fort précis dans l'abord des choix opérés en matière de politiques publiques. D'ailleurs, ce facteur structurant renvoie bien plus aux différents rapports à l'OIF (modèle multilatéral) qu'à un modèle linguistique et culturel conçu comme une matrice de politiques publiques. Certes, les deux se recoupent aujourd'hui mais le modèle francophone diffusé par l'OIF épuise-t-il toutes les conceptions que l'on peut entretenir avec la francophonie en tant que partage d'une langue et de valeurs ? Le deuxième élément tient à l'aspect bureaucratique de la francophonie. En d'autres termes, combien de divisions si l'on veut bien utiliser cette analogie... Les ressources administratives, financières et humaines sont-elles consistantes ? Permettent-elles de répondre aux ambitions que les gouvernements et les intervenants accordent à cette part de l'action publique ? Nombre de contributions abordent cet aspect, non sans montrer les carences dans la maîtrise technique de la langue. Une mise en perspective de ces différentes ressources est essentielle afin d'évaluer ce « facteur structurant » au-delà des discours et des représentations diffusées. Elle est d'autant plus déterminante que la francophonie présente la particularité d'être un des composés culturels qui semble de plus en plus nécessaire pour ne pas dire vital

dans l'élaboration des politiques étrangères au cœur d'une société mondiale travaillée par les assignations voire les dérives identitaires. Bertrand Badie insiste de manière judicieuse et pertinente sur une telle nécessité (au-delà de la francophonie) dans la conclusion de son dernier ouvrage *Intersocialités. Le monde n'est plus géopolitique* (Paris, CNRS Editions, 2020). Voilà sans nul doute un nouveau chantier scientifique pour l'objet francophone. Il ne pourra être mené à bien qu'en suscitant des programmes de recherche entre chercheurs du Nord et chercheurs des Suds, et ce, afin non seulement de susciter un croisement de regards mais aussi d'impulser un processus de fertilisation croisée à l'intérieur même du milieu universitaire francophone.

AUTEUR

Frédéric Ramel

Frédéric Ramel est Professeur des Universités en Science politique à Sciences Po Paris.

IDREF : <https://www.idref.fr/056519907>

ORCID : <http://orcid.org/0000-0003-1648-1040>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000052510548>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/13614887>

Recension : François David (dir.), *Pouvoir et puissance en francophonie*, Chambéry, Presses Universitaires Savoie Mont Blanc, 2020

Jean-François Payette

DOI : 10.35562/rif.1317

Droits d'auteur

CC BY

NOTES DE LA RÉDACTION

NDLR : Le comité éditorial de la *Revue Internationale des Francophonies* tient à préciser que l'ouvrage qui fait l'objet de cette recension fait suite à la première journée (26 septembre 2012) portant sur « Francophonie - Rapports de puissance, rapports de pouvoir » des 12^{es} Entretiens de la Francophonie organisés à Lyon par l'Institut international pour la Francophonie (2IF), alors Institut pour l'Étude de la Francophonie et de la Mondialisation (IFRAMOND).

TEXTE

- 1 Marginalisée à la fin de la Deuxième Guerre mondiale par les écoles de pensée libérale et marxiste pour qui un ordre naturel régulaient le monde hors de la volonté humaine, le *marché* pour la première, la *lutte des classes* pour la seconde, ce déterminisme excluait en toute logique la notion d'institution. Aujourd'hui, dans les sciences sociales est revenue en force le concept d'institution. Ce sont bien les institutions qui construisent la matière sociale analysée par ces sciences, matière sociale que les institutions font tenir et font évoluer dans l'Histoire. Il faut le voir, la notion d'institution a un sens dynamique : elle provient du verbe actif *installer*. Ce verbe renvoie à un mouvement pour une finalité. L'institution se veut l'appareil nécessaire pour un développement, une action continue fondatrice d'un ordre. Elle se veut la mise en œuvre d'une idée pour lui donner une forme¹. La création d'une institution vise toujours à donner corps à une finalité : maintenir la paix et la sécurité dans le monde pour l'ONU, sauvegarder la liberté et la sécurité de ses membres pour

l'OTAN, instaurer la coopération internationale pour l'UNESCO, pour ne prendre que ces exemples. C'est ici que l'ouvrage collectif dirigé par l'historien François David, *Pouvoir et puissance en Francophonie*², prend tout son sens : de quelles idées la Francophonie pourrait-elle être la mise en œuvre et à l'aide de quels moyens ?

- 2 Ce collectif poursuit quatre objectifs : 1) analyser le rapport qui existe entre la langue française et le pouvoir politique ; 2) en faisant émerger des outils conceptuels capables d'expliquer l'influence internationale de cette langue ; 3) et esquisser des perspectives fécondes ; 4) en mettant à jour les obstacles qui pourraient entraver le développement de l'institution. La perspective analytique adoptée par les politologues, les historiens et les sociologues collaborant à ce livre s'articule autour de la mondialisation galopante que connaît notre monde. David la résume ainsi : « la mondialisation est d'abord ce qu'on en fait ... localement. » Aussi chercheront-ils à sonder l'hypothèse d'une mondialisation accélératrice d'identités plutôt que réductrice et niveleuse de l'humanité trop souvent décrite.
- 3 L'ouvrage se divise en trois parties. Un premier groupe de chercheurs analysera la persistance partielle en certains domaines de l'impérialisme qu'exerça autrefois la France en certaines régions du monde. Suivra un deuxième groupe de textes explorant les enjeux de sécurité sur le continent africain. Enfin, l'ouvrage se termine par un troisième groupe de contributions plus prospectif s'efforçant de trouver pour la Francophonie, entre politique et culture, des outils permettant à cette dernière d'influencer l'évolution de l'humanité.
- 4 Sous le titre « Réminiscence impériale », les chercheurs regroupés dans cette première partie prendront les exemples du Cameroun, du Vietnam, de Madagascar, du Tchad ou de l'influence de certaines personnalités jouissant d'indéniables habiletés manipulatrices, comme Jacques Foccart, pour démontrer le caractère proprement expansionniste de la politique étrangère française d'une certaine époque. Impériale, elle se cherche un argumentaire pour justifier sa politique coloniale d'exploitation des populations et des richesses de leur territoire.
- 5 Gilles Ferragu, par exemple, dans « La pacification, l'école Gallieni et l'héritage Lyautey » (p. 27-40) trouvera dans l'analyse d'un discours prononcé en 1899 par le lieutenant-colonel Hubert Lyautey les thèses

du « fardeau civilisateur de l'homme blanc » et de son but ultime, celui de la « pacification », qui modélisaient et légitimaient un républicanisme colonisateur renvoyant tous ceux qui s'opposaient à cette subordination au caractère de factieux guidés principalement par leurs intérêts personnels. Et aux indigènes qui se soumettaient, on octroyait des charges administratives de prestige pour s'assurer de leur loyauté. Il y avait donc un plan, ou si l'on veut une idéologie qui soutenait l'action impériale française.

- 6 C'est l'absence d'un tel plan accompagné d'une carence idéologique qui, selon François David, dans « La rivalité entre influence française et américaine au Vietnam, entre 1954 et 1960 » (p. 41-70) ont fait perdre à la France le Vietnam. Selon l'historien, la France n'y nourrissait aucun projet. Celui de refouler le communisme ne motivait pas l'opinion française. Puis, prenant la langue comme dénominateur pour comparer l'occupation française à l'occupation étatsunienne, alors que celle-ci se substituait à celle-là, David démontre que les Étatsuniens ont, eux, commis l'erreur de se servir de la langue comme d'un outil de domination, anglicisant les élites vietnamiennes sans viser l'intellect ni la spiritualité de leur présence sur le territoire. Ils n'ont fait que se servir de la langue anglaise comme un moyen d'informer et comme vecteur technique sans chercher à comprendre la culture vietnamienne, ignorance de la culture des gens du pays qui les a conduits à la défaite que l'on sait.
- 7 Propos que le politologue Nguyen Khanh Toan attrape au vol, pourrait-on dire, dans « Les valeurs culturelles traditionnelles comme source de puissance pendant la guerre du Vietnam (1954-1973) » (p. 71-85). Sa démonstration s'articulera précisément autour de la culture « comme source de puissance » (p. 71). Il conteste que les seules sources de puissance pour un pays reposeraient sur la richesse économique, la force militaire ou son nombre d'habitants. La puissance d'un pays reposerait aussi sur un concept, écrit-il, développé par le politologue américain Joseph Nye, celui du *soft power*³ composé, entre autres, de sa culture, de ses valeurs politiques, de ses politiques étrangères, etc. Dans cette veine, l'auteur soutiendra que les valeurs culturelles traditionnelles vietnamiennes ont joué un rôle déterminant dans la victoire du Vietnam du Nord. Le peuple vietnamien est un peuple de résistance, fera-t-il remarquer, rappelant qu'au cours de ses vingt-deux siècles d'histoire, il a résisté

à quatorze grandes invasions. Au cœur de cette résistance victorieuse se trouve le village, structure culturelle de base de ce pays parce qu'il y règne une grande solidarité et que cette dernière se reporte sur tout le pays lorsque celui-ci est envahi.

- 8 Dans une deuxième partie intitulée « Les enjeux africains de sécurité, défi pour le XXI^e siècle », la réflexion des chercheurs portera plus spécifiquement sur le continent africain et sur ses problèmes de sécurité. La France jouissant d'une grande influence sur ce continent, les auteurs souhaiteraient que cette dernière entraîne davantage l'Union européenne à s'investir en Afrique pour pacifier le continent. L'analyse du phénomène d'instabilité du continent africain viendrait de ce que les armées nationales africaines sont instrumentalisées par le politique, souvent corrompu, et dominant des populations analphabètes. Ce pouvoir politique corrompu utiliserait les armées nationales plus comme force de répression pour endiguer les oppositions et le pouvoir souverain du peuple que comme force pour protéger un idéal social. La France aurait un plan. Influente en Europe et en Afrique, elle voudrait que le premier collabore puissamment au développement économique du deuxième, prospérité économique qui, selon elle, garantirait la sécurité.
- 9 Anne Hamonic constate dans « Quelle place pour les opérations de gestion de crise de l'Union européenne en Afrique francophone ? » (p. 125-147) que des trente-cinq opérations de gestion de crise menées par l'UE, vingt-et-une concernent l'Afrique, douze spécifiquement en Afrique francophone. Il faut y voir l'influence de la France, estime-t-elle. En Afrique francophone, note-t-elle, les mises en place d'opérations de gestion de crise par l'UE sont préférées à celles d'opérations de l'OTAN. Le poids de la France dans l'UE qui toujours milite pour une Politique de sécurité et de défense commune (PSDC) plus autonome et plus ambitieuse n'y est pas étranger. L'auteure remarque que la place de l'UE est excellente en Afrique francophone passant juste après les organisations africaines propres et l'ONU, mais bien avant l'OTAN.
- 10 Cette place enviable de l'UE en Afrique francophone provient sûrement de ce qu'affirme Sandrine Cortembert dans « La participation de la France aux opérations de maintien de la paix (OMP) de l'Union européenne » (p. 149-179), à savoir que l'État français

est profondément attaché à l'Afrique francophone. Il s'y investit énormément pour aider cette dernière à relever le défi de la mondialisation en engageant avec lui l'UE à collaborer au développement économique de tout le continent et à y établir la sécurité.

- 11 Lien entre développement économique et sécurité qu'établissent Charlène Ongotho et Arsene Nene Bi dans « Le rôle des forces africaines dans la gestion des crises » (p. 197-214) relevant que les crises africaines découlent pour la majorité d'entre elles d'une condition de pauvreté aggravée par une démographie galopante et des institutions étatiques fragiles. Portant leur réflexion sur la conséquence de cette faiblesse étatique, ils notent que l'insécurité africaine provient des armées nationales qui sont incapables d'instaurer une paix intérieure et extérieure parce qu'elles sont instrumentalisées par le pouvoir politique. Elles ne peuvent donc pas répondre adéquatement à ce qu'elles devraient être, l'expression souveraine du corps social dans le but de protéger et de défendre son idéal social, ses membres, ses ressources, ses valeurs et le bien commun. Comme ces armées nationales se sont développées en dehors de structures étatiques fortes, elles se sont substituées à l'État et sont entrées dans la logique de police répressive. Pour corriger ce pli, ces auteurs suggèrent une éducation civique, pouvant nous rappeler les travaux d'Ernest Gellener⁴ sur la construction de la nation, pour que ces forces militaires se conçoivent comme émanation de la volonté du peuple sans être partie prenante du jeu politique, et deviennent garantes des droits de l'homme et de la démocratie.
- 12 Enfin, dans une troisième et dernière partie intitulée « Entre politique et culture : vers un *soft power* francophone ? », les chercheurs regroupés sous ce thème font de la prospective et explorent certaines finalités que la Francophonie pourrait adopter et, pour leur donner forme, trouver un outil conceptuel capable de concrétiser ces finalités. Ils s'arrêteront sur ce combat qu'ont mené des membres de la Francophonie au profit de la « diversité culturelle ». À ce combat, ils y grefferont la défense et la promotion de la paix et de la démocratie en exerçant un *soft power*, concept que plusieurs auteurs adoptent comme moyen de donner corps à une Francophonie efficace. Comme le soulignent ces chercheurs, si,

comme l'affirme le président Emmanuel Macron, la langue française s'est détachée de la France pour devenir « la langue du monde », l'action des membres de cette Francophonie peut-elle se détacher relativement de leurs intérêts respectifs pour défendre un bien commun, un bien utile à toute l'humanité, un bien universel ? C'est à cette question que ce dernier groupe de chercheurs tente de répondre.

- 13 Le politologue Frédéric Ramel, par exemple, dans « De l'influence francophone » (p. 247-253) fera remarquer le nouveau répertoire d'actions de la Francophonie dans la déclaration de Montreux de 2010. Elle veut, note-t-il, développer la place de la Francophonie dans la gouvernance mondiale en adoptant des mesures pour façonner les orientations de l'information et des idées, principalement dans la promotion de la diversité des expressions culturelles, dans le respect des droits de l'Homme, de la priorité du contrôle parlementaire des acteurs de la sécurité et dans des actions favorisant la paix et la démocratie. L'auteur est donc pour cela très favorable à une Francophonie institutionnelle pour exprimer cette ambition d'influence mondiale afin de contribuer à renforcer l'accueil de cette pluralité. Combat pour la pluralité auquel s'associe Antonios Vlassis qui dans son analyse de « La diversité culturelle : ressource de la puissance douce de l'espace francophone ? » (p. 255-271) fait de la promotion de la diversité culturelle par la Francophonie le principal champ de bataille de celle-ci, l'assimilant à une composante de la puissance douce francophone à l'échelle internationale.
- 14 Cette ambition d'influence internationale que manifeste la Francophonie décrite et souhaitée par Ramel et Vlassis a besoin d'une base théorique. C'est ce à quoi semble s'attaquer à énoncer le politologue Thomas Meszaros dans « Un chapitre de la politique étrangère de la France à l'heure de la mondialisation : Agir par et pour la Francophonie » (p. 291-320). Comme point de départ à sa réflexion, Meszaros se demande si un destin commun est possible entre la France et la Francophonie si elles s'inscrivent dans la défense de principes communs pour donner du sens à un monde en transformation rapide et donc en quête de repères. L'influence d'un État dépendra de son prestige, note-t-il, et celui-ci des valeurs qu'il véhicule, aspects non-matériels de sa puissance. Des valeurs trop étroites, fera-t-il remarquer, n'attireront pas, alors que des valeurs

universelles séduiront. La France promeut, selon ce chercheur, un monde multipolaire reposant sur l'importance des institutions internationales, la concertation que peut exercer la communauté internationale et le respect du droit pour contrebalancer la vision d'un « monde plat, unifié par l'américano-globalisation et l'économie de marché dominé par l'hyper-puissance américaine » (p. 295). La France plaiderait pour réguler la mondialisation en s'inspirant des idéaux humanistes qui renvoient à une conception universelle de l'homme, libre et responsable, et qui trouve ses racines dans le triomphe de la Raison, idéaux humanistes qui véhiculent les valeurs de liberté, de justice, de dignité humaine, de tolérance, de solidarité et de respect. C'est de ces valeurs que la France pétrirait sa politique étrangère et présenterait une diplomatie — deuxième plus important réseau diplomatique au monde après celui des États-Unis, précise l'auteur — basée sur la défense de la solidarité humaine, des droits humains, de la démocratie, de la coopération, de l'action humanitaire.

- 15 Sur cette base théorique, Meszaros présentera trois visions possibles de la Francophonie. La première correspondrait au rayonnement de la langue française dans le monde parce que médiatrice de l'héritage des Lumières, une « langue de culture » comme l'exprima un jour Léopold Sédar Senghor, langue française qui apparaît comme une alternative à un monolinguisme anglophone qui traduit une vision univoque du monde. Alternative de résistance s'opposant aux mouvements d'uniformisation du monde et à la pensée unique, ce produit du marché sacrifiant l'homme et se déclinant autour du seul profit.
- 16 La deuxième conception de la Francophonie se composerait d'histoire, de géographie et de stratégie. En ce sens que la France orientant son action internationale vers ses partenaires francophones, constituerait pour elle une réponse à cet enjeu mondial d'uniformisation du monde, surtout si la Francophonie concrétise son projet d'auto-institutionnalisation.
- 17 Enfin, une troisième conception de la Francophonie est possible. Elle concerne précisément son institutionnalisation. Pour accéder à une dimension politique et défendre les valeurs de démocratie, les droits de l'Homme, le développement durable et l'égalité hommes/femmes, la Francophonie serait, institutionnalisée, plus en mesure de défendre

une mondialisation à visage humain et ferait de l'État français un « attracteur », c'est-à-dire un acteur international majeur auquel d'autres acteurs seraient portés à se rallier, dont l'UE qui pourrait en cela être enrichie de l'expérience et de l'expertise francophone et, abandonnant sa posture stratégique défensive, accéder à une Francophonie ambitieuse véhiculant le projet collectif d'un monde multipolaire et d'une mondialisation à visage humain.

- 18 Cet idéal d'une Francophonie plus ambitieuse n'échappe pas à la politologue Gwenaëlle Calcerrada dans « La Francophonie veut-elle réellement du *soft power* ? Réflexions autour d'un concept équivoque » (p. 321-354) : « La Francophonie sera appréhendée ici, écrit-elle, comme une communauté constituée par des peuples partageant des idéaux culturels et linguistiques, se donnant pour but de devenir un pôle géoculturel influent sur la scène internationale » (p. 321). C'est pour lui donner les moyens de ses ambitions que la chercheuse propose le *soft power* pour y parvenir : « Dans cette perspective, une recherche reliant le *soft power* à la Francophonie prend tout son sens » (p. 321).
- 19 Cette notion de *soft power* repose, selon Joseph Nye, sur des ressources intangibles comme la culture, les idées, les institutions. Ce moyen politique a pour objet de créer dans les esprits la solidarité, la bienveillance à l'égard d'un État, d'un groupe, d'une cause. Ce moyen politique d'action a une puissance non coercitive puisqu'il inciterait les acteurs à modifier leur orientation par la persuasion ou par la réussite de celui ou ceux qui proposent une nouvelle attitude à adopter. En adoptant cette puissance douce comme moyen d'action politique, Calcerrada pense que la Francophonie pourrait devenir un pôle d'influence international majeur.
- 20 Cet instrument politique d'influence donne un avantage certain aux États démocratiques, eux dont les institutions sont basées sur la souveraineté du peuple, ce qui leur confère une autorité morale et l'image prestigieuse de cultures et d'idéologies d'une vision du monde universelle. Le *soft power* serait, selon l'auteure, particulièrement appropriée pour l'influence que veut exercer la Francophonie dans le monde, elle qui défend un caractère universel à l'humanité en militant pour la paix, le rapprochement des peuples, la défense des droits de l'Homme, la promotion de la démocratie.

- 21 Cependant, l'auteure ne s'abuse pas sur l'idéal de sa proposition. Elle conçoit les limites de ce *soft power* et ses imperfections. Cette puissance douce peut et sans doute s'apparente à un « formatage ». Elle cite le sociologue Steven Lukes pour appuyer ses réserves. Pour Lukes, la forme insidieuse suprême du pouvoir est de façonner la perception des gens de telle sorte qu'ils n'aient aucune intention de changer l'ordre des choses. En somme, le danger du *soft power* est d'aveugler les consciences sur le fait qu'elles peuvent être manipulées et ne voient pas à leurs intérêts propres : « ...si un État est capable de légitimer son pouvoir aux yeux des autres, a écrit Nye que cite Calcerrada, il rencontrera moins de résistance pour les faire plier à ses vœux » (p. 349). La chercheuse émettra cette réserve à l'endroit du concept de puissance douce se souvenant, peut-être, que Joseph Nye est un membre influent de la Commission Trilatérale, cette organisation privée créée par le groupe Bilderberg et réunissant quelque quatre cents personnalités influentes – hommes d'affaires, politiques, intellectuels – d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Asie du Pacifique, dans le but de favoriser la *globalisation* de l'activité économique du monde.
- 22 Cet ouvrage répond-il aux objectifs qu'il s'est fixés, fournit-il des réponses aux questions qu'il soulève dans son introduction générale ?
- 23 La contribution de ces dix-sept textes nous met en face d'un groupement d'États, réunis par une langue et une culture, qui veut influencer le développement de l'humanité selon des valeurs autres que les seules valeurs liées au marché et uniquement guidées par la croissance économique. L'ouvrage démontre que la langue parlée n'est pas uniquement un moyen de communication, mais soutient aussi, et peut-être surtout, une vision du monde, comme l'a démontré au début du XIX^e siècle le théoricien et linguiste allemand Guillaume von Humboldt.
- 24 Partant de ce principe, les chercheurs de ce collectif s'efforceront d'énumérer les valeurs fondamentales entretenant la vision du monde que la langue française diffuserait et qu'a généré l'époque des Lumières et du triomphe de la Raison et dont la langue française se serait fait le merveilleux véhicule. À commencer par la « diversité culturelle » qui, comme l'affirme l'UNESCO, serait aussi nécessaire pour l'existence de l'humanité que peut l'être la diversité biologique

pour l'existence des espèces vivantes. Se grefferaient à ce tronc principal les valeurs de démocratie, de liberté, de justice, de dignité humaine, menu de valeurs qui rendrait la culture française apte à diffuser le projet collectif d'une mondialisation plus humaine.

- 25 Après ce constat, les chercheurs concluent logiquement que pour que la Francophonie réalise son projet d'influence humanitaire, elle doit s'auto-institutionnaliser afin de se donner les moyens de son ambition. L'instrument politique choisi, lucidement et sans tomber dans l'illusion, sera le *soft power*. En fait, si on généralise, le moyen privilégié sera la *parole*. Choix logique pour des valeurs d'humanité qui seraient intimement liées à cette langue et à cette culture.
- 26 Point faible peut-être de l'ouvrage, la trop vague description des obstacles que la Francophonie rencontrera pour concrétiser son rôle d'influence mondiale et, conséquemment, l'absence d'une proposition de programme politique pour réaliser cette ambition, programme politique que ne peut remplacer une liste de valeurs aussi fondamentale soient-elles. Il faut, pour concrétiser une finalité, que les valeurs s'articulent dans un plan d'action. Car dans les prochaines années, les défis afin de préserver les langues et les cultures seront de plus en plus nombreux. La Francophonie devra être active et devenir, par exemple, le porte-étendard d'une charte pour la protection et la promotion de la diversité linguistique. Bien que la diversité soit une richesse pour l'humanité, la langue et la culture sont aujourd'hui les premières victimes des dérives parfois incontrôlables de la mondialisation. Et face à ce phénomène, il faut agir !
- 27 Nous dirons donc que l'ouvrage est un apport précieux à la construction de la Francophonie et révèle la nécessité urgente, pour qu'elle atteigne la maturité institutionnelle, d'un programme politique, cet ensemble ordonné d'opérations nécessaires pour concrétiser la « vision du monde » qu'elle prétend véhiculer.

NOTES

1 Les réflexions sur le concept d'institution sont largement inspirées par Alain Guéry, « Institution, histoire d'une notion et de ses utilisations dans

l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie politique*, 2003/1, n° 44, p. 7-18.

2 François David (dir.), *Pouvoir et puissance en Francophonie*, Chambéry, Presses Universitaires Savoie Mont Blanc, 2020.

3 Le *soft power* est compris comme étant la capacité d'un acteur à influencer le comportement, les décisions ou encore les orientations d'un autre acteur. Voir Joseph Nye, *The Future of Power*, New York, Public Affair Press, 2011, p. 19.

4 Ernest Gellner, *Nation et nationalisme*, Paris, Payot, 1989, p. 58.

AUTEUR

Jean-François Payette

Jean-François Payette, est titulaire d'un Ph. D., Directeur scientifique de l'Observatoire de la Politique et la Sécurité dans l'Arctique (OPSA) et Professeur-enseignant à l'École des sciences de la gestion de l'Université du Québec à Montréal (ESG UQAM).

IDREF : <https://www.idref.fr/119740931>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000074234169>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/16648616>

Recension : Hiên Do Benoit, *Idées reçues sur le Viêt Nam*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. « Idées reçues », 2021, 2^e édition revue et augmentée

Pierre Journoud

DOI : 10.35562/rif.1328

Droits d'auteur
CC BY

TEXTE

- 1 Maître de conférences en sciences politiques au Conservatoire national des Arts et Métiers, Hiên Do Benoit publie une nouvelle édition revue et augmentée d'un opuscule sur le Viêt Nam publié pour la première fois en 2011. Son format court – 141 pages – n'empêche pas une analyse riche, dynamique et utile à tout lecteur désireux de connaître un peu mieux ce pays en pleine mutation, au-delà des fantasmes et des clichés habituels souvent véhiculés en France par le passé colonial et militaire du Viêt Nam. Dans le cadre d'une collection qui a vocation à débattre d'une série d'idées reçues sur un pays, une région ou une thématique, Hiên Do Benoit interroge successivement l'identité, la société et l'économie vietnamiennes. Fondée sur des sources trop datées, l'histoire et la géopolitique n'y sont peut-être pas les thématiques les mieux traitées. Outre l'insuffisante valorisation de la bibliographie vietnamienne, on regrettera en particulier l'absence, dans la courte bibliographie finale, de plusieurs ouvrages français de référence tels que celui dirigé par Benoît de Tréglodé (*Histoire du Viêt Nam de la colonisation à nos jours*, Éditions de la Sorbonne, 2018) ou encore le numéro spécial consacré en 2015 par la revue *Hérodote* aux « enjeux géopolitiques du Viêt Nam ». La synthèse proposée en aurait gagné en précision sur plusieurs points tout en l'ouvrant à d'autres sujets importants pour comprendre le Vietnam actuel, comme la politique énergétique, les médias, les réseaux sociaux, la cybersécurité ou encore l'art contemporain.

- 2 Mais le défi consistant à nourrir une réflexion concise et pertinente sur des sujets parfois complexes est largement relevé. Qu'est-ce que le Viêt Nam ? Comment définir l'identité vietnamienne ? Quels défis prioritaires les Vietnamiens doivent-ils relever ? D'une plume alerte, l'auteure, sur ces sujets complexes, distille des éléments de réponse clairs, sans prétendre aux conclusions faciles et définitives. Longtemps marqué par l'héritage des guerres, le Viêt Nam a su s'en distancer en développant par étapes des politiques de réconciliations tant internationale que nationale. S'il apparaît comme « le seul pays essentiellement sinisé sur le plan de la civilisation qui se trouve en Asie du Sud-Est » (p. 27), au point de nourrir un complexe d'infériorité vis-à-vis de son gigantesque voisin, le Viêt Nam n'en a pas moins été précocement mis en contact avec les civilisations d'Asie du Sud-Est avant de découvrir le monde indianisé, au fil de sa longue « marche vers le Sud », puis le monde occidental, à l'épreuve de la colonisation française qui a accéléré son décrochage de l'orbite politique et culturelle chinoise. Aussi l'identité vietnamienne, fruit d'un syncrétisme constamment ajusté entre différentes influences étrangères, est-elle par essence pluraliste (p. 39). Elle a forgé cette prodigieuse adaptabilité des Vietnamiens. Parmi ces influences, poursuit l'auteure, il en est une à relativiser : l'importance de la langue française, dans un environnement linguistique qui lui est globalement défavorable, et de l'engagement francophone du Viêt Nam. Tout en souscrivant à cette appréciation générale, il faut néanmoins souligner que des marges de manœuvres existent bel et bien, notamment grâce aux milliers de Vietnamiens venus poursuivant chaque année leurs études en France, à la dynamique africaine de la francophonie et au volontarisme institutionnel du Vietnam au sein de l'OIF, en partie motivé par son désir de jouer un rôle économique et diplomatique à sa mesure en Afrique. Hiên Do Benoit conclut cette première partie sur le rôle de la géographie et de l'histoire dans la traditionnelle différenciation Nord-Sud, négligeant non seulement le Centre, mais aussi une différenciation Est-Ouest tout aussi pertinente.
- 3 La deuxième partie de l'ouvrage consacré à la société vietnamienne s'ouvre, sans en reprendre le néologisme forgé par Jean Lacouture, sur le « national-communisme » qui a été développé au Vietnam depuis les années 1980, celles des réformes du Doi Moi. La

désidéologisation progressive de la diplomatie et de l'économie s'est accompagnée d'une réaffirmation de la fidélité au parti communiste au service de la sécurité, de l'indépendance et de l'identité nationales, pour mieux légitimer le régime en place (p. 59). La valorisation de l'esprit communautaire, au détriment de l'individualisme occidental, permet aux dirigeants de ne pas abandonner le discours sur les droits de l'Homme aux Occidentaux et de contrer leurs mises en accusation récurrentes du pays dans le domaine des libertés publiques fondamentales, tout en contrôlant l'émergence d'une société civile embryonnaire. De même, la lutte contre une corruption généralisée et persistante, assimilée par Ton Nu Thi Ninh à une véritable « humiliation nationale » (p. 72), doit servir à consolider le régime. Quant à la société elle-même, elle a été profondément transformée par les réformes économiques de ces dernières décennies. Bien qu'encore majoritairement rurale, elle s'est modernisée et profondément diversifiée, tant dans les campagnes que dans les grandes villes. À cet égard, l'évolution de la condition des femmes, encore fortement influencée par la tradition confucéenne, leur a permis de gagner en autonomie, d'occuper des fonctions politiques et économiques importantes, et de s'enrichir.

- 4 La troisième partie consacrée à l'économie débute sur l'histoire et le profond impact des formidables métamorphoses de l'économie vietnamienne depuis les années 1980. Elle incite toutefois, et à juste titre, à les relativiser à l'aune de l'évolution des autres pays de l'ASEAN – dont le Vietnam bénéficie de la dynamique collective autant qu'il souffre de leur concurrence –, du déficit de compétitivité des entreprises publiques, de la pénurie de main-d'œuvre qualifiée, et des difficultés administratives régulièrement rencontrées par les nombreux investisseurs étrangers. Certes, grâce au spectaculaire développement du tourisme ou de l'immobilier, la modernisation a permis à une petite minorité de Vietnamien(ne)s de s'enrichir considérablement, et au Parti de valoriser l'enrichissement personnel au sein des élites et de la société. Mais, elle se heurte à des défis redoutables : à court terme, les conséquences économiques et sociales de la Covid-19, et à plus long terme, celui du développement durable.

« Le vrai casse-tête pour Ha Noi », conclut l'auteure, « consiste dans une série de défis à relever : la modification de la qualité de la croissance, la redistribution des richesses, la gestion des risques, la maîtrise de la démographie, l'aménagement territorial, mais aussi l'éducation. Une simple loi ne suffit pas, disent certains experts économiques dans le pays. C'est toute une chaîne de réformes à mettre en œuvre de concert » (p. 124).

- 5 Sans doute, chacun de ces thèmes, à commencer par celui fondamental de l'éducation, aurait-il mérité plus qu'une ligne en fin d'ouvrage, mais on peut supposer que le format imposé par l'éditeur n'a pas permis de tels développements. En somme, malgré quelques carences inévitables dans une synthèse aussi courte, on ne peut que recommander chaleureusement l'ouvrage de Hiên Do Benoit.

AUTEUR

Pierre Journoud

Pierre Journoud est professeur d'histoire contemporaine à l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, directeur du D.U. « Tremplin pour le Vietnam », auteur de nombreux ouvrages et articles sur les relations franco-vietnamiennes, les conflits et processus de paix dans la péninsule indochinoise.

IDREF : <https://www.idref.fr/078011043>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000366340908>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/14540915>

Texte essentiel

L'enseignement laïque. Discours du citoyen Jaurès

Jean Jaurès

DOI : 10.35562/rif.1319

Droits d'auteur

CC BY

PLAN

« Il faut éduquer la France »
Gambetta et l'école laïque
Qu'est-ce que la démocratie ?
La laïcité, condition nécessaire de la démocratie
La laïcité dans l'éducation
La religion dans la société
Conquêtes décisives
Le dogme et l'esprit moderne
Le dogme hors de l'enseignement
Les prolétaires et l'école laïque

TEXTE

- 1 Aux écoles laïques de Castres. L'éducation rationnelle, besoin essentiel et nécessité vitale de la République. Démocratie et laïcité. Liberté et lumière.
- 2 Le citoyen Jaurès a présidé samedi à Castres la distribution des prix aux élèves des écoles laïques de cette ville.
- 3 Il a prononcé à cette occasion le discours suivant¹ :
- 4 Mesdames, Messieurs, Jeunes Elèves,
- 5 Je remercie votre municipalité, laissez-moi dire la nôtre de m'avoir donné, dans cette fête des écoles laïques, l'occasion de dire une fois de plus que l'éducation rationnelle et scientifique du peuple est un besoin essentiel, une nécessité vitale de la République. Cette éducation doit être l'objet d'une sollicitude constante, et la communication doit être incessante entre la vie de la nation, et la vie

de l'école. L'enseignement national, dans une démocratie, n'est pas une forme immobile et figée ce n'est pas un mécanisme monté une fois pour toutes, et qu'on abandonne ensuite à son fonctionnement. L'éducation est liée à toute l'évolution politique et sociale, et il faut qu'elle se renouvelle et s'élargisse à mesure que s'élargissent et se renouvellent les problèmes.

« Il faut éduquer la France »

- 6 Déjà, il y a trente-quatre ans, au lendemain des désastres effroyables que le despotisme avait déchaînés sur la patrie, un grand cri s'éleva de tout le parti républicain « Il faut refaire la France ; il faut l'éclairer, il faut l'éduquer. » La tyrannie est fille et mère d'ignorance, ou plutôt elle est l'ignorance même car, en subordonnant toutes les volontés à une seule, en résumant toute la force active de la patrie dans une dynastie ou dans une caste, elle rend inutile, au moins dans la conduite de la chose publique, l'intelligence de tous, et c'est une loi de la vie qu'un organe inutile languisse et s'atrophie. Il se peut que, dans des sociétés compliquées où les intérêts privés sont si variés et si ardents, l'intelligence subsiste, appliquée au maniement de ces intérêts et un observateur superficiel ne constaterait point tout d'abord, dans une nation servie, une diminution de pensée. Mais l'intelligence de tous, exclue du gouvernement de la cité et de l'administration de la vie nationale, a perdu tout ensemble son plus haut objet et son plus vigoureux ressort et, dès que survient une crise, elle ne suffit plus à la force des événements.
- 7 La liberté républicaine, qui donne à tout citoyen le droit et qui lui crée le devoir d'intervenir dans la conduite des affaires publiques, qui l'oblige sans cesse à avoir une opinion et une volonté, est donc un incessant appel, en tous les hommes, à la force de la pensée, à la force du vouloir. Elle est donc la grande et universelle éducatrice. Mais cette éducation par la liberté serait insuffisante, elle investirait les citoyens de droits et de devoirs supérieurs à leurs facultés, si la nation ne mettait pas tous les citoyens en état de se reconnaître dans la complication des événements, et de dégager de la contrariété des égoïsmes le droit de chacun et l'intérêt de tous.
- 8 C'est pourquoi l'éducation de tous par la liberté républicaine doit être soutenue de l'éducation de tous par l'école, mais par l'école de la

nation et de la raison, par l'école civile et laïque. Oui, c'est là ce qu'à peine sortis du gouffre, criaient, il y a trente-quatre ans, les républicains et les patriotes : « Refaire la France par l'éducation de tous, et éduquer tous les citoyens par la République et par l'école, la souveraineté agissante pour tous, la lumière pour tous, la responsabilité pour tous. » C'est là, pour appliquer à ces jours tourmentés et tragiques la grande image du Dante, le premier appel jeté par les naufragés dès que, roulés par la vague, ils abordaient au rivage, tout haletants, encore et presque suffoqués. C'est là ce que, dès 1871 et 1872, sous le double fardeau de l'occupation étrangère et de la réaction versaillaise, Gambetta proposait au pays en ses discours de Bordeaux, du Havre, d'Angers, de Saint-Quentin, de la Ferté-sous-Jouarre, partout où il portait son admirable apostolat républicain.

Gambetta et l'école laïque

- 9 Et pourquoi ne se bornait-il pas à demander l'instruction pour tous, l'éducation pour tous ? Pourquoi voulait-il qu'elle fût civile et laïque, exclusivement civile et laïque ? On ne l'accusera point, j'imagine, d'être un sectaire car ceux-là mêmes qui aujourd'hui nous outragent de ce mot, nous tous républicains dévoués à l'œuvre, de laïcité, invoquent volontiers contre nous la largeur de sa pensée et de sa politique. Non, il n'était pas un sectaire. Certes, il savait bien qu'un gouvernement n'est fort, qu'il ne peut être agissant que s'il s'agit conformément à ses principes, c'est-à-dire avec un parti. Il a dit bien souvent : « On ne gouverne qu'avec son parti. » Il a même tiré de cette formule un jugement historique singulièrement grave. Il a déclaré, en septembre 1871, que si le gouvernement de la Défense nationale à Paris n'avait pas su utiliser pleinement les énergies dont la grande ville abondait, si, au lieu de les susciter et de les organiser, il les avait laissé se perdre à demi en une sorte de flottement mou, c'était faute d'une direction politique assez nette, d'une action politique assez ferme, c'était parce qu'il n'y avait pas de parti qui régnât à Paris, et que le gouvernement n'était pas un gouvernement de parti. Il signifiait ainsi d'une façon plus générale que, même pour l'organisation de la défense nationale, même pour l'effort qui tend au salut de tous, au bien-être et à la grandeur de tous, le centre d'impulsion, le ressort d'action, doit être dans un parti, c'est-à-dire

dans un système d'idées politiques et sociales très défini et très clair, sans lequel l'apparente conciliation des forces n'est que confusion stagnante et impuissance.

- 10 Mais ce parti, centre nécessaire et ardent de l'action, même nationale, il ne le concevait pas de façon étroite. Il cherchait à y attirer le plus possible toutes les forces divergentes ou jadis hostiles. L'homme qui disait avoir l'âme assez large pour être dévot tout ensemble à Voltaire et à Jeanne la bonne Lorraine, qui rendait témoignage de la gloire hautaine de la vieille monarchie comme de la noble fierté de la Révolution, qui appelait contre l'envahisseur toutes les forces anciennes et nouvelles des ouvriers révolutionnaires aux chrétiens de l'Ouest, qui glorifiait Hoche d'avoir vaincu, mais surtout d'avoir pacifié, qui jetait d'ardentes paroles aux paysans de France, à ces fils de la terre, élevés au-dessus du limon par la Révolution libératrice, et qui invitait les survivants des anciennes classes et des anciens partis à entrer dans la République avec leur politesse d'esprit et de mœurs et à devenir une des parures de la France nouvelle, cet homme n'avait point, en effet, l'étroitesse de l'esprit de secte. Et si, au lendemain même de l'orage qui avait bouleversé le sol, il proposait ce programme laïque qui devait soulever nécessairement les controverses les plus violentes et les résistances les plus passionnées, si lui, l'homme de la conciliation nationale, il jetait à la France encore toute meurtrie et déchirée cette formule de laïcité qui allait irriter les divisions anciennes et provoquer des divisions nouvelles, c'est bien que la laïcité de l'éducation était à ses yeux une nécessité nationale, une nécessité utile, la condition même du relèvement de la patrie et de l'institution de la liberté, l'âme, le souffle, la respiration même de la République.
- 11 Même une société aristocratique, selon lui si elle ne veut pas languir dans une routine superstitieuse ou se laisser fasciner par des rêves mystiques, si elle veut vivre d'une vie naturelle, moderne, active, doit faire appel à une éducation de laïcité et justifier le privilège de son autocratie, non par l'investiture du pouvoir clérical, mais par l'activité sociale exceptionnelle de cette aristocratie. Et pour une société démocratique à moins qu'elle ne se soit laissé envahir et corrompre jusqu'aux moelles, sous prétexte de libéralisme, par les principes de servitude, la question ne se pose même pas.

Qu'est-ce que la démocratie ?

- 12 Démocratie et laïcité sont deux termes identiques. Qu'est-ce que la démocratie ? Royer-Collard, qui a restreint arbitrairement l'application du principe, mais qui a vu excellemment le principe même, en a donné la définition décisive. « La démocratie n'est autre chose que l'égalité des droits. » Or, il n'y a pas égalité des droits si l'attachement de tel ou tel citoyen à telle ou telle croyance, à telle ou telle religion, est pour lui une cause de privilège ou une cause de disgrâce. Dans aucun des actes de la vie civile, politique ou sociale, la démocratie ne fait intervenir, légalement la question religieuse. Elle respecte, elle assure l'entière et nécessaire liberté de toutes les consciences, de toutes les croyances, de tous les cultes, mais elle ne fait d'aucun dogme la règle et le fondement de la vie sociale. Elle ne demande pas à l'enfant qui vient de naître, et pour reconnaître son droit à la vie, à quelle confession il appartient, et elle ne l'inscrit d'office dans aucune Église. Elle ne demande pas aux citoyens, quand ils veulent fonder une famille, et pour leur reconnaître et leur garantir tous les droits qui se rattachent à la famille, quelle religion ils mettent à la base de leur foyer, ni s'ils y en mettent une. Elle ne demande pas au citoyen, quand il veut faire, pour sa part, acte de souveraineté, et déposer son bulletin dans l'urne, quel est son culte et s'il en a un. Elle n'exige pas des justiciables qui viennent demander à ses juges d'arbitrer entre eux, qu'ils reconnaissent, outre le Code civil, un Code religieux et confessionnel. Elle n'interdit point l'accès de la propriété, la pratique de tel ou tel métier à ceux qui refusent de signer tel ou tel formulaire et d'avouer telle ou telle orthodoxie. Elle protège également la dignité de toutes les funérailles, sans rechercher si ceux qui passent ont attesté avant de mourir leur espérance immortelle, ou si, satisfaits de la tâche accomplie, ils ont accepté la mort comme le suprême et légitime repos. Et quand sonne le tocsin de la patrie en danger, la démocratie envoie tous ses fils, tous ses citoyens affronter sur les mêmes champs de bataille le même péril, sans se demander si, contre l'angoisse de la mort qui plane, ils chercheront au fond de leur cœur un recours dans les promesses d'immortalité chrétienne ou s'ils ne feront appel qu'à cette magnanimité sociale par où l'individu se subordonne et se sacrifie à

un idéal supérieur, et à cette magnanimité naturelle qui méprise la peur de la mort comme la plus dégradante servitude.

La laïcité, condition nécessaire de la démocratie

- 13 Mais qu'est-ce à dire ? Et si la démocratie fonde en dehors de tout système religieux toutes ses institutions, tout son droit politique et social, famille, patrie, propriété souveraineté, si elle ne s'appuie que sur l'égale dignité des personnes humaines appelées aux mêmes droits et invitées à un respect réciproque, si elle se dirige sans aucune intervention dogmatique et surnaturelle par les seules lumières de la conscience et de la science, si elle n'attend le progrès que du progrès de la conscience et de la science, c'est-à-dire d'une interprétation plus hardie du droit des personnes et d'une plus efficace domination de l'esprit sur la nature, j'ai bien le droit de dire qu'elle est foncièrement laïque, laïque dans son essence comme dans ses formes, dans son principe comme dans ses institutions, et dans sa morale comme dans son économie. Ou plutôt j'ai le droit de répéter que démocratie et laïcité sont identiques.

La laïcité dans l'éducation

- 14 Mais si laïcité et démocratie sont indivisibles, et si la démocratie ne peut réaliser son essence et remplir son office, qui est d'assurer l'égalité des droits, que dans la laïcité, par quelle contradiction mortelle, par quel abandon de son droit et de tout droit, la démocratie renoncerait-elle à faire pénétrer la laïcité dans l'éducation, c'est-à-dire dans l'institution la plus essentielle, dans celle qui domine toutes les autres, et en qui les autres prennent conscience d'elles-mêmes et de leur principe ? Comment la démocratie, qui fait circuler le principe de laïcité dans tout l'organisme politique et social, permettrait-elle au principe contraire de s'installer dans l'éducation, c'est-à-dire au cœur même de l'organisme ?
- 15 Que les citoyens complètent, individuellement, par telle ou telle croyance, par tel ou tel acte rituel, les fonctions laïques, l'état civil, le mariage, les contrats, c'est leur droit, c'est le droit de la liberté. Qu'ils

complètent de même, par un enseignement religieux et des pratiques religieuses, l'éducation laïque et sociale, c'est leur droit, c'est le droit de la liberté. Mais, de même qu'elle a constitué sur des bases laïques l'état civil, le mariage, la propriété, la souveraineté politique, c'est sur des bases laïques que la démocratie doit constituer l'éducation.

- 16 La démocratie a le devoir d'éduquer l'enfance ; et l'enfance a le droit d'être éduquée selon les principes mêmes qui assureront plus tard la liberté de l'homme. Il n'appartient à personne, ou particulier, ou famille, ou congrégation, de s'interposer entre ce devoir de la nation et ce droit de l'enfant.
- 17 Comment l'enfant pourra-t-il être préparé à exercer sans crainte les droits que la démocratie laïque reconnaît à l'homme si lui-même n'a pas été admis à exercer sous forme laïque le droit essentiel que lui reconnaît la loi, le droit à l'éducation ? Comment plus tard prendra-t-il au sérieux la distinction nécessaire entre l'ordre religieux qui ne relève que de la conscience individuelle, et l'ordre social et légal qui est essentiellement, laïque, si lui-même, dans l'exercice du premier droit qui lui est reconnu et dans l'accomplissement du premier devoir qui lui est imposé par la loi, il est livré à une entreprise confessionnelle, trompé par la confusion de l'ordre religieux et de l'ordre légal ? Qui dit obligation, qui, dit loi, dit nécessairement laïcité. Pas plus que le moine ou le prêtre ne sont admis à se substituer aux officiers de l'état civil dans la tenue des registres dans la constatation sociale des mariages, pas plus qu'ils ne peuvent se substituer aux magistrats civils dans l'administration de la justice et l'application du Code, ils ne peuvent, dans l'accomplissement du devoir social d'éducation, se substituer aux délégués civils de la nation, représentants de la démocratie laïque.
- 18 Voilà pourquoi, dès 1871, le parti républicain demandait indivisiblement la République et la laïcité de l'éducation. Voilà pourquoi, depuis trente-cinq ans, tout recul et toute somnolence de la République a été une diminution ou une langueur de la laïcité et tout progrès, tout réveil de la République, un progrès et un réveil de la laïcité.
- 19 Je suis convaincu qu'à la longue, après, bien des résistances et des anathèmes, cette laïcité complète, loyale, de tout l'enseignement sera acceptée par tous les citoyens comme ont été enfin acceptées par

eux, après des résistances et des anathèmes dont le souvenir même s'est presque perdu, les autres institutions de laïcité, la laïcité légale de la naissance, de la famille, de la propriété, de la patrie, de la souveraineté.

La religion dans la société

- 20 Mais pourquoi ceux qu'on appelle les croyants, ceux qui proposent à l'homme des fins mystérieuses et transcendantes, une fervente et éternelle vie dans la vérité et la lumière, pourquoi refuseraient-ils d'accepter jusque dans son fond cette civilisation moderne, qui est, par le droit proclamé de la personne humaine et par la foi en la science, l'affirmation souveraine de l'esprit ? Quelque divine que soit pour le croyant la religion qu'il professe, c'est dans une société naturelle et humaine qu'elle évolue. Cette force mystique ne sera qu'une force abstraite et vaine, sans prise et sans vertu, si elle n'est pas en communication avec la réalité sociale et ses espérances les plus hautes se dessècheront si elles ne plongent point, par leur racine, dans cette réalité, si elles n'appellent point à elles toutes les sèves de la vie.
- 21 Quand le christianisme s'est insinué d'abord et installé ensuite dans le monde antique, certes, il s'élevait avec passion contre le polythéisme païen et contre la fureur énorme des appétits débridés. Mais, quelque impérieux que fût son dogme, il ne pouvait pas répudier toute la vie de la pensée antique il était obligé de compter avec les philosophies et les systèmes, avec tout l'effort de sagesse et de raison, avec toute l'audace intelligente de l'hellénisme et, consciemment ou inconsciemment, il incorporait à sa doctrine la substance même de la libre pensée des Grecs. Il ne recrutait point ses adeptes par artifices, en les isolant, en les cloîtrant sous une discipline confessionnelle. Il les prenait en pleine vie, en pleine pensée, en pleine nature, et il les captait, non par je ne sais quelle éducation automatique et exclusive, mais par une prodigieuse ivresse d'espoir qui transfigurait sans les abolir les énergies de leur âme inquiète.
- 22 Et plus tard, au seizième siècle, quand des réformateurs chrétiens prétendirent régénérer le christianisme et briser comme ils disaient, l'idolâtrie de l'Eglise, qui avait substitué l'adoration d'une hiérarchie

humaine à l'adoration du Christ, est-ce qu'ils répudièrent l'esprit de science et de raison qui se manifestait alors dans la Renaissance ? De la Réforme à la Renaissance, il y a certes bien des antagonismes et des contradictions. Les sévères réformateurs reprochaient aux humanistes, aux libres et flottants esprits de la Renaissance, leur demi-scepticisme et une sorte de frivolité. Ils leur faisaient grief, d'abord de ne lutter contre le papisme que par des ironies et des critiques légères, et de n'avoir point le courage de rompre révolutionnairement avec une institution ecclésiastique viciée que n'amenderaient point les railleries les plus aiguës. Ils leur faisaient grief ensuite de si bien se délecter et s'attarder à la beauté retrouvée des lettres antiques qu'ils retournaient presque au naturalisme païen, et qu'ils s'éblouissaient, en curieux en en artistes, d'une lumière qui aurait dû servir surtout, suivant la Réforme, au renouvellement de la vie religieuse et à l'épuration de la-croyance chrétienne.

- 23 Mais, malgré tout, malgré ces réserves et ces dissentiments, c'est l'esprit de la Renaissance que respiraient les réformateurs. C'étaient des humanistes, c'étaient des hellénistes, qui se passionnaient pour la Réforme ; il leur semblait que pendant les siècles du moyen âge, une même barbarie, faite d'ignorance et de superstition, avait obscurci la beauté du génie antique et la vérité de la religion chrétienne. Ils voulaient, en toutes choses divines et humaines se débarrasser d'intermédiaires ignorants ou sordides, nettoyer de la rouille scolastique et ecclésiastique les effigies du génie humain et de la charité divine, répudier pour tous les livres, pour les livres de l'homme et pour les livres de Dieu, les commentaires frauduleux ou ignorés, retourner tout droit au texte d'Homère, de Platon et de Virgile comme au texte de la Bible et de l'Evangile, et retrouver le chemin de toutes les sources, les sources sacrées de la beauté ancienne, les sources divines de l'espérance nouvelle, qui confondraient leur double vertu dans l'unité vivante de l'esprit renouvelé.
- 24 Qu'est-ce à dire ? C'est que jusqu'ici l'humanité, ni dans les premiers siècles, ni au seizième, ni dans la crise des origines, ni dans la crise de la Réforme, le christianisme quelque transcendante que fût son affirmation, quelque puissance d'anathème que recélât sa doctrine contre la nature et la raison, n'a pu couper ses communications avec

la vie, ni se refuser au mouvement des sèves, au libre et profond travail de l'esprit ?

Conquêtes décisives

- 25 Mais maintenant, pour le grand effort qui va de la Réforme à la Révolution, l'homme a fait deux conquêtes décisives il a reconnu et affirmé le droit de la personne humaine, indépendant de toute croyance, supérieur à toute formule et il a organisé la science méthodique, expérimentale et inductive, qui tous les jours étend ses prises sur l'univers.
- 26 Oui, le droit de la personne humaine à choisir et à affirmer librement sa croyance, quelle qu'elle soit, l'autonomie inviolable de la conscience et de l'esprit, et en même temps la puissance de la science organisée qui, par l'hypothèse vérifiée et vérifiable, par l'observation, l'expérimentation et le calcul, interroge la nature et nous transmet ses réponses, sans les mutiler ou les déformer à la convenance d'une autorité, d'un dogme ou d'un livre, voilà les deux nouveautés décisives qui résument toute la Révolution ; voilà les deux principes essentiels, voilà les deux forces du monde moderne.
- 27 Ces principes sont si bien, aujourd'hui, la condition même, le fond et le ressort de la vie, qu'il n'y a pas une seule croyance qui puisse survivre si elle ne s'y accommode, ou si même elle ne s'en inspire.

Le dogme et l'esprit moderne

- 28 Maintenant il s'agit de savoir, si les tenants, du dogme sont disposés enfin à accepter nettement, et jusqu'en leur fond, ces principes vitaux. Que gagneraient-ils à s'insurger contre eux ? Ils ne le peuvent pas sans s'exposer eux-mêmes à une incessante défaite, à un incessant désaveu.
- 29 A quoi leur a servi, au siècle dernier, de lancer l'anathème, en un document retentissant, aux libertés et aux droits modernes, à la liberté de conscience et de pensée, à tout le droit de la Révolution ? Devant le scandale qu'il a provoqué, même dans l'immense majorité des croyants en qui un commencement d'esprit moderne a pénétré,

ils ont dû si bien l'expliquer, l'atténuer, le déguiser, que ce fut presque comme une rétractation.

- 30 A quoi leur a servi de dénoncer si longtemps et de nier comme impie le nouveau système du monde entrevu par Copernic et Galilée ? Longtemps, ils ont prolongé leur résistance, puisque c'est seulement en 1855 qu'ils ont levé l'index sur les œuvres de Copernic. Mais cette résistance a fini comme elle devait finir, par une capitulation. Et maintenant les proscriptionnaires se glorifient d'avoir des astronomes revêtus de la robe du moine qui interrogent et calculent le mouvement des astres selon le système qu'ils avaient proscrit. Maintenant ils commentent le *Cœli enarrant gloriam Dei* au moyen de ces grandes découvertes de l'esprit vouées par eux durant des siècles à l'anathème et au bûcher. Ils font servir à la gloire de Dieu ces vérités de la science qu'au nom de ce même Dieu ils tentèrent d'abolir. Et l'on ne sait qu'admirer le plus dans ce long effort contre la science, si c'est son atrocité ou si c'est sa vanité.
- 31 Impuissante aussi sera la résistance des tenants du dogme contre l'application scientifique des règles de la critique à l'étude des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si les prêtres comme l'abbé Loisy, qui reconnaissent la nécessité de cette méthode, sont inquiétés et frappés, on voit cependant dans la main qui frappe un commencement d'hésitation et ils peuvent se rassurer à demi et se consoler à la vue du mouvement qui s'est produit, dans l'Eglise même, pour la doctrine du transformisme.
- 32 Il y a un peu plus de trente ans, un évêque véhément et illustre refusait de siéger à l'Académie française à côté du noble et Sage Littré, coupable d'avoir accueilli l'hypothèse de l'évolution vitale et du transformisme des espèces. Le même évêque, à la tribune de l'Assemblée Nationale, dans le débat sur la liberté de l'enseignement, s'écriait qu'il y aurait scandale à laisser pénétrer dans l'enseignement, et même dans le haut enseignement, ces doctrines impies et dégradantes. Et ce perpétuel anathème montre l'effort de l'esprit et la vérité croissante suffit à juger l'enseignement confessionnel. Or, quelques années après, des représentants de l'orthodoxie catholique, et qui n'ont pas encore été désavoués, M. de Vogüé, M. Brunetière, tentaient d'adapter à la tradition religieuse cette conception nouvelle

de la science, et ils interprétaient l'évolution comme le symbole visible par où la force créatrice se manifestait.

- 33 Mais si les tenants du dogme sont ainsi obligés de céder en détail aux progrès de la conscience et de la science, et de concilier successivement avec leur doctrine des vérités qu'ils dénoncent d'abord comme incompatibles avec leur foi, s'ils sont contraints de se traîner à la suite du droit humain victorieux et de la science humaine victorieuse, s'ils entrent enfin, balbutiants et trébuchants, dans les voies mêmes que longtemps ils ensanglantèrent de leurs persécutions et obstruèrent de leurs anathèmes, pourquoi n'ont-ils pas la sagesse et le courage d'aller d'emblée jusqu'au bout ? Pourquoi n'acceptent-ils pas jusqu'au fond et dans toutes leurs conséquences possibles ces deux grands principes du monde moderne qu'ils ne peuvent plus abolir, qui sont l'élément vital de toute pensée, et avec lesquels il faudra bien qu'ils accordent leur espérance transcendante, s'ils ne veulent pas que comme une flamme que rien ne nourrit plus, elle s'éteigne lamentablement ?

Le dogme hors de l'enseignement

- 34 Mais, s'ils acceptent ces deux principes, ils acceptent par là même l'école laïque qui n'en est que l'application à l'enseignement. Car, d'un côté, en éveillant dans les esprits le besoin de la réflexion, et du contrôle, en écartant de l'éducation toute contrainte intellectuelle, en soumettant aux esprits les objets sur lesquels la conscience et la raison s'exercent librement, elle donne à la personne humaine le sentiment de son droit et de sa valeur. Et, d'un autre côté, elle ne limite par aucun dogmatisme, par aucun parti pris confessionnel, la puissance de la science elle ne se livre à aucune agression systématique contre aucune croyance, mais elle ne subordonne par aucune complaisance servile les vérités de la science aux intérêts du dogme.
- 35 Ainsi se dissiperaient les préjugés ainsi s'apaiseraient les fanatismes ; ainsi le jour viendra où tous les citoyens, quelle que soit leur conception du monde, catholiques, protestants, libres penseurs, reconnaîtront le principe supérieur de laïcité. Et la conscience de tous ratifiera les lois, nécessaires et bienfaisantes dont l'effet prochain sera, je l'espère, de rassembler dans les écoles laïques, dans

les écoles de la République. Et de la nation, tous les fils de la République, tous les citoyens de la nation.

Les prolétaires et l'école laïque

- 36 Et n'est-ce point pitié de voir les enfants d'un même peuple, de ce peuple ouvrier si souffrant encore et si opprimé et qui aurait besoin, pour sa libération entière de grouper toutes ses énergies et toutes ses lumières, n'est-ce pas pitié, de les voir divisés en deux systèmes d'enseignement comme entre deux camps ennemis ?
- 37 Et à quel, moment se divisent-ils ? A quel moment des prolétaires refusent-ils leurs enfants à l'école laïque, à l'école de lumière et de raison ? C'est lorsque les plus vastes problèmes sollicitent l'effort ouvrier réconcilier l'Europe avec elle-même, l'humanité avec elle-même, abolir la vieille barbarie des haines, des guerres, des grands meurtres collectifs, et, en même temps, préparer la fraternelle justice sociale, émanciper et organiser le travail.
- 38 Ceux-là vont contre cette grande œuvre, ceux-là sont impies au droit humain et au progrès humain, qui se refusent à l'éducation de laïcité. Ouvriers de cette cité, ouvriers de la France républicaine, vous ne préparerez l'avenir, vous n'affranchirez votre classe que par l'école laïque, par l'école de la République et de la raison.

NOTES

1 Ce discours prononcé le 30 juillet 1904 a été publié pour la première fois dans le journal *L'Humanité* le 2 août 1904, p. 1-2 (source : gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France).

AUTEUR

Jean Jaurès

Homme politique français (1859-1914), Jean Jaurès a notamment été directeur politique du journal *L'Humanité* et l'un des rédacteurs de la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905.

IDREF : <https://www.idref.fr/027405826>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000121309304>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/11908668>