

Introduction

Mohamed KERROU

Les deux catégories juridiques et politiques de « public » et de « privé », institutionnalisées dans la réalité sociale, sont-elles occidentalo-centrées et, par conséquent, incapables de rendre compte de la dynamique de l’Islam contemporain ?

Une telle question n’est apparemment pas sans légitimité, d’autant plus qu’elle est parfois posée par des esprits soucieux de rigueur méthodologique. L’argument consiste à dire que la distinction public/privé, propre aux sociétés occidentales et modernes, ne peut être transposée de son cadre analytique pour être appliquée à l’Islam qui ne connaît pas une telle différenciation mais possède sa spécificité, imposant à l’analyste d’adopter une autre démarche méthodologique et conceptuelle.

Ce type de critique, en apparence logique, souffre de trois limites et apories épistémologiques. En premier lieu, toutes les catégories d’usage dans le champ des sciences sociales, telles que l’État, la démocratie, la société civile, la liberté... pourraient être taxées de ce travers occidentaliste. Or, la vocation de ces sciences est justement de fournir des instruments universels, même si leur émergence en Europe aux XIXe et XXe siècles a indéniablement marqué, en dépit d’une accumulation mondiale du savoir humain, leurs cadres théoriques, leurs langages et leurs pratiques empiriques.

En second lieu, la distinction public/privé n’est pas aussi claire et tranchée que le suppose la critique de type culturaliste, y compris dans les sociétés occidentales où la modernité a toujours été un processus inégal et différencié. Cela est encore nettement moins évident avec la « post-modernité » – ou ce que l’on entend par un tel mot pour désigner les récentes transformations en rupture avec la modernité née au temps des Lumières – qui a accentué le renversement des valeurs et l’interférence des sphères.

Enfin, il est frappant de constater que les critiques de l'occidentocentrisme n'ont pas réussi à lui substituer un modèle explicatif de vaste portée. Dans le meilleur des cas, elles ont simplement abouti à la production de pseudo-savoirs tels que la sociologie ouvrière, catholique, islamique, etc.

C'est pour cette triple raison qu'il vaut mieux se donner pour tâche de penser les mots et les choses en commençant par préciser ici ce que l'on entend conceptuellement par Islam et par public et privé, pour ensuite examiner la pertinence ou la non pertinence de ce dernier couple (public/privé) pour l'analyse des sociétés extra-occidentales – ou du moins certaines d'entre elles comme les sociétés du monde arabe et musulman – dont l'expérience historique pourrait partiellement attester de la validité de ces concepts et contribuer à enrichir les théories des sciences de l'homme et de la société.

De l'Islam et de ses usages

La dynamique du référent religieux dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient a été souvent interprétée en tant que constante anthropologique liée à l'existence d'un *homo islamicus* (thèse orientaliste et culturaliste) ou bien appréhendée en étroite relation avec le contexte des événements, des expériences locales et comparées (thèse historiciste).

La première thèse, défendue autant par des orientalistes que par de nombreux auteurs musulmans, tire sa légitimité du Coran qui se veut parole « inaltérable » de Dieu s'appliquant, selon certains juristes (*fuqahâ*) et idéologues, en tous temps et lieux (*sâlih' li kulli zamân wa makân*).

La seconde thèse entérine, dans le sillage du contact colonial, la suprématie de l'Occident moderne dont la « chaude » et dynamique culture devait assimiler toutes les autres cultures considérées comme « froides » et « arriérées ». L'Islam contemporain est, d'une manière générale, analysé soit comme une entité immuable et intangible, soit comme une réalité déclinante et bouillonnante.

À travers cette double optique réductrice, il est significatif de relever que les sciences sociales font encore preuve de culturalisme et d'essentialisme, tenant la religion pour la variable magique qui explique et éclaire quasiment tout et son contraire.

Introduction

Les postulats épistémologiques et méthodologiques qui fondent une telle démarche sont l'irréductible spécificité des « sociétés musulmanes » et l'intransitivité des concepts, empêchant les comparaisons transculturelles. Or, de tels postulats sont incompatibles avec les sciences de l'homme et de la société qui ne peuvent s'en inspirer et invoquer une quelconque exceptionnalité, sans démolir, quelque part, leur vocation scientifique. Celle-ci se base, le cas échéant, sur la nécessaire transformation de l'Islam ou de la civilisation islamique en objet d'étude conçu comme un tout historique et un élément majeur dans la formation de la destinée de l'humanité (Hodgson, 1998).

En sociologue et historien des idéologies, Maxime Rodinson a montré que l'Islam n'est pas une totalité conceptuelle ou un système d'idées et de pratiques qui serait le noyau et la racine de tous les comportements publics et privés. En ce sens, il refuse de tout expliquer par la religion et d'isoler l'Islam en le considérant en soi. Au lieu de parler d'Islam comme « totalité fermée » où les phénomènes islamiques sont expliqués par d'autres phénomènes islamiques, il préfère plutôt parler de musulmans et de monde musulman qu'il tente de comprendre au niveau des structures d'autorité et de gestion ainsi que des modes d'organisation et d'encadrement, même s'il accorde un grand intérêt à la foi, aux croyances et aux rituels (Rodinson, 1993).

De son côté, Mohammed Arkoun critique l'utilisation du mot islam pour décrire des sociétés très différenciées, allant du Maroc à l'Indonésie. Il pense qu'il est temps de favoriser un regard critique de chaque société « musulmane » sur elle-même afin de libérer l'islam, comme religion, des problèmes qui relèvent des acteurs sociaux et non pas de Dieu (Arkoun, 1989).

En historien et essayiste, Hichem Djaït a montré que l'Islam en tant que foi, culture et communauté n'a presque jamais réussi à faire coïncider au même degré les instances constitutives de son unité. En plus, le regard européen sur l'Islam est un regard de méconnaissance qui invite à interroger les deux entités culturelles en présence : l'Europe et l'Islam (Djaït, 1978), tout en sachant que l'Islam n'est pas une alternative à la modernité (Djaït, 2000).

Il faut dire que, depuis au moins trois décennies, tout un mouvement d'études inspiré justement des essais de M. Rodinson, J. Berque, M. Arkoun, H. Djaït et d'autres spécialistes a permis de repenser l'Islam dans son évolution culturelle et politique, sur la base d'une approche critique du vécu des musulmans et du « fait islamique ».

Partant de cet acquis épistémologique, des lectures récentes ont tenté de rompre avec les modèles holistes et de comprendre autrement les phénomènes sociaux désormais saisis à travers la globalité et l'universalité des objets d'étude. Aussi a-t-on constaté, pour le cas du monde arabe par exemple, l'émergence de nouvelles approches du social et du politique abordant des thématiques inédites, comme celle de l'autorité et du pouvoir ou celle de la religion et de la société. Ces approches ont été agencées dans le but de saisir les recompositions à l'œuvre dans le Maghreb et le Moyen-Orient.

Au sein de cette nouvelle orientation, la problématique du public et du privé a été également abordée, sous une forme pionnière, en mettant en valeur les formes de sociabilité et les processus par lesquels les acteurs et les groupes sociaux façonnent les liens sociaux. Ces études et programmes de recherche exploratoires sur le thème du public et du privé (cf. colloques de Beyrouth et de Lyon, 1994 et 1997) portent sur le politique, la société civile et, en particulier, l'urbain et le domestique appréhendés dans leurs dimensions séculières. Mais, qu'en est-il de l'Islam et des rapports actuels entre public et privé au sein de cette configuration qui se débat avec la modernité ?

L'Islam en tant que religion, culture, société et civilisation est souvent passé sous silence ou, au contraire comme c'est le cas dans les études des mouvements islamistes, tellement survalorisé qu'il se suffit à lui-même. Ainsi, il demeure encore, comme l'a écrit M. Arkoun (1984), « l'impensé » des sciences sociales. En effet, quand il est abordé, l'islam (avec un petit i pour désigner la religion et un grand I pour signifier les sociétés et les cultures produites autour de cette religion lors même que les autres langues et surtout la langue du Coran ignorent une telle distinction typographique) est souvent assimilé à une « religion politique » figée et perçue comme étant « théocratique » (Louis Massignon, Louis Gardet) ou, pour s'opposer à cet orientalisme classique, « laïque » (Olivier Carré), voire contestataire.

C'est dire que l'Islam pose problème au niveau de la perception globale et du statut du religieux dans ses interférences avec les autres champs du social, notamment le politique. Il pose problème parce qu'il se débat, certes, avec la modernité conquérante, mais aussi parce que sa connaissance est brouillée par des grilles réductrices produites par les islamisants et journalistes en quête de sensationnel. Or, dans les faits, l'Islam est non

seulement autre chose que ce qu'il semble être, mais il couvre une multitude de formes et de pratiques quotidiennes assez complexes allant des pratiques soufies et des croyances miraculeuses à la résistance au colonialisme, en passant par le monde des campagnards et des citoyens formés de savants, aristocrates, bourgeois, politiques, etc. (Gilsenan, 1992).

C'est pour cette raison que le choix s'est porté ici sur cette riche variété que l'on va essayer d'aborder à travers le thème du public – assimilé avant tout au politique¹ – et du privé – perçu d'abord au niveau du for intérieur que sollicite la croyance religieuse individuelle – en Islam. Le but premier est de dégager les croisements qui traversent ces deux sphères ainsi que leurs correspondances ou non correspondances avec les registres du juridique, du social, du politique, du culturel, etc.

Plus précisément, la problématique du présent ouvrage² porte sur l'examen des pratiques, des conduites, des discours et des représentations qui se réfèrent à l'islam dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient ; l'objectif étant de comprendre les enjeux des institutions, des groupes sociaux et des individus dans les processus de continuités, de changements sociaux et de résistances aux changements.

Le programme de recherche initial qui a abouti à ce livre privilégiait plutôt le thème de la sécularisation dans la mesure où ce paradigme permettait d'échapper au débat sur l'islam et la laïcité, débat souvent basé sur le double postulat d'un islam antithétique avec la laïcité et d'une laïcité équivalente à la modernité.

Tout en présentant également l'avantage d'axer le propos sur le culturel et non pas seulement sur l'institutionnel et le juridique comme c'est le cas de la notion de laïcité, le paradigme de la sécularisation est néanmoins un paradigme discuté au point que le concept a besoin d'être précisé et, à chaque fois, validé dans ses limites. En plus, il y a un risque réel de substituer le mot sécularisation à celui de laïcité et de l'imposer à des réalités sociales où la perte de pertinence du religieux prend des formes toutes autres que celles des pays anglo-saxons ou de l'Europe latine. D'autant plus qu'il existe une sécularisation ou une laïcisation qui ne dit pas son nom et qui n'est guère contradictoire avec un regain d'effervescence politico-religieuse. Ainsi, les mouvements qualifiés de fondamentalistes ou d'intégristes peuvent également être analysés comme étant des mouvements de modernisation et de sécularisation (avortées) d'une religion institutionnalisée.

Dans les pays du Maghreb et du Moyen-Orient où, en dehors de la Turquie, l'islam est souvent religion d'État et parfois du pays (cas de la Tunisie) ou d'une majorité de la population tout en coexistant, au sein d'une mosaïque confessionnelle et ethnique, avec le christianisme (cas du Liban), le statut du religieux varie sensiblement au point que l'on est en présence de plusieurs cas de figure incluant des processus de (ré)islamisation et de sécularisation des institutions, structures, comportements et mentalités.

Le processus de sécularisation qui est associé à la rationalisation et à la modernisation, notamment l'industrialisation et l'urbanisation, est variable d'une société à une autre et ne signifie pas nécessairement l'évanescence de la religion. Certes, celle-ci est censée devenir une affaire « privée » mais le social et le politique peuvent garder ou récupérer la symbolique religieuse.

En réalité, les modalités d'association et de dissociation entre le religieux et le politique sont tellement complexes que leur analyse exige des approches nuancées, capables de penser ensemble les aspects les plus contradictoires. C'est pourquoi les phénomènes d'interférence entre le politique et le religieux, le public et le privé sont ici saisis dans une perspective globale et critique qui s'inscrit dans le cadre de la pluridisciplinarité (le droit, l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la science politique). L'interrogation principale pourrait se résumer de la manière suivante : *existe-t-il une différenciation entre les sphères publique et privée et comment celles-ci s'articulent-elles ?*

L'objectif essentiel est, au-delà du débat conceptuel et théorique, de renouveler l'approche de l'Islam contemporain et de baliser un champ fécond, de par même l'ouverture de nouvelles pistes de recherche et de remise en cause de toutes les catégories de pensée, y compris celle binaire et schématique de public et de privé qui est évidemment à déconstruire et à critiquer.

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'un vaste projet, nécessairement collectif et de longue durée, consistant à faire de l'islam et plus précisément « des faits sociaux qui relèvent de ce fait » (Kilani, 1998) un « objet d'étude ». La question majeure est de savoir en quoi l'articulation du public et du privé éclaire les « sociétés musulmanes », étant entendu que cette dernière notion a besoin comme celles de public et de privé, d'être critiquée (Zubaida, 1995) et précisée selon les contextes et les acteurs sociaux et historiques.

Au niveau de l'analyse empirique et théorique, l'orientation est de veiller à ne pas examiner séparément ou successivement l'un et l'autre champs dits « public » et « privé », mais de saisir leurs croisements et interférences, en signalant également leurs imbrications et leurs contradictions.

De la dichotomie public/privé

Public vs privé réfère à une distinction et à une opposition théoriques entre deux sphères ou simplement deux registres et niveaux de manifestation des phénomènes sociaux : l'un est dit public pour marquer son lien avec la collectivité sociale et politique (étymologiquement, *publicus* est ce qui concerne le peuple pris dans son ensemble), l'autre est appelé privé (*privatus* est le lieu où le public n'a pas accès, n'est pas admis) pour marquer son caractère individuel et particulier. Le public est donc ce qui est ouvert et accessible à tous sans être officiel et secret alors que le privé est ce qui est personnel, intime et sans rapport avec les affaires publiques. Ce sens étymologique des mots – d'origine latine – puisé dans les dictionnaires, est toujours à rappeler même si les choses sont, sur le plan sociologique, plus complexes et nuancées dans la mesure où l'opposition et la séparation s'accompagnent, dans les faits, d'imbrications et d'interpénétrations.

En effet, le public et le privé ne sont souvent pas deux mondes séparés. La preuve en est l'existence, sur le plan juridique, d'un domaine privé de l'État à côté d'un domaine public. Sociologiquement, la vie professionnelle et la vie personnelle sont intimement liées ; l'une conditionne l'autre (cf. De Singly & Thélot, 1988). En outre, sur le plan historique, il y a eu émergence et développement en Europe et bien avant, en Orient arabe, chinois, indien et japonais, d'une culture publique de la vie privée et intime. Le public et le privé peuvent être liés de même que sont intimement enchevêtrées la *privacy* et la politique. Il s'agit alors de ne pas confondre, d'un côté, public et étatique et, de l'autre, privé et individu ou famille. Les équivalences ne sont pas aussi évidentes qu'on aurait tendance à le croire car « le contenu des mots est élastique et, (...) d'une époque à une autre, chacun d'eux peut évoquer des réalités, plus ou moins comparables, sans doute, mais surtout, pour peu que l'on y regarde de près, profondément différentes, et dans leur extension, et dans leur compréhension (...) » (Bottéro, 1987 : 285).

Par delà les distinctions linguistiques et les mises en garde méthodologiques, il importe de penser les limites et les frontières mais aussi les passages et les jonctions voire les interférences et interpénétrations entre les sphères publique et privée conçues comme « idéal-types » servant à mieux appréhender et analyser la réalité sociale.

À ce titre, les stimulants travaux de Norbert Elias sur les mœurs, de Jürgen Habermas sur l'espace public et de Philippe Ariès sur la vie privée sont d'un grand secours pour appréhender la problématique du public et du privé. Ils ont certes besoin d'être lus et relus à la lumière d'expériences locales qui pourraient éclairer les liens complexes entre les sphères, tout en affinant les instruments et les objets d'analyse. Néanmoins, ces travaux ont eu le mérite, pour le cas d'Elias, de montrer comment s'est effectué, au cours d'un long processus de civilisation, la formation progressive de deux sphères de la vie humaine : l'une est privée, intime et secrète voire clandestine, et l'autre est ouverte, publique. Le clivage entre ces deux sphères modifie la structure psychique de l'homme au point que celui-ci n'en a plus conscience du fait que les interdictions renforcées par les sanctions sociales sont imposées à l'individu sous forme d'autocontraintes. Le code de comportement social est ainsi intériorisé en tant que moi individuel. Les deux structures, de la société et de l'individu, deviennent à la fois séparées et interdépendantes.

Les codes de civilité sont, au fond, comme l'a montré pour le cas de la France, Robert Muchembled à la suite des thèses d'Elias, des inventions politiques qui fondent l'identité nationale. L'idéal de vie étant un acte politique qui s'invente du XVe au XIXe siècle, l'historien prend distance avec la conception habermassienne de l'espace public qui lui semble se réduire, pour le XVIIIe siècle, aux seuls individus « éclairés » alors que, dès le XVIIe siècle, un message de cohésion véhiculé par la littérature et l'art mais aussi par l'absolutisme monarchique allait se conjuguer à la politesse comme art de vie pour transformer les mentalités collectives.

Dans sa thèse devenue célèbre, discutée et contestée, J. Habermas avait analysé le processus au cours duquel un public constitué d'individus autonomes s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et y exerce le pouvoir de la raison. En ce sens, la sphère publique bourgeoise est définie comme étant « la sphère des personnes privées rassemblées en un public. Celles-ci revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais

directement contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange, sur le terrain de l'échange des marchandises et du travail social – domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais d'ordre public. Le médium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l'histoire : c'est l'usage public du raisonnement » (Habermas, 1962 : 38).

Habermas s'est évertué à analyser l'émergence d'un espace politique médiateur entre l'État et la société et générateur d'une opinion publique. Il a démontré comment une polarisation progressive s'est effectuée entre la sphère publique et la sphère privée au point que celle-ci s'est trouvée réduite à la subjectivité la plus limitée. Vassalisé par le pouvoir, l'espace public remplit alors des fonctions d'influence sur les individus et des fonctions de communication sur les institutions régulant une opinion consensuelle. Désormais, il existe une subtile interpénétration des deux sphères dans la mesure où la sphère publique s'est développée au sein d'une tension entre État et société et que la sphère privée s'est autonomisée puis diluée par l'effet même de cette interpénétration.

Si, pour Habermas, le noble constitue le modèle de l'autorité, Muchembeld pense que c'est plutôt la ville et le citoyen (parisien) qui imposent un nouveau modèle à la cour. Critiquant l'hypothèse d'Habermas, l'historien établit que l'espace public n'est pas structuré par une représentation unique du pouvoir centré sur un code nobiliaire mais qu'il se constitue comme lieu de dialogue symbolique entre les différents acteurs du jeu social, religieux et politique. C'est plutôt un espace d'expérimentation culturelle ouvrant la voie à de nouvelles formes de fonctionnement politique.

Le projet collectif d'Ariès d'écrire une histoire de la vie privée, en se limitant à la France tout en tenant compte de l'influence des modèles étrangers, a débouché sur une riche histoire de la vie quotidienne depuis l'Antiquité jusqu'à tout récemment, en prêtant attention à la formation et à l'extension des espaces du privé à partir de leurs éléments constitutifs (échanges, rites, acteurs, figures, rôles, institutions, structures, etc.) et surtout de leurs frontières. Au fond, il s'est avéré que l'histoire de la vie privée commence par celle de ses frontières, étant donné que la vie privée est une réalité historique changeante et que le découpage entre vie privée et vie

publique varie d'un groupe à un autre, d'une société à une autre et d'une époque à une autre. D'ailleurs, c'est le développement de la sphère publique en Europe, au XVIIIe siècle, qui a généré progressivement une division entre espace public et vie privée (Habermas, 1962 ; Sennett : 1974).

Dans le sillage de ces thèses, une vision mécanique a tenté d'identifier le privé à la famille et à l'entreprise et le public à l'État, en ne tenant pas compte des interférences et des interpénétrations entre les sphères. Or, le mérite d'études généalogiques comme celles de Michel Foucault est d'avoir permis de réfléchir aux processus de connexion entre les institutions, telles que la prison, la clinique, la famille, la sexualité... et les dispositifs qui permettent la fabrication de l'individu « disciplinaire ». Ce qui préside à cette fabrication publique des univers privés relèverait de règles et de stratégies incorporant les discours, les corps et les mécanismes de domination servant à la domestication au point que l'économie des besoins et des plaisirs commande le contrôle des rapports à soi et aux autres. En somme, les rapports de pouvoir traversent la société entière et sont pris en charge par des luttes ponctuelles et disséminées aboutissant à divers modes de subjectivation de l'individu dans la culture.

Par le passé, encore que cette vision ne cesse encore de hanter l'imaginaire « scientifique », il était d'usage de considérer que la distinction et l'articulation entre la sphère privée et la sphère publique est au fondement même de la civilisation de l'Occident moderne alors que les « sociétés barbares », extra-occidentales, seraient caractérisées par l'indistinction ou l'interpénétration de ces deux sphères.

Certes, la critique de l'ethnocentrisme de cette thèse s'impose en raison de sa limitation à une histoire – l'Europe occidentale – et à une *épistémè* particulière – la modernité –, ignorant par-là les histoires des autres sociétés qui ont connu également des « civilisations des mœurs » intéressantes à connaître dans une perspective sociologique et historique comparées (Weber, 1971).

Cependant, il importe de reconnaître et de préciser que la distinction entre public et privé, dans le sillage du développement de la modernité, est historiquement singulière dans la mesure où elle a permis l'émergence de la citoyenneté, des droits de l'homme, de la société civile et de la sphère publique, en relative autonomie par rapport au pouvoir démocratique de l'État-nation.

Il est vrai qu'aujourd'hui, les bouleversements économiques, politiques et culturels montrent à quel point, à l'ère de la privatisation et de la mondialisation, l'idée d'État-nation ainsi que les anciennes distinctions entre public et privé ont pris de nouvelles formes en raison des phénomènes de regroupement et de déplacement d'intérêts. De surcroît, dans nombre de pays, on constate que l'État se privatise de plus en plus en se redéployant sans toutefois perdre de son emprise sur la société vu qu'il procède par délégation pour mieux assurer ce que Foucault appelait la « gouvernementalité » (Hibou, 1999).

Par ailleurs, le privé s'étale publiquement, sans parler du phénomène – à la fois ancien et nouveau – de politisation ou de publicisation des moralités individuelles, comme ce fut le cas avec l'affaire Bill Clinton/Monica Lewinsky.

Déjà, l'émergence de la question féminine et des études du genre (*gender studies*) avait permis, dès les années 70, de battre en brèche les idées reçues sur les déterminations culturelles et d'ancrer la différence sexuelle au-delà du principe de l'autorité publique de la figure masculine.

Dans un premier temps, les théoriciennes féministes ont critiqué les rapports de pouvoir au sein de la famille considérée comme sphère domestique et privée. Puis, elles ont abordé, en le portant au-devant de la scène comme thème central, le thème du rapport entre sphères privée et publique ou étatique. Les définitions des deux sphères s'accompagnent, à leurs yeux, d'ambiguïtés puisque le terme « public » réfère à tout ce qui est accessible et politique alors que le « privé » désigne le domaine social protégé où l'homme échapperait à la visibilité sociale. À cet effet, elles ont critiqué la doctrine libérale à la base des États occidentaux qui veut que ces deux sphères soient séparées et que seuls les individus de sexe masculin soient considérés comme des citoyens. Contre cette vision dichotomique, elles ont mis l'accent sur la complexité des relations public/privé qui sont au cœur des rapports hommes/femmes.

En effet, les transformations identitaires et culturelles résultant de la participation des femmes à la vie active n'ont pas seulement déplacé les frontières entre les sphères publique et privé mais elles ont même abouti à l'abolition de cette distinction ou à l'absorption d'une sphère par l'autre (Ephesia, 1995). Si tel semble être plutôt le cas des sociétés du « Nord », les sociétés du « Sud » et particulièrement celles de la Méditerranée connaissent

souvent l'absence d'un domaine public où les femmes seraient autonomes par rapport à la famille et affirmeraient une individualité et une sexualité propre à elles (Siebert, 1989).

Le grand apport du féminisme américain est d'avoir posé le problème de la reconceptualisation du couple public/privé, en s'interrogeant sur ses implications pour les théories de la démocratie. Celle-ci ne pourrait alors devenir effective et investir la sphère publique sans une transformation radicale des rapports entre les deux sexes dans la sphère privée (Collectif, 2000). Richard Sennett avait, de son côté, analysé ce qu'il appelle les « tyrannies de l'intimité », en montrant comment la société capitaliste est caractérisée par des rapports sociaux fondés sur la puissance du moi. Selon lui, c'est au cours du XIXe siècle que le relatif équilibre entre le public et le privé aurait cédé la place à un ordre culturel de type intimiste axé sur toute une culture de la personnalité individuelle (Sennett, 1979).

À la lumière de ces apports théoriques, il serait opportun de reconsidérer les notions de public et de privé en analysant les sociétés et les cultures extra-occidentales comme celles du monde arabe et islamique où ce couple forgé par la théorie libérale n'épouse pas nécessairement les mêmes contours.

Outre que le mot *privacy* n'existe pas en langue arabe – pas plus qu'en français, soit dit en passant –, le privé n'est pas l'opposé du public ou de l'étatique et la dichotomie serait non pas de ce côté-là mais plutôt du côté de la domesticité vs sociabilité (Ayoubi, 1995). La démarche critique et relativiste ne saurait toutefois nous amener à rejeter, en dépit de ses limites et excès schématiques, l'opposition public/privé qui garde toute sa pertinence, comme découpe méthodologique, servant à penser la contemporanéité – pour ne pas dire la modernité –, autre notion politique controversée.

Dans le présent livre, les théories du public et du privé ne sont ainsi pas en reste et figurent en bonne place. Les contributions d'Anton Blok, André Petitat et Hamadi Redissi s'inscrivent dans un axe premier destiné à baliser davantage le chemin de la réflexion conceptuelle et empirique.

Adeptes des thèses de Norbert Elias qu'il renforce par le recours aux travaux historiques et socio-anthropologiques – ceux de Duby, Le Goff, Ariès, Foucault, Huizinga, Mumford, De Jong, Muchembeld, Goffman, Bourdieu, Vigarello –, Anton Blok expose les logiques qui mènent les sociétés européennes à évacuer, dès la fin du Moyen Âge, les pratiques

sociales de la punition, du souci de soi, des funérailles et de l'hygiène urbaine, de la sphère publique vers la sphère privée. Ritualisées, ces pratiques disparaissent et se réfugient « derrière les coulisses » de la vie sociale. Ainsi naît, avec les Temps modernes, la dichotomie entre le domaine public et le domaine privé. C'est bien la sociogenèse de cette différenciation des sphères qui produit et reproduit la *privacy* comme style de vie basé sur la préservation sociale de l'intimité individuelle. Aussi, les activités dont le spectacle suscitait la honte ou l'embarras ont-elles disparu de la scène publique. En vérité, cette polarité entre public et privé est une forme spécifique de distinction sociale qui s'inscrit dans le cadre du processus eliasien de civilisation lequel est étroitement lié à la formation de l'État moderne. Cette interprétation théorique est-elle évolutionniste (cf. Table ronde, 1995) et occidentalocentrée ?

La question demeure posée. En tout cas, elle mérite débat. En témoignent les deux contributions qui suivent le texte d'A. Blok. Prenant ses distances avec les thèses d'Elias, A. Petitat sonde l'opposition public/privé sous l'angle communicationnel et métasociatif, en identifiant les dimensions et les formes sociales de l'intégration. Il pointe trois espaces de jeu et d'opposition, à savoir l'échange symbolique, l'intelligence sensible de l'action et le jeu de forces. Ces espaces relativisent l'opposition public/privé notamment avec le développement d'un nouvel espace mondial qui médiatise ou publicise l'intimité comme l'illustre fort bien le fameux « Monicagate » où le chef de l'exécutif américain a été obligé de sortir de sa réserve pour cacher et ensuite révéler à l'opinion publique une relation « privée » – présentée par les avocats comme « affaire de harcèlement » – avec la secrétaire stagiaire à la Maison blanche. Il s'est ensuivi une procédure judiciaire et un procès pour destitution qui a signifié clairement que la limite entre vie publique et vie privée est, en Amérique, des plus floues³.

Du coup, le couple public/privé se trouve désormais enraciné au cœur des dimensions universelles du lien social et s'incruste subtilement dans l'organisation étagée du social. Il en découle ainsi une érosion des zones anciennes de protection et une nouvelle redistribution des frontières qui refaçonnent les espaces d'autonomie publique et privée.

En complément de ces deux points de vue – l'un historico-anthropologique, l'autre sociologique –, H. Redissi entreprend de reconstituer la dynamique des mœurs et de la politique, non pas en Occident

mais en Islam, à partir d'écrits anciens et nouveaux. Son approche se base sur une sociogenèse de la différenciation public/privé qui reprend les thèses d'Elias tout en critiquant leur caractère ethnocentriste. Par le biais d'intuitions théoriques, de recoupements et de déplacements entre les sphères, l'histoire des mœurs et de la politique en Islam montre l'étroite interpénétration entre public et privé. Ces deux registres sont certes séparés par des frontières mais ils ne cessent de s'imbriquer autant dans la famille où la femme jouit d'un statut inférieur du fait du contrôle public que dans la politique où le pouvoir arbitraire du prince d'hier a laissé aujourd'hui la place à un pouvoir néo-patrimonial qui accumule autorité, prestige et richesses économiques.

Ce premier axe de réflexion théorique précède les deux autres axes ou parties empiriques qui traitent des espaces, des autorités et des libertés en Islam, tant il est vrai que le croisement entre public et privé implique des enjeux spatiaux et politiques où interfèrent les autorités (publiques) et les libertés (individuelles).

Peut-être que la meilleure façon d'introduire les autres textes recueillis dans le présent ouvrage, en respectant leur diversité, est de laisser au lecteur le soin et le plaisir de les lire. Cependant, trois lignes de force ou directions se dégagent nettement, en convergeant vers ce foyer duel et fécond – de par sa mouvance et son continuel déplacement – qu'est le public et le privé.

Ces directions, celles des espaces, des autorités/libertés et des nouvelles sphères publiques/privées, invitent au moins à une présentation rapide des contributions et une discussion synthétique, tant il est vrai que le débat reste ouvert et que ce livre ne fait qu'initier, pour le cas de l'Islam, un vaste chantier de recherche.

Dynamiques enchevêtrées des espaces, autorités et libertés

Les jeux et les enjeux de l'espace traduisant les rapports d'opposition et d'interpénétration entre le public et le privé sont l'une des manifestations les plus éclatantes des dynamiques sociales. L'espace est le lieu de négociations et d'affrontements économiques, politiques et symboliques entre les individus, les institutions, les groupes et les sociétés.

Introduction

À l'instar du couple public/privé, l'espace est une construction sociale et historique dont il importe de retracer la genèse et l'évolution, les transformations et les mutations au cours des époques, tant il est vrai qu'à la différence des lieux qui sont par définition fixes, les espaces sont, quant à eux, mobiles et générateurs de dynamismes.

Pour prendre un exemple concret, les médinas ou certains villages autour de la Méditerranée comme celui de Sidi Bou Saïd offrent, au niveau du site et du cadre bâti, l'occasion de voir la richesse et la variété des espaces. Les rues qui suivent la ligne de pente possèdent un caractère privé alors que celles parallèles aux courbes de niveau ont des voies larges qui servent à la circulation. L'espace public y est divisé virtuellement en deux sous-espaces : l'un est destiné à la circulation et l'autre possède un statut intermédiaire ou de transition entre le public et le privé puisqu'il n'est pas lié directement à la circulation mais prépare l'entrée aux demeures (Cheikhrouhou, 1994).

L'architecture musulmane de la médina ou « ville islamique » est connue pour la chicane dont la symbolique réfère à la négociation puisque le visiteur pénètre, par ce biais, à l'espace domestique, lieu privé par excellence, mais où se déroule une vie familiale liée à l'espace public, au pouvoir et à la société confrontés, dans leurs rapports réciproques, à la double logique de l'alignement/résistance (Hannoyer, 1994).

Au cœur de la mouvance spatiale se situe la frontière matérielle et symbolique qui prend l'aspect d'une limite urbanistique au niveau des pratiques habitantes qui distinguent l'Algérie actuelle (M. Ghomari), d'un seuil matériel ou imaginaire lié à une culture spécifique qu'est la culture maghrébine (I. Melliti), d'un conflit familial suivi d'un procès (I. Grangaud), voire d'un harem érigé par un pouvoir sultanique (J. Dakhli).

En architecte et urbaniste, Mohamed Ghomari étudie l'émergence et la croissance d'un espace public immédiat au logement au point qu'il devient limitrophe et ambivalent. Il est à la fois un espace vide générateur de tensions et un espace de médiation entre les signes de la culture urbaine. Mieux, il joue un rôle de renforcement et de déplacement de frontières entre le territoire privé et le territoire public, instaurant ainsi, par-delà les modes d'appropriation, un sentiment d'identification spatiale et sociale ainsi qu'un enjeu urbain disputé par les différents acteurs de la ville.

Imed Melliti reconsidère, dans une perspective de sociologie du vécu et du quotidien, la question du seuil dans la culture maghrébine en pointant

les sentiments et représentations qui l'entourent. Il pointe les articulations et les correspondances sociales et symboliques qu'induit ce point de passage et de transition entre le public et le privé. L'analyse en termes de « liminarité » et de différenciation permet à ce titre d'illustrer toute l'ambivalence des liens sociaux et leur richesse à travers le déchiffrement des codes de civilité.

À partir de sources judiciaires constantinoises de la fin du XVIII^e siècle portant sur les affaires et délits traités par l'institution judiciaire, Isabelle Grangaud étudie les modalités de publicisation des conflits. Elle montre comment les médiations et les arbitrages traduisent l'existence de différences sexuelles qui pousse à la production de réseaux relationnels féminins dans la société. S'ils relèvent de la sphère familiale, les désaccords la transcendent pour s'inscrire dans des espaces extra-domestiques. Au fond, les processus de publicisation privilégient l'accord et contribuent ainsi à dessiner des passerelles entre le privé et le public.

C'est le monde fascinant du harem que Jocelyne Dakhliya sonde à travers l'articulation public/privé du temps du règne de Moulay Ismaïl au Maroc. Axant son propos sur la méthodologie historique, elle prend ses distances avec les stéréotypes culturels occidentaux, notamment l'image d'un monde clos et inaccessible. Le harem de Moulay Ismaïl exprime certes un double despotisme – politique et domestique – mais également un type d'intimité tendant à joindre le privé (le harem) et le public (le royaume).

En somme, ces divers espaces et microcosmes sociaux impliquent des constructions et réaménagements continuels, débouchant sur des enchevêtrements riches de sens et de significations. Le tout s'incruste dans une multitude d'espaces dont la ville islamique est le réceptacle ; une ville située dans une histoire de longue durée que Sylvie Denoix reconsidère pour le cas de l'islam sunnite médiéval, en montrant la grande variété des modes d'appropriation de l'espace (collectif, communautaire, public, privé, ni privé ni public...) et en concluant, sur la base de l'analyse des fondements socio-urbanistiques, à la non-opérationnalité, pour cette époque-là, de l'opposition binaire public/privé forgée à l'origine pour une aire culturelle différente.

Il n'empêche que, malgré cette critique et d'autres émises dans les différentes contributions, le couple public/privé permet non seulement de lire d'une autre manière le passé et le devenir des sociétés contemporaines où l'islam est un référent majeur, mais également de garantir plus de vigilance

épistémologique. Cette vigilance est requise envers l'instrument méthodologique privilégié ici – public/privé –, que le chercheur se trouve obligé à chaque fois de questionner, découvrant chemin faisant la richesse de la polysémie dans ce qu'elle charrie de concepts et notions intermédiaires, cachées sous les plis des concepts de base. C'est ce bruissement conceptuel et théorique non dénué d'intuitions scientifiques qui amène à reconsidérer les institutions, les fonctions, les pratiques et les représentations, en nuanciant à chaque fois l'approche et en l'ouvrant forcément sur les autres disciplines.

Tel est le cas des trois axes abordés ici (théories, espaces, autorités/libertés) et dont le dernier porte sur les rapports politiques croisés et articulés aux configurations sociales au point que le politique ne saurait s'expliquer par lui-même mais nécessite des éclairages juridiques, moraux, historiques et anthropologiques, sans parler des facteurs matériels et économiques – malheureusement non abordés ici d'une manière directe et pointue – présents dans toutes les sphères publiques y compris la sphère domestique où l'interférence public et privé est des plus importantes et stimulantes pour l'étude critique.

Ceci dit, les rapports autorités publiques et libertés individuelles soulèvent la question de l'adhésion des gouvernés aux injonctions émanant du pouvoir ainsi que celle de la capacité de ce dernier à s'imposer sans le recours systématique à la violence, notamment quand son existence n'est pas remise en cause.

Les fondements et la légitimité de l'autorité sont propulsés au cœur du politique qui oscille entre plusieurs types de domination des individus assujettis à la force du charisme, des lois ou de la tradition pour reprendre la typologie wéberienne qui inclut évidemment des types intermédiaires et mixtes, sans parler des déplacements et des interférences entre le religieux et le politique, la sainteté et la sécularisation, l'islam et les autres religions, etc.

Certes, la problématique de l'autorité appliquée à la sainteté (Kerrou, 1998) demeure présente et en grande partie actuelle, à travers de nouvelles figures dominant la scène publique – qu'elle soit artistique, religieuse, « manageriale », etc. –, mais la sortie de la sainteté en tant que pouvoir spirituel et social est amplement assurée par les enjeux séculiers et politiques induits par les nouveaux rapports, souvent conflictuels, entre les autorités publiques et les individus considérés et se considérant, selon le cas, comme sujets ou comme citoyens ayant des devoirs et des droits. Tout dépend, bien

entendu, de la nature des relations entre le pouvoir et la société, sachant que le pouvoir est à la fois issu de la société et extérieur à cette réalité instituée par l'intermédiaire des liens et des corps de médiation et de représentation.

Autant le renforcement de l'autorité de l'État est nécessaire et justifié pour prévenir le désordre et l'anarchie avec ce qu'ils impliquent comme menaces pour les individus et les sociétés, autant l'intériorisation des valeurs, lois et normes sur lesquelles s'appuie l'État prévient contre les risques d'autoritarisme et de tyrannie. Or, si l'Antiquité opposait la liberté à la contrainte et à la sujétion, le propre de la modernité n'est-il pas d'avoir privilégié la liberté individuelle sur les lois de l'État et, par conséquent, sur l'autorité ?

En tout cas, la question de l'autorité est inséparable de celle de la liberté qui confère à l'individu l'autonomie nécessaire pour préserver sa sphère privée d'intimité et pour contribuer également à renforcer la sphère publique.

C'est dans le cadre de ces rapports autorités et libertés – les deux piliers sociologiques du couple public/privé qui se spatialise autant qu'il se plie au temps historique – que s'inscrivent la lecture juridique de l'administration de l'islam tunisien (J.-Ph. Bras), l'analyse anthropologique de l'intérêt général en Algérie (A. Moussaoui), la sociologie politique du cinéma iranien (A. Devictor) et la sociologie historique de la censure des mœurs dans l'islam maghrébin.

Jean-Philippe Bras montre comment s'effectue le processus juridique et politique d'administration de la religion dans un pays maghrébin et musulman : la Tunisie. La gestion de l'islam semble privilégier la non séparation entre communauté politique nationale et communauté religieuse. Ces modalités de gestion étatique de la religion ont des conséquences sur les pratiques religieuses et leur positionnement entre public et privé. Il en résulte une confrontation entre le modèle étatique et le modèle communautaire que la structuration administrative tente de résorber par la fonctionnarisation des imams et le contrôle public des lieux de culte et du pèlerinage. Il en découle un monopole du champ religieux par l'État qui pousse à s'interroger sur la subsistance d'espaces de l'islam communautaire et sur la réinvention de la tradition.

À son tour, Abderrahmane Moussaoui décortique la crise algérienne en sondant ses fondements politiques et anthropologiques à partir d'une interrogation sur le statut de la chose publique en terre d'Islam et de l'intérêt

général dans son pays. Il apparaît ainsi que le bien public est considéré comme un bien privé de l'État et que celui-ci est un organe extérieur à la société. Les structures étatiques locales ayant échoué dans la consolidation du lien social, il en est résulté le balancement de la société civile entre le politique et le religieux, avec le maintien des pesanteurs historiques (zaouïa, tribu, famille...). C'est en ce sens que l'intérêt général ne relève pas d'un contrat social mais reste tributaire d'une interprétation privée limitée à des cercles restreints.

Déplaçant le centre de réflexion vers l'Égypte, Baudoin Dupret réfléchit sur les rapports entre normativité et moralité à travers des questions d'actualité, en l'occurrence les positions du Mufti de la République et les débats soulevés à l'occasion d'une affaire de viol et de restauration de l'hymen de la victime. À ce niveau, l'institutionnalisation de la conformité s'accompagne d'un processus de préservation des apparences mais aussi d'une manipulation juridique qui confère aux normes morales un statut particulier qui les met au-dessus de toute remise en cause. L'objectif est de vider la sexualité de toute intimité en rendant publiques et en politisant les questions morales. Le processus de normalisation reflète au fond la coexistence de deux systèmes de normativité – droit coutumier et droit positif – et un lien étroit entre moralité publique et responsabilité individuelle. La sphère semble alors traversée par une tension entre hétéronomie de la norme et autonomie de l'individu.

Enfin, la censure des mœurs est abordée à travers le thème du cinéma iranien actuel et de la figure maghrébine médiévale et contemporaine du *mézouar*. Dans le premier cas, Agnès Devictor montre l'importance que revêt le cinéma comme instrument de représentation d'une société iranienne islamique. Or, en rendant visibles les normes idéales de comportement, le cinéma brouille les frontières du public et du privé. C'est de la sorte que se trouve projeté sur l'écran le contrôle des mœurs à travers une idéologie coûteuse d'islamisation qui implique une manière précise de filmer et de regarder les films. De nouveaux supports tels que la radio, la télé et les *manbâr* servent à renforcer la légitimité du clergé tout en brouillant la frontière ancienne et ancrée dans la culture iranienne entre sphère intime et sphère publique. Cependant, les dysfonctionnements pratiques amènent à une remise en question du religieux et à une certaine autonomisation du sacré au niveau de l'image.

Dans le second cas, l'on voit comment une fonction spécialisée dans la censure des mœurs a existé au Maghreb le long de plusieurs siècles : celle de *mezouar* qui, selon les époques, dépendait ou se distinguait de la fonction-mère de la *hisba* ou police des marchés. La reconstruction historique et sociologique permet de saisir non seulement ses variations et interférences imposées par le croisement entre public et privé ou État et société « d'individus », dans ce cas précis, mais également ses contradictions avec la nouvelle justice répressive introduite au XIXe siècle. Il n'empêche que la fonction perdure encore, malgré son interdiction et sa disparition, sous des formes actuelles.

L'ensemble de ces contributions portant sur le politique convergent vers ce nœud inextricable de l'autorité envahissante et des libertés restreintes en Islam contemporain avec des éclairages qui nuancent, pour chaque cas, les types de relation noués, d'un côté, entre les pouvoirs en place et les sociétés et, de l'autre, entre les individus et les autorités de tutelle.

Les différentes logiques de pouvoir, qui varient en fonction des pays et des situations, expriment certes la continuité d'une tradition musulmane absolutiste étouffant, d'une manière ou d'une autre, les libertés mais elles trahissent également l'incapacité de l'État à ordonner et contrôler des sociétés et des individus qui ont appris à résister et à déjouer les stratégies officielles.

La meilleure illustration de la complexité et de la richesse des relations entre le public et le privé d'une part, et entre les autorités et les libertés en Islam d'autre part, est indéniablement l'espace des cafés d'Orient – cafés turcs ou cafés arabes – qui, depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, forment des lieux « publics » de rencontre où se nouent des sociabilités « privées » modelées par des jeux et des intérêts sociaux, économiques, politiques et culturels qui en font des lieux mythiques de reproduction et/ou de contestation de l'ordre dominant (Desmet-Grégoire & Georgeon, 1997).

Le café est le lieu par excellence de l'urbanité et de la citoyenneté – affirmée ou en négociation –, avec tout ce que cela implique comme jeux d'acteurs, gestuelles, esthétiques et transactions qui trouvent, dans les jeux de cartes, de dominos ou d'échecs, une expression des plus symboliques du conflit, du compromis, des ruses et tricheries acceptées, avouées ou dérobées au regard des joueurs et spectateurs. La palabre est le fondement réel de ce lieu dont la forme variable épouse le type de pays, ville, quartier, public ou clients, plus ou moins fidèles, qui se donnent à voir dans un jeu d'apparences

et d'existence sociale affichée/cachée au point que la police y trouve un excellent terrain d'écoute et de renseignements. Car tout s'y publicise, l'intime et l'officiel, le proche et le lointain, le social et le politique, le masculin et le féminin. C'est dire l'interpénétration entre le public et le privé dans ces hauts lieux de rencontres et d'échanges.

C'est dire, en fin de compte, l'importance de l'ouverture de chantiers de recherche sur l'anthropologie politique de l'Islam relative à l'époque classique et moderne avec des croisements et des distanciations permettant de saisir, dans un contexte de transition comme celui d'aujourd'hui, les nouvelles dynamiques sociales et culturelles accompagnant aussi bien l'émergence difficile de l'individu-citoyen que l'éclosion forcée ou souhaitée des sphères publiques pluralistes et démocratiques.

Vers de nouvelles sphères publiques et privées ?

Les relectures du livre d'Habermas sur la transformation structurelle de l'espace public ont permis, au cours de la dernière décennie, de repenser la notion de « public sphere » conçue comme ensemble de gens privés réunis en tant que public et s'autorégulant, en étant autonomes par rapport aux autorités publiques.

Ce public engagé dans un débat relevant des « affaires de la cité » et basé sur les échanges économiques et le travail, ne fonde l'espace public que dans la mesure où il est guidé par le principe de la raison critique.

En réalité, deux processus ont contribué à institutionnaliser l'espace public ou la sphère publique – le premier terme est d'usage francophone et le second anglophone – au début des Temps modernes : la famille transformée en sphère de l'intimité et le monde des lettres produisant la discussion politique.

Cet espace public bourgeois n'est pas, comme l'a fort bien relevé Craig Calhoun, un nœud d'intérêts reflétant l'opposition État/société mais une pratique publique du discours rationnel et critique où la notion de public est basée sur l'intérêt général. Malgré une forte correspondance et convergence, il y aurait lieu de distinguer sphère publique et société civile. Liée au marché privé, la société civile bourgeoise (*Bürgerliche Gesellschaft*) incorpore également les institutions de sociabilité et les discours liés à l'économie.

S'il est vrai que le développement de l'État bureaucratique détermine la sphère publique, la société civile est le corollaire de l'autorité publique dépersonnalisée. Elle suppose que les citoyens s'organisent indépendamment ou du moins en dehors de l'intervention de l'État. Toutefois, malgré cette similitude structurale, la sphère publique impose, à la différence de la société civile, un rôle actif des individus autonomes et modernes dans la transition démocratique impliquant, par le biais de la participation politique, une transformation de leurs conditions d'existence sur la base d'un discours rationnel-critique (Calhoun, 1993).

En somme, la notion de sphère publique ou d'espace public est érigée en médiation entre l'État et la société civile, tout en impliquant les deux sphères : celle publique et celle privée. C'est, pour être plus précis, entre l'État et la famille que se positionne la sphère publique qui s'en démarque tout en les traversant/impliquant dans un rapport d'autonomie et de séparation qui n'exclut point les interférences et les interpénétrations.

À ce titre, la critique sociologique de la perspective habermassienne a mis en évidence, d'une part, la surestimation de la dégénérescence de la sphère publique par suite du rôle négatif des mass media et, d'autre part, l'absence d'analyse du rôle identitaire du nationalisme et de la religion ainsi que de l'impact des mouvements sociaux dans la formation d'une sphère publique plébéienne – par opposition et en complément à la sphère publique bourgeoise – qui déplace ainsi l'axe de la réflexion de son point idéal vers la pratique sociale (Calhoun, 1992).

Il est indéniable que l'emprise de la communication, par le biais des nouvelles technologies d'information et de communication (NTIC), favorise de plus en plus le développement d'un espace public national et international caractérisé par l'élargissement de la discussion et de l'argumentation politiques charriant une nouvelle conception de la médiation et de la représentation (Paillart, 1995).

En réalité, l'intérêt pour la société civile et la sphère publique n'a pu se développer et s'étendre qu'après la chute du mur de Berlin en 1989 et l'affirmation de perspectives prometteuses, notamment pour les pays de l'Europe de l'Est et du Centre, pour la transition démocratique dans les sociétés où dominaient des régimes autoritaires.

Le monde arabe n'a pas été l'exception théorique puisque les « scientifiques » et les politiques ont usé et abusé de la notion de société

Introduction

civile pour en faire un « fourre-tout » voire un totem idéologique. Souvent, la société civile a été le cheval de bataille des pouvoirs en place et/ou des oppositions qui l'ont assimilée soit à la société politique soit à l'anti-État.

Au-delà de cette manipulation langagière, la question de la démocratisation demeure à l'ordre du jour, lors même que les régimes politiques se sont repliés sur le renforcement de la sécurité pour enrayer la montée de l'islamisme contestataire.

En connexion avec cette évolution, les sociétés du monde arabe ont développé des stratégies de défense identitaires qui ne sont pas sans liens avec la conjoncture mondiale et sans conséquences sur le maintien des espaces de liberté existants.

L'ampleur des transformations ayant affecté la cellule familiale étendue, de plus en plus érodée, et le statut de la femme ayant accès à l'espace public avec un recul de l'âge du mariage ainsi que la libéralisation économique et l'accès massif au monde extérieur par le biais des nouvelles technologies de communication sont en passe de produire de nouveaux liens sociaux en rupture avec l'ancienne configuration patriarcale et communautaire. Seulement, cette mutation radicale n'est pas achevée et continue d'épargner le domaine politique où se maintient encore, en dépit d'un certain degré de désaccord, la figure du « monarque absolu » (Fargues, 2000).

C'est ce qui légitime l'interrogation sur l'émergence de nouvelles sphères privées et publiques dans le monde arabe et musulman⁴ à l'ère de la globalisation qui est à la fois un phénomène fulgurant et contesté. Toute la question est peut-être de savoir en quoi ces sphères sont aptes à faciliter la transition démocratique et à créer, à leur tour, une nouvelle configuration des liens sociaux englobant le domaine public et le domaine privé, avec un rééquilibrage moins inadapté du rapport autorité/liberté.

Notes

1. Dans les faits, le public n'est pas seulement du politique de même que le privé n'est pas seulement de la *privacy*. Entre les deux sphères publique et privée, il existe des inter-relations comme le montre actuellement, en Italie et ailleurs, le déclin de la sphère publique lors même

qu'il y a une montée du « privatisme ». Cf. Gabrielle Turnatori, « Pubblico e Privato : un reciproco abbandono », *Rassegna Italiana di Sociologia*, XL, n° 2, aprile-giugno, 1999, 225 sq. Cf. également Ota de Leonardis, « Declino della sfera pubblica e privatismo », *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno XXXVIII, n° 2, aprile-giugno 1997, 169 sq. Sur les rapports entre les objectifs privés et les intérêts publics, cf. Albert O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1970. Tr. fr. *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.

2. Le présent ouvrage collectif résulte d'un programme de recherche développé à l'IRMC sur le thème de « Sécularisation et mutations culturelles dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient » (1997-1999) qui a abouti à l'organisation d'un colloque international à Casablanca « Public et privé en Islam. Le statut du religieux dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient » (6, 7 et 8 octobre 1999). Ce colloque a été organisé par l'IRMC en partenariat avec le Cedej (Le Caire), le CESHS (Rabat), la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines (Casablanca), avec le soutien d'Urbama (Tours) et du ministère français de l'Éducation nationale, de la Recherche et de la Technologie. Par la suite, d'autres contributions ont été sollicitées pour enrichir et réaliser le présent ouvrage collectif.

3. Cf. Marc-Olivier Padis, « Clinton vers la destitution ? Entretien avec Dick Howard », *Esprit*, n° 11, novembre 1998, pp. 190-192.

4. Si la sphère publique est une sphère située entre la sphère officielle et la sphère privée, le concept résulte, selon certains sociologues et politologues, de l'histoire européenne qui a fourni un type particulier de sphère publique : « la sphère publique de la société civile ». C'est pourquoi le concept gagnerait à être relativisé et travaillé selon les contextes des autres cultures et civilisations. C'est ce qu'ont tenté à propos de l'Inde, le Japon, la Chine et le Sud-Est asiatique S.N. Eisenstadt, W. Schluchter et B. Wittorck dans leur livre *Public Spheres & Collective Identities* (New Jersey : Transaction Publishers, 2001). A propos de l'Islam ils se contentent, dans l'introduction, de noter que la Loi, le *waqf* et les ordres soufis constituent un domaine public très dynamique et relativement indépendant de la classe politique dirigeante. Pour une meilleure appréciation de cette analyse, il faudrait attendre la publication, prévue pour juillet 2002, par M. Hoexter, S.N. Eisenstadt, N. Levtzion, de : *The Public Sphere in Muslim Societies*.

Bibliographie

ARIÈS Philippe et DUBY Georges (dir.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 5 vol., 1985-1987.

ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984.

– *Ouvertures sur l'Islam*, Paris, J. Grancher, 1989.

Introduction

- AYOUBI N. Nazih, « Rethinking the Public/Private Dichotomy : Radical Islamism and Civil Society in the Middle East », *Contention*, vol. 4, n° 3, Spring 1995, pp. 79-105.
- BERQUE Jacques, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980.
– *L'Islam au temps du monde*, Paris, Sindbad, 1984.
- BOTTÉRO Jean, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987.
- CALHOUN Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.
– « Civil society and the Public Sphere », in *Public Culture*, n° 13, 1993, pp. 267-280.
- CARRÉ Olivier, *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, A. Colin, 1993.
- COLLECTIF, *Genre et politique. Débats et perspectives*. Textes rassemblés et présentés par T-H. Ballmer-Cao, V. Mottier et L. Sgier, Paris, Gallimard, 2000.
- CHEIKHROUHOU Khaled, *Du public au privé. L'espace de transition*, Thèse de 3^e cycle d'architecture, Tunis, ITAUT, 1994.
- DAVIS TAIEB Hannah, BEKKAR Rabia, DAVID Jean-Claude (dir.), *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek* (Table-ronde de la Maison de l'Orient à Lyon en 1994), Paris, L'Harmattan, 1997.
- DE SINGLY François & THÉLOT Claude, *Gens du privé, gens du public. La grande différence*, Paris, Dunod, 1988.
- DESMET-GREGOIRE Hélène & GEORGEON François, *Cafés d'Orient revisités*. Préface de Robert Mantran, Paris, CNRS, 1997.
- DJAÏT Hichem, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.
– *Azmat al-thaqâfa al-islâmiya* (La crise de la culture islamique), Beyrouth, Dâr al-Talî'â, 2000.
- ELIAS Norbert, *La Civilisation des mœurs*. Traduction de l'allemand du tome I de *Über den Prozess der Zivilisation*, Paris, Calmann-Lévy, 3^e éd. 1973 (1^e éd. 1939). Le tome II est paru sous le titre de *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- EPHESIA, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995.
- FARGUES Philippe, *Génération arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
– *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, tome 3, Paris, 1984.
– *Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

- GARDET Louis, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1954.
- GILSENAN Michael, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*, U.K., I.B. Tauris, 1992 (first ed., 1982).
- HABERMAS Jürgen, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand (titre original *Strukturwandel Der Öffentlichkeit*, 1962), avec une préface inédite de l'auteur, Paris, Payot, 5ème éd. 1993 (1è éd. 1978).
- HANNOYER Jean (dir.), *Du Privé au public. Espaces et valeurs du politique au Proche-Orient* (Cermoc/Maison de l'Orient), Beyrouth, *Cahiers du Cermoc*, n° 8, 1994.
- HIBOU Béatrice (dir.), *La Privatisation des États*, Paris, Karthala, 1999.
- HODGSON Marshall G.S., *L'Islam dans l'histoire mondiale*. Textes réunis, traduits de l'américain et préfacés par A. Cheddadi, Sindbad, 1998 (1è éd. anglaise 1960).
- KERROU Mohamed (dir.), *L'Autorité des saints. Perspectives historiques et anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998.
- KILANI Mondher (dir.), *Islam et changement social*, Lausanne, Payot, 1998.
- MUCHEMBELD Robert, *La Société policée. Politique et politesse en France du XVIe au XXe siècles*, Paris, Seuil, 1988.
- PAILLART Isabelle (dir.), *L'Espace public et l'emprise de la communication*, Grenoble, ELLUG, 1995.
- RODINSON Maxime, *L'Islam : politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993.
- SENNETT Richard, *The Fall of Public Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.
- *Autorité*, Paris, Fayard, 1981.
- SIEBERT Renate, « Le Sud des femmes. Potentialités, intérêts, désirs », *Peuples Méditerranéens*, n° 48-49, juillet-décembre 1989, pp. 9-24.
- « Table ronde : l'œuvre de Norbert Elias, son contenu, sa réception », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 99, juillet-décembre 1995, pp. 213-236.
- WEBER Max, *Economie et société (Wirtschaft und Gesellschaft)*, Paris, Plon, 2 vol., 1995 (1è éd. française 1971 ; 1è éd. allemande 1956 et 1967).
- ZUBAIDA Sami, « Is there a Muslim society ? Ernest Gellner's sociology of Islam », *Economy and Society*, vol. 24, n° 2, May 1995, pp.151-188.