

Pourquoi les pays musulmans ne respectent pas généralement les libertés politiques ?

François Facchini,
Université de Reims, EDJ
CES, Paris 1
<http://matisse.univ-paris1.fr/facchini>
facchini@univ-paris1.fr

RESUME : *Cet article se propose d'expliquer l'absence de transition démocratique dans les pays de l'aire musulmane. Il discute quatre explications. Les pays musulmans ne sont généralement pas des démocraties parce qu'ils sont peu développés (1), parce qu'ils ont généralement des économies de rente (Etat rentier), parce qu'ils sont inégalitaires (3) et parce que leur route éthique est l'islam (4). Les explications par le développement et les inégalités ne s'avèrent pas adaptées aux pays de l'aire musulmane. Les explications par l'Etat rentier et l'islam se présentent, en revanche, comme plus pertinentes. L'article propose, alors, d'articuler une explication par les raisons instrumentales de l'action des élites qui refusent la démocratie pour protéger leur rente publique et une explication par les raisons axiologiques de l'action où les élites bloquent la transition démocratique parce qu'ils ne partagent pas les valeurs du libéralisme politique ou parce qu'ils craignent que la démocratie conduise à l'avènement d'un Etat islamique.*

Mots clés : islam, démocratie, développement économique, rente et valeurs collectives

ABSTRACT: *This article explains the absence of democratic transition in Muslim area. It discusses four explanations. Muslim countries are usually not democracy because they are under-developed (1), because they are "rentier state" in Ross's meaning, (3) because they are unequal and (4) because their road ethics is Islam (4). The explanations given by the development and inequality do not appear good for Muslim area. However the explanations by the being of "rentier state" and Islam are most relevant. Then, the article articulates an explanation by the instrumental reasons for the action of elites who refuse democracy to protect their public rent and an explanation by the ethical reasons for the action where the elites are blocking the democratic transition because they do not share the values of political liberalism or because they fear that democracy will lead to the establishment of an Islamic state.*

Keywords: islam, democracy, economic development, rent and collective values

Depuis l'effondrement des démocraties populaires la transition démocratique est devenue courante dans la plupart des pays du monde. Le monde musulman, et arabe en particulier, n'est pas affecté par ce mouvement.

Le monde musulman est constitué de cinq grands ensembles (Lacoste 2007, p.169) : le monde arabe, le monde turco-persan (Turquie, Iran, Asie centrale, Ouest de la Chine), le monde indien (Pakistan, Bangladesh, musulmans de l'Inde), l'Asie du sud est (Indonésie, Malaisie) et l'Afrique tropicale. Le monde arabe et le domaine sémitique peuvent être divisés en quatre zones : l'Egypte et le Soudan, les pays du croissant fertile ou Machrek (Syrie, Liban, Palestine, Jordanie, Irak), les pays de la péninsule Arabique (Arabie Saoudite, Yémen, Oman, Emirats Arabes Unis, Bahreïn, Koweït) et les pays d'Afrique du Nord ou Maghreb (Libye, Tunisie, Algérie, Maroc et Mauritanie). Les pays du monde arabe sont moins libres que les pays d'Asie du Sud et d'Afrique tropicale qui sur 9 pays ont trois pays libres. Si on ajoute à la liste proposée par Yves Lacoste des pays musulmans, l'Albanie, la Bosnie-Herzégovine et Brunei, cela ne modifie pas fondamentalement ce résultat puisqu'il s'agit de deux pays partiellement libre pour les pays d'Europe centrale et d'un pays non libre pour Brunei en Asie du Sud.

La démocratie a trouvé avec les index de liberté politique une définition sans doute imparfaite, mais capable de hiérarchiser les pays entre eux. On peut se référer à l'index du *Freedom House*¹ et à sa définition de la démocratie. Le *Freedom House* est une organisation non gouvernementale installée à Washington et se donnant pour mission de promouvoir la liberté politique dans le monde. Elle définit la liberté comme l'opportunité d'agir spontanément dans un grand nombre de domaines de la vie sans contrôle de l'Etat ou d'autres types de domination. La liberté suppose des garanties institutionnelles : liberté de former des organisations et de s'y affilier, liberté d'expression, droit de vote, admissibilité à la charge publique, droit des leaders politiques de se faire concurrence pour obtenir un soutien et des

votes, liberté d'expression, élections libres et justes et institutions servant à élaborer des politiques gouvernementales et dépendant de votes et d'autres expressions de préférence. Sur la base d'un important travail de collecte de données cette Organisation non gouvernementale propose un classement des pays sur une échelle de 1 (libre, F) à 7 (non libre, NF). Elle permet d'établir le fait que nous souhaitons expliquer, autrement dit la faiblesse de la démocratie dans les pays musulmans.

Les pays musulmans possèdent rarement des régimes démocratiques au sens où la souveraineté du peuple est respectée (élection) et la liberté d'expression garantie (PNUD 2002, Barro 1997, 2000, p.71, Huntington 1991, Lipset 1994, Voigt 2005, p.65). Le rapport du PNUD, paru en 2002 et portant sur 22 pays membres de la Ligue Arabe, fait le même constat. Il indique que ces pays manquent de liberté et se développent sur la base de régimes autoritaires où les élections sont truquées, l'exécutif et le législatif confondus, la presse censurée, la pression sociale et religieuse forte, l'ascension sociale déterminé par son réseau, etc. Les trois pays libres sont en Afrique (Sénégal, Mali) et en Asie (Indonésie). Voigt (2005, p.65) précise ce constat en calculant la valeur moyenne des indices de liberté politique et de respect des droits civils à partir des données du *Freedom House* pour l'année 2001. La valeur moyenne pour les droits politiques pour les pays musulmans est de 5,24 et pour les libertés civiles de 4,79, alors que ces valeurs moyennes pour l'ensemble des pays dans le monde sont respectivement de 3,28 et 3,49. Il existe donc bien une spécificité politique de l'aire musulmane et à l'intérieur de ce monde une particularité du monde arabe.

Cet article se propose d'expliquer ce fait afin de répondre notamment à la question de savoir si la théorie des dominos évoquée par le premier gouvernement Bush pour justifier l'intervention en Irak est réaliste où s'il ne s'agit que d'un scénario invraisemblable. L'un des objectifs de l'article est de préciser la pertinence d'un certain nombre d'arguments avancés lors de cette controverse autour de la possibilité d'une généralisation des régimes démocratiques dans le monde musulman et arabe en particulier. Tous ces arguments étaient inspirés de la littérature consacrée aux causes de la transition démocratique. Certains protagonistes du débat soutenaient que les conditions économiques de la démocratie n'étaient pas réunies, d'autres soutenaient que l'existence d'Etats rentiers dans les pays musulmans étaient un obstacle durable à la démocratie, d'autres enfin défendaient une thèse plus culturaliste en développant un argument théologico-politique. L'islam serait incompatible avec la démocratie.

Cet article souhaite discuter sur le fond chacune de ces théories. -1- La première section discute de la thèse selon laquelle la démocratie est un bien de luxe qui n'est demandé par les individus qu'à partir du moment où ils se sont libérés des contraintes de survie. La démocratie est, sous cette hypothèse, un produit joint au développement économique. Il s'avère, cependant, que cette explication n'est pas adaptée aux réalités des pays de l'aire musulmane. -2- La deuxième section avance une autre explication et rend compte de cette exception musulmane. Il n'y a pas de corrélation entre niveau de développement et démocratie dans les pays du monde musulman parce que ces pays sont des Etats rentiers. L'existence de ressources naturelles comme le pétrole ou le gaz bloque la transition démocratique. Les pétro-dollars ont créé un Etat rentier et une mentalité de rentier qui retardent l'avènement de la démocratie. Il est soutenu, néanmoins, que l'existence de pétro-dollars participe à l'absence de transition démocratique dans les pays musulmans, mais qu'elle n'est pas la seule cause à l'origine de ce phénomène. -3- La troisième section propose une explication complémentaire. Ce n'est pas l'existence d'un Etat rentier qui est à l'origine des blocages, mais la stratégie des élites politiques, autrement dit de ceux qui détiennent la rente et qui cherchent à la protéger des envies du reste de la population. Il n'y a plus comme dans la théorie de l'Etat rentier une relation mécanique entre absence d'impôt et régime dictatorial, mais une relation négociée qui dépend des coûts et des gains de la transition démocratique pour le groupe qui contrôle la rente. Cette théorie qui met l'accent sur la répartition des richesses et les conflits d'appropriation autour de la rente n'est pas vérifiée, cependant, d'un point de vue empirique pour l'échantillon que constitue les pays de l'aire musulmane. -4- La quatrième section s'interroge sur le rôle de l'islam dans l'absence de transition démocratique de ces pays. Elle propose une théorie de la transition démocratique fondée sur la rationalité axiologique. Ce sont les valeurs du peuple et des élites qui expliquent l'existence ou l'absence de transition vers la démocratie. Une typologie des différents pays de l'aire musulmane est alors proposée. Il y a les pays où l'élite bloque la transition vers la démocratie, des pays où le peuple freine cette transition et des pays où l'élite et le peuple se coalisent pour soutenir des régimes non démocratiques.

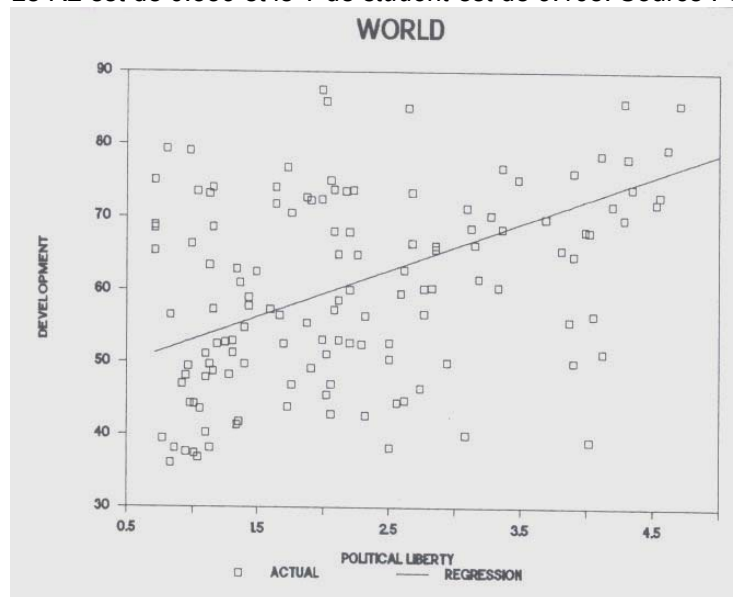
2 Absence de transition démocratique et faiblesse des niveaux de développement : l'exception musulmane

Au cœur des sciences économiques se trouve la question des causes de la richesse des nations. La comptabilité nationale a permis d'évaluer cette richesse à partir d'un indicateur capable de donner une indication des différentiels de niveau de vie entre les pays. Le produit intérieur brut par habitant en parité de pouvoir d'achat est l'indicateur le plus utilisé. Les sciences politiques, grâce à l'index de Gastil, ont donné aux économistes quantitativistes la possibilité de corréler le PIB par habitant et son évolution à cette mesure de la démocratie. La théorie économique s'est alors interrogée sur le sens de la causalité. Est-ce la démocratie qui est à l'origine du développement économique comme le soutiennent Riker et Weimer (1993) ou est-ce la croissance économique et le niveau de développement économique qui sont les causes de la démocratie (Libecap 1989) ? Sous l'hypothèse de Riker et Weimer la liberté politique est la cause de la croissance économique, sous l'hypothèse de Libecap la croissance et le développement sont à l'origine de la démocratie. D'autres auteurs estiment, néanmoins, qu'il n'y a aucune relation claire entre développement économique et démocratie. Une dictature peut décider de protéger les libertés économiques sans accorder la liberté politique. Taïwan, la Corée du sud, le Chili et la Chine en sont la preuve. Une démocratie, inversement, peut décider de redistribuer, de nationaliser, autrement dit de violer les droits de propriété et les libertés économiques. Nous ne pensons pas, pour ces raisons, que le niveau de développement soit la variable explicative capable d'expliquer la transition démocratique. Après avoir présenté les théories en présence et le résultat des tests (2.1), nous avancerons un certain nombre d'arguments critiques en faveur de notre thèse (2.2).

2.1 Démocratie et développement économique

Il est généralement admis que la démocratie est corrélée au niveau de développement, mais pas au taux de croissance. Cela signifie pour les économistes quantitatifs qu'il n'y a pas de liens entre croissance et démocratie (Feng 2003, Chapitre 4, p.74, Brunetti en 1997), mais qu'en revanche il existe une relation entre développement et démocratie (Przeworski et al. 2000, Feng 2003, p.74, Glahe et Vorhies 1989). Le graphique 1 présente un résultat qui va dans ce sens.

Graphique 1 : Corrélation positive et significative entre l'indice de liberté politique de Gastil et le niveau de développement (PIB par habitant, espérance de vie, taux mortalité infantile et taux d'analphabète). Le R2 est de 0.359 et le T de *student* est de 9.108. Source : Glahe et Vorhies (1989, p.208).



Cela s'explique, tout d'abord, par le fait que les pays les plus riches sont des démocraties et que sous le principe de convergence ils ont des taux de croissance plus faibles que les pays plus pauvres (Feng 2003, p.74). Cela s'explique, ensuite, par l'effet de la démocratie sur la taille de l'Etat et les dépenses publiques. La démocratie n'est pas favorable au capitalisme (Weitzman 1993). La naissance de la

démocratie correspond, aussi, à la croissance des dépenses publiques. Cette croissance est défavorable à la croissance. La démocratie a, dans cette perspective, un effet négatif sur la croissance économique. La démocratie peut ainsi être à l'origine d'un déclin relatif par rapport à des pays qui décident de ne pas augmenter leurs dépenses publiques globales. On sait, en effet, que de hauts niveaux d'inflation (Barro 2000), de fortes dépenses publiques globales (Tabellini 2005, Barro 2000), de hauts niveaux d'imposition marginaux (Garrison et Lee 1992, Padovano et Galli 2001) et d'importantes politiques redistributives (Alesina et Rodrik 1994) nuisent à la croissance de la production. Un certain nombre de travaux montre que la démocratie nuit à la croissance d'un pays parce qu'elle favorise 1) les politiques redistributives (Alesina et Rodrik 1994, Persson et Tabellini 1994), 2) l'organisation de groupes d'intérêt qui se coalisent pour obtenir des lois qui leurs sont favorables (Olson 1982, Bernholz 2000), et 3) l'inflation (Barro et Gordon 1983, Feng 2003).

Ce n'est pas tant, alors la démocratie qui est bonne ou mauvaise pour le développement mais les décisions publiques issus de la procédure de vote. La démocratie ne présage pas du contenu des décisions politiques. Elle ne dit pas sous quelles règles constitutionnelles les hommes politiques sont obligés d'agir. Ce qui est important ce sont les règles qui encadrent les décisions souveraines des représentants du peuple. L'économie politique constitutionnelle en donne un certain nombre d'exemples. On sait que les pays qui adoptent les principes 1) d'indépendance de la banque centrale, 2) d'indépendance du juge et 3) de fédéralisme budgétaire sont moins enclins à l'inflation, à l'instabilité juridique et à l'augmentation des dépenses publiques. Ce n'est pas alors la démocratie qui protège contre le socialisme comme le soutiennent Clague, Keefer, Knack et Olson (1996, p.254), mais la nature de la constitution.

La relation démocratie PIB par habitant ou niveau de développement est, d'après les économètres, beaucoup plus robuste. Sur ce constat deux interprétations sont possibles. La démocratie est la cause ou la conséquence du développement économique.

La démocratie est favorable à la croissance parce qu'elle permet une plus grande stabilité politique et que cette stabilité est bonne pour l'investissement (Olson 1993, Quinn et Woolley 2001). La démocratie favorise la stabilité politique parce qu'elle garantit une évolution sans violence des institutions en garantissant un meilleur contrôle des dirigeants politiques par l'application stricte d'un principe de responsabilité (*accountability*) et d'imputabilité. La démocratie limite le discrétionnaire du pouvoir politique parce qu'elle impose des règles très strictes pour tout changement institutionnel.

La stabilité a alors son revers qui est l'inertie ou le *statu-quo*. Elle permet de protéger les rentes publiques et les situations de privilège. On peut tirer de cet argument l'idée qu'une dictature est peut-être plus favorable au changement. La principale différence entre dictature et démocratie n'est plus, dans leur capacité respective à mieux faire respecter les libertés économiques, mais dans la vitesse de transition. La démocratie serait lente à la réforme. La dictature, au contraire serait rapide et autoritaire. Ce diagnostic est renforcé par le fait que les dictatures ont des performances économiques très hétérogènes. La dictature peut tout. Elle peut favoriser l'insécurité économique et ne pas faire respecter les droits de propriété des individus ou chercher à protéger les libertés économiques afin de survivre politiquement grâce à la prospérité que cela permet. La démocratie est à l'origine d'un lissage des performances économiques d'un pays. Elle ne conduit jamais à des taux de croissance aussi faibles que les dictatures qui font le choix de violer les droits individuels. Elle peut, cependant, retarder le moment des réformes nécessaires pour retrouver de forts niveaux de croissance.

Malgré tout, la thèse généralement retenue est que la démocratie est une conséquence du développement économique.

Cette thèse est plus fidèle à l'histoire économique et politique de l'Europe. Elle est matérialiste et défendue par un politiste comme Inglehart (1977, 1993, 2005) sur la base d'importants travaux d'enquêtes. Si les pays de l'aire musulmane ne sont pas des démocraties c'est parce qu'ils ne sont pas suffisamment développés. La démocratie viendra avec le développement économique.

C'est cette explication que nous voudrions plus précisément développer et discuter. Elle repose sur une forme plus ou moins assumée de déterminisme économique. Les valeurs évoluent sur deux axes, l'axe vertical mesure le passage des valeurs traditionnelles et religieuses aux valeurs séculières et rationnelles (science), l'axe horizontal mesure le passage des valeurs de survie aux valeurs

d'épanouissement personnel (Inglehart 2005, p.5). Les valeurs séculières sont l'opposé des valeurs traditionnelles qui sont : l'importance de la religion, des enfants obéissants, la fierté nationale, le refus du divorce, la restriction du commerce avec l'étranger, le respect de l'autorité, l'interdiction de l'avortement, et le principal but dans la vie est de faire la fierté de ses parents. Les valeurs de survie sont aussi l'opposé des valeurs d'épanouissement : la sécurité économique, les hommes sont de meilleurs leaders politiques que les femmes, l'accomplissement par un bon travail, la condamnation de l'homosexualité, le rejet de l'étranger, l'insatisfaction avec la vie et la non implication dans la vie politique (Inglehart 2005, pp.4 et 5). Ces valeurs évoluent en fonction des conditions de vie, autrement dit du niveau de richesse et du type d'activité. Un agriculteur croit en Dieu parce qu'il est soumis aux aléas du climat, alors qu'un industriel n'y croît plus parce qu'il est maître des techniques qu'il emploie. Sous l'effet de la croissance économique les hommes s'arrachent à leurs préoccupations matérialistes et exigent plus de démocratie. La démocratie supposerait donc un changement des mentalités et des croyances ordinaires des citoyens. Ces changements n'auraient lieu que lorsque le pays se serait suffisamment enrichi et que les individus feraient des libertés politiques un bien normal au lieu d'en faire un bien de luxe. Une fois enrichis, les individus sont plus intéressés par la liberté politique que par les biens matériels.

2.2 PIB par habitant dans l'aire musulmane et démocratie

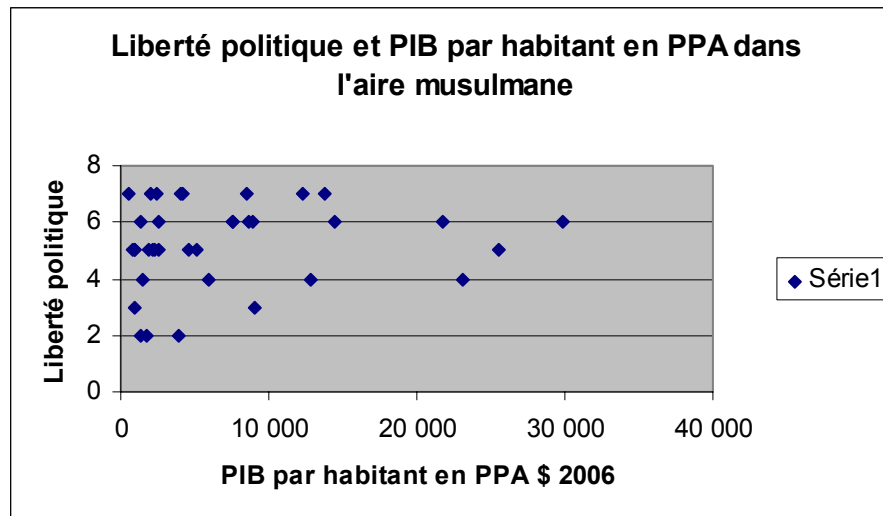
L'absence de transition démocratique dans les pays de l'aire musulmane s'expliquerait, dans cette perspective, par le niveau de développement économique des pays de cette aire. A première vue les pays musulmans sont plutôt des pays en voie de développement économique (Tableau 1).

Tableau 1 : Indice de liberté politique (*Political rights*, Freedom House 2007, NF non libre, PF partiellement libre et F libre) et PIB par habitant en parité de pouvoir d'achat année 2006 (*World Fact Book*, cia.gov)

Monde arabe	Monde turco-persan	Monde indien	Asie du sud	Afrique tropicale
Egypte (4200\$, NF), Soudan (2 400\$, NF) Maroc (4 600\$, PF), Tunisie (8 900\$, NF), Algérie (7 600\$, NF), Libye (12 200\$, NF) Mauritanie (2 600\$, PF) Arabie-Saoudite (13 800\$, NF), Bahreïn (25600\$, PF) Emirats arabe unis (21 800\$, NF), Koweït (23 100\$, PF), Yémen (1000\$, PF), Oman (14 400\$, NF), Qatar (29 800\$, NF) Syrie (4100\$, NF), Jordanie (5100\$, PF), Liban (5900\$, PF), (Palestine) Irak (1900\$, NF)	Iran (8700\$, NF), Turquie (9100\$, PF) Afghanistan (800\$, PF), Azerbaïdjan (7500\$, NF) Kirghizistan (2100\$, PF) Ouzbékistan (2000\$, NF) Tadjikistan (1300\$, NF) Turkménistan (8500\$, NF).	Bangladesh (2300\$, PF) Pakistan (2600\$, NF)	Indonésie (3900\$, F) Malaisie (12 800\$, PF) Brunei (25600\$, NF)	Sénégal (1800\$, F) Niger (1000\$, PF) Nigeria (1500\$, PF) Mali (1300\$, F) Somalie (600\$, NF) Djibouti (1000\$, PF)
11 pays NF/18	5 pays, NF/8	1 pays NF/2	0 pays NF/2	1 pays NF/7

On pourrait en conclure que la théorie économique de la transition démocratique est vérifiée. En fait quand on regarde dans le détail, cette proposition n'est pas correcte. Les pays musulmans riches (Arabie Saoudite, Koweït, Qatar, etc.) ne sont pas démocratiques, alors que des pays pauvres comme le Mali ou le Sénégal le sont. Plus généralement il n'existe aucune corrélation entre niveau de développement et liberté politique pour notre échantillon (Graphique 2).

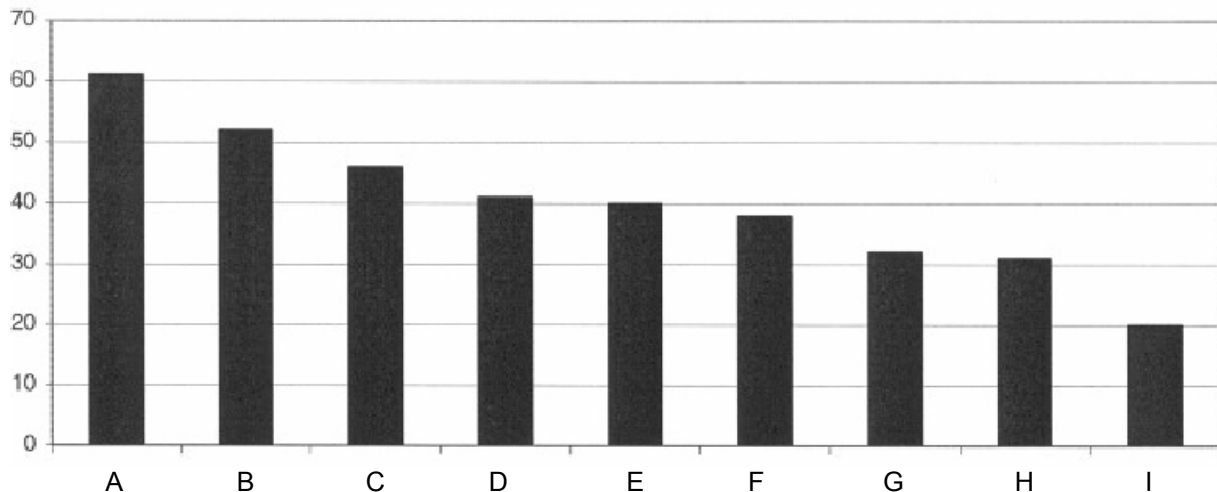
Graphique 2 : Sources : *Freedom House* pour l'indice de liberté politique score de 2007 et The World Fact Book via.gov pour les PIB par habitant en PPA année 2006.



Borroah et Paldam (2007) font d'ailleurs le même constat. Les pays de l'aire musulmane et arabe en particulier ont vu leur niveau de vie augmenter, mais aucun mouvement significatif vers la démocratie ne s'est produit. On peut, néanmoins, nuancer ce résultat négatif en rappelant l'intérêt des citoyens des pays musulmans pour la démocratie. Les pays de l'aire musulmane ne sont pas des démocraties, mais le peuple aspire à la démocratie. Ce sont, notamment, dans les pays arabes que la démocratie à l'image la plus positive (Inglehart 2007, p.41, Graphique 3).

Graphique 3 : Le soutien pour la démocratie dans neuf zones culturelles. Source : Inglehart (2005, p.29).

% de sujet d'accord avec l'idée que la démocratie est le meilleur des régimes politiques



Avec A les pays arabes (Algérie, Egypte, Jordanie, Arabie Saoudite, Maroc), B l'europe de l'ouest (Autriche, Belgique, Danemark, Finlande, Allemagne, Grèce, Irlande, Islande, Italie, Luxembourg, Pays-Bas, Norvège, Espagne, Suède, Suisse, Grande-Bretagne), C les autres pays islamiques (Albanie, Azerbaïjan, Bangladesh, Bosnie, Indonésie, Iran, Kirgizstan, Pakistan, Turquie), D l'amérique latine (Argentine, Brésil, Colombie, République Dominicaine, Salvador, Mexique, Pérou, Uruguay, Vénézuéla), E l'afrique sub-saharienne (Nigéria, Afrique du Sud, Tanzanie, Ouganda, Zimbabwe), F les Etats-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle Zélande, G l'Asie du sud (Inde, Philippines, Singapour, Vietnam), H l'europe de l'est ((Arménie, Biélorussie, Bulgare, Croatie, Tchèque, Estonie, Géorgie, Hongrie, Macédoine, Moldavie, Pologne, Roumanie, Russie, Slovaquie, Slovénie, Ukraine, Oygoslavie) et I l'Asie de l'est (Chine, Japon, République de Corée, Taïwan).

Le graphique 3 est construit à partir des réponses à la question suivante : « la démocratie peut avoir de nombreux problèmes, mais c'est la meilleure forme de gouvernement ». Les populations des pays musulmans approuvent à 61% alors qu'il n'y a que 38% des sujets dans l'ensemble Etats-Unis, Canada, Australie, Nouvelle Zélande. Il y aurait, en ce sens, une aspiration à la démocratie très forte dans les pays arabes. Les travaux du *Pew Research Center for the People and the Press* de 2003 confirme ce résultat. Les citoyens des pays musulmans accordent beaucoup de valeur à la liberté d'expression, à la liberté de la presse, à la diversité des partis politiques et à l'égalité devant la loi (*Peer Research Center*, 2003, p.6). Dans la plupart des pays la religion et ses leaders sont perçus comme jouant un rôle décisif dans les décisions politiques. A la question, « *la démocratie peut avoir des problèmes mais elle est meilleure que les autres forme de gouvernement* », entre 98% et 90% des sujets répondent oui au Bangladesh, en Egypte, en Azerbadjan, au Maroc, en Albanie, en Bosnie et en Jordanie et entre 88% et 69% en Turquie, Algérie, Pakistan, Kyrgikistan, Arabie Saoudite, Indonésie et Iran (69%) (Inglehart 2007). Le seul obstacle à la démocratie, dans la thèse d'Inglehart, semble donc être le niveau de développement économique de ces pays.

Les pays musulmans viendront un jour à la démocratie, à leur rythme, dès que leur niveau de développement leur permettra de sortir des valeurs religieuses et de survie qui les caractérisent (Inglehart 2007, p.45). Cette proposition reste, en l'état actuel des faits, une hypothèse. Et si on s'en tient au fait comme Borooah et Paldam (2007, Section 4.3) et Paldam (2007, 2008) il faut admettre que la richesse augmente dans les pays musulmans, mais que cela ne génère aucune transition démocratique. Les pays socialistes, les pays qui sont riches en ressources naturels et les pays musulmans font exceptions à la théorie selon laquelle le développement est une cause de la transition démocratique (Paldam 2007 p.16, 2008). Il existerait donc une exception des pays de l'aire musulmane qui s'expliquerait soit par l'islam soit par les ressources naturelles soit par le socialisme. Un pays qui a été socialiste, qui dispose de ressources naturelles et qui est musulman a de grandes chances de ne pas être une démocratie.

L'explication par les ressources naturelles permet de proposer une explication a culturaliste qui écarte toute relation entre islam et absence de transition démocratique. Elle donne aussi une explication de l'absence de sécularisation. Les revenus du pétrole permettent de concilier valeurs traditionnelles et valeurs de consommation (Paldam 2007, p.11, 2008) parce qu'ils libèrent les citoyens des contraintes du travail en en faisant des rentiers.

2 Etat rentier et absence de transition démocratique dans les pays de l'aire musulmane

L'explication par les ressources naturelles écarte momentanément l'explication *théologico-politique* par l'islam et fait de l'aire musulmane une exception par rapport à la loi statistique selon laquelle la démocratie s'installerait à partir d'un certain niveau de développement économique. Elle repose sur la théorie de l'Etat rentier (2.1). Elle permet incontestablement d'expliquer la faiblesse de la démocratie dans les pays de l'aire arabe ainsi que la stabilité des régimes autoritaires (2.2), mais reste insuffisante pour rendre compte de l'ensemble des évolutions politiques des pays du monde musulman (2.3).

2.1 La théorie de l'Etat rentier

La théorie de l'Etat rentier est née en science économique, mais a été adoptée par les politistes. Elle s'est développée chez les économistes qui travaillaient sur les pays exportateurs de pétrole du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord (Mahdravi 1970). En fait elle trouve son origine dans tous les travaux qui expliquent les changements politiques par les problèmes de finances publiques. Gabriel Ardant (1972) dans son histoire de l'impôt soutient cette thèse. Ce sont les contribuables qui en défendant leurs droits ont fondé les premières démocraties. Le principe général est, pas d'impôt sans représentation (Anderson (1987, pp.9 – 10). Si un Etat n'a pas besoin de lever l'impôt parce qu'il a des ressources indépendantes de son peuple il est un Etat rentier et autonome. Il n'a pas de compte à rendre à son peuple parce qu'il ne lève pas l'impôt. Il peut rester dictatorial sans que cela contrarie les citoyens qui sont dès lors totalement dépolitisés. Si certains d'entre eux se révoltent, l'Etat rentier peut calmer leur ressentiment en distribuant une partie de la rente sous forme de transferts publics. L'Etat est donc un rentier s'il ne tire pas ses revenus de la production intérieure du pays. Il n'a pas à se transformer en Léviathan fiscal. Il n'a pas à maximiser l'assiette fiscale par la croissance économique. Il peut survivre, financer son armée et enrichir le groupe qui le contrôle seulement en gérant sa rente.

L'origine de la rente est variée. Généralement les théoriciens de l'Etat rentier pensent aux ressources naturelles : pétrole, gaz et minerais. Certains auteurs étendent la définition de la rente aux aides internationales et aux revenus issus de la location de leur territoire pour des bases militaires ou des infrastructures de transport de marchandises comme les oléoducs, les gazoducs ou les canaux fluviaux (canal de Suez par exemple). Cette rente contrôlée par les Etats il devient possible pour les élites politiques d'acheter la paix sociale et la dépolitisation de la population. L'Etat rentier a trois effets (Ross 2001). -1- Il crée, tout d'abord, une mentalité de rentier. Dans une économie de rente il n'y a qu'une petite fraction de la population qui est directement impliquée dans la création de richesse. Cela conduit à limiter l'activité productive. -2- L'existence d'une rente comme les revenus du pétrole tend, ensuite, à dissocier gain et travail et à associer gain et chance. L'homme a, alors, une éthique de rentier. La proximité aux élites devient le seul déterminant du niveau de revenu. La rente entretient la hiérarchie et la logique tribale. Elle donne l'occasion aux élites de se maintenir au pouvoir en distribuant la rente pétrolière sans taxer. -3- La rente et les revenus du pétrole en particulier ne jouent pas, enfin, que sur l'économie et les régimes politiques des Etats rentiers. Elles créent aussi les conditions d'apparition d'une économie de rente pour l'ensemble des pays limitrophes *via* les effets des revenus des migrants dans ces pays (Youssef 2004, p.95). Pour les pays producteurs comme l'Algérie, l'Irak, ou l'Arabie Saoudite la rente pétrolière permet de financer de larges systèmes de redistribution. Pour les pays exportateurs de main d'œuvre comme l'Egypte, la Jordanie ou le Yémen leur dynamique économique est dépendante des revenus envoyés par les immigrés dans leur famille. La rente est aussi un moyen de protéger son pouvoir. Les gouvernements autoritaires peuvent financer la répression et augmenter les dépenses militaires sans que cela soit trop impopulaire.

2.2 Pétro-dollars et démocratie dans l'aire musulmane

L'existence de ressources importantes en pétrole et en Gaz dans les pays de l'aire musulmane serait, alors, la principale cause de l'absence de transition démocratique dans ces pays. Pour Youssef (2004), par exemple, la présence de ressources naturelles est la principale raison de l'absence de transition démocratique en terre musulmane. Il reprend le travail de Ross (2001). Ross (2001) teste cette hypothèse. Il veut savoir si les revenus du pétrole, notamment, empêchent l'avènement de la démocratie en limitant l'usage des impôts, en favorisant l'investissement dans des forces de police capables de réprimer les contestataires et en instituant des politiques de redistributions dont l'objectif est d'acheter la paix sociale. Il utilise un échantillon de 113 pays sur la période 1971 – 1997. Il mélange ainsi les pays avec et sans ressources naturelles (pétrole, gaz, minerais)ⁱⁱ. Le tableau 2 propose une liste des Etats rentiers. Les pays en gras sont des pays de l'aire musulmane.

L'Etat est rentier dès qu'il se finance par un transfert et/ou une ressource financière extérieure à son économie. L'objectif de Ross n'est pas, cependant, seulement d'expliquer l'absence de démocratie dans les pays du moyen orient. Il propose une théorie générale qui s'étend à l'Afrique, à l'Amérique du Sud et à l'Asie. Cela ne l'empêche pas de faire remarquer que la plupart des pays producteurs de pétrole sont situés au moyen orient. C'est sur ce territoire que se trouvent, en l'état actuel des connaissances, les principales réserves du globe. Pour Ross (2001, p.328) l'un des intérêt de l'explication par les *pétro-dollars* est de ne plus écarter les pays du moyen orient dans la constitution des échantillons des articles consacrés à la relation entre démocratie et développement économique. La théorie de l'Etat rentier a l'intérêt de noyer ces pays dans l'ensemble des pays et de faire de la variable Etat rentier un déterminant clé de la démocratie.

A la suite de son étude statistique Ross (2001, p.341, et p. 356) estime que la corrélation entre Etats rentiers et plus particulièrement pétrole et absence de démocratie est robuste. Avoir du pétrole est plutôt un obstacle à la démocratie. Il l'est, d'autant plus, que le pays est pauvre. Cette influence négative du pétrole sur la démocratie ne se restreint pas aux pays du moyen orient. L'économie de rente a aussi retardé l'avènement de la démocratie dans des pays comme l'Indonésie, le Mexique, la Malaisie ou le Nigéria.

L'existence d'importantes ressources de minerai a le même effet négatif sur la démocratisation des régimes politiques en place (Angola, Chili, République démocratique du Congo, Cambodge et Pérou). Ross conclut en disant qu'il n'existe aucune fatalité. Malgré leur richesse en ressource naturelle, des pays comme le Chili et/ou le Botswana ont réussi à se démocratiser. La présence de ressources naturelles ne serait donc pas favorable à la démocratisation des pays du monde arabe en particulier. Elle contribuerait à bloquer la transition démocratique de ces pays sans là rendre impossible.

Si on prend les deux définitions de l'Etat rentier la majorité des économies de l'aire musulmane sont des économies de rente soit parce qu'elles possèdent d'importantes ressources naturelles comme le pétrole ou le gaz soit parce qu'elles bénéficient d'importants transferts des pays développés soit parce qu'elles sont des pays d'immigration et que leur population reçoit des revenus des travailleurs partis à l'étranger.

Tableau 2 : Etats rentiers dans le monde. Source : Ross (2001, Tableau 1 et 2, p.326 et p.327). Pourcentage des exportations pétrolières et de minerais par rapport au PIB national en 1995 (données Banque mondiale). Les lettres, derrière les pays, renvoient à l'indice de liberté politique de *Freedom House* pour l'année 2007.

Index Etats rentiers du pétrole		Index des Etats rentiers pour le minerais	
1 Brunei (1994) (NF)	47,58%	1 Bostwana (F)	35,11%
2 Koweït (PF)	46,14%	2 Zambie (PF)	24,97%
3 Bahreïn (PF)	45,60%	3 Bahreïn (NF)	16,39%
4 Nigeria (1991) (PF)	45,38%	4 Chili (F)	12,63%
5 République démocratique du Congo (NF)	45,14%	5 Angola (1996)	11,5%
6 Angola (1996) (NF)	45%	6 Papouasie nouvelle Guinée (PF)	10,13%
7 Yémen (NF)	38,58%	7 Togo (1991) (NF)	7,79%
8 Oman (NF)	38,43%	8 Bolivie (PF)	5,53%
9 Arabie Saoudite (NF)	33,85%	9 République démocratique du Congo (NF)	7,00%
10 Qatar (1994) (NF)	33,85%	10 Jordanie (PF)	5,28%
11 Libye (1988) (NF)	29,74%	11 Pérou (PF)	3,84%
12 Irak (1983) (NF)	23,48%	12 République de Centre Afrique (NF)	3,16%
13 Algérie (PF)	21,44%	13 Islande (F)	3,11%
14 Venezuela (PF)	18,84%	14 Zimbabwe (NF)	3,00%
15 Syrie (NF)	15,00%	15 Norvège (F)	2,49%
16 Norvège (F)	13,46%	16 Belgique (F)	2,23%
17 Iran (1983) (NF)	11,95%	17 Canada (F)	2,22%
18 Equateur (PF)	8,53%	18 Australie (F)	1,20%
19 Malaisie (PF)	5,91%	19 Lituanie (F)	1,96%
20 Indonésie (F)	5,69%	20 Jamaïque (F)	1,87%
21 Cameroun (NF)	5,63%	21 Slovaquie (F)	1,74%
22 Lituanie (F)	4,48%	22 Afrique du sud (F)	1,69%
23 Kyrgyzistan (PF)	4,25%	23 Maroc (PF)	1,65%
24 Pays Bas (F)	3,14%	24 Cameroun (NF)	1,62%
25 Colombie PF)	3,13%	25 Kyrgyzstan (PF)	1,56%

Les pays de la péninsule arabique sont des Etats rentiers. Aucun de ces pays ne sont des démocraties : Arabie Saoudite, Bahreïn, Emirats Arabes Unis, Oman, Koweït, le Yémen et Qatar. Plus au nord se trouve l'Irak et l'Iran qui sont aussi d'importants producteurs de pétrole. Les pays de l'aire musulmane qui affichent un revenu par habitant en PPA en 2006 de plus de 10 000 dollars sont tous d'importants producteurs de pétrole (Brunei 25600\$, Qatar 29800\$, Bahreïn 25600\$, Koweït 23100\$, Emirats Arabes Unis 21 800\$, Oman 14 400\$, Libye 12300\$ et Malaisie (Beaulieu 2006) 12 800\$). Cela peut expliquer pourquoi le niveau de développement économique n'est pas à l'origine de la transition démocratique. Le Yémen est pauvre mais 90% de ses recettes d'exportation sont issues du pétroleⁱⁱⁱ. Selon la théorie de Ross (2001, pp.342 – 344) l'effet sur la démocratie est d'autant plus important que les pays sont pauvres, que la part de l'exportation des ressources naturelles dans les exportations totales est grande et que le pays est petit. Ce qui s'applique parfaitement au Yémen.

L'Iran et l'Irak ne sont pas des démocraties et sont aussi d'importants producteurs de pétrole. Pour l'Irak la situation de guerre civile, provoquée par l'intervention de la coalition anglo-américaine, ne doit pas faire oublier la dictature baassiste et la mobilisation des ressources pétrolières pour financer d'importantes dépenses militaires et la répression.

A cette liste de pays producteur de pétrole il faut ajouter la Libye et l'Algérie au Maghreb, l'Indonésie, la Malaisie et Brunei en Asie du sud et le Nigeria en Afrique noire, ainsi que les quatre républiques de l'ex union soviétique d'Asie : Turkménistan, Azerbaïdjan, Ouzbékistan et Kirghizistan. L'économie de la cinquième république, le Tadjikistan, est très dépendante de la production d'aluminium et de coton.

L'économie du Turkménistan repose sur l'exportation du gaz naturel et dépend des accords passés en vue de son acheminement. La principale richesse de l'Azerbaïdjan est le pétrole. Ce pays est aussi traversé par un conflit d'influence entre les Turques et les Russes. L'Ouzbékistan dispose d'importants potentiels inexploités dans le domaine du pétrole, du gaz et de l'or. Il est premier producteur mondial de Coton. Il a tous les attributs de l'Etat rentier. Les forts taux de croissance des dernières années dans ces pays s'expliquent principalement par l'augmentation rapide des cours du pétrole et par l'investissement étranger qui se concentre essentiellement sur le secteur énergétique. A l'existence d'une économie de rente dans ces pays d'Asie centrale s'ajoute la présence et l'influence de la Russie qui est à la fois l'ancien colonisateur, mais aussi la puissance militaire la plus influente dans la région. Le soutien militaire de la Russie à ces anciennes républiques renforce la stabilité des régimes autoritaires dans ces pays.

Les autres pays de l'aire musulmane sont plutôt classés parmi les pays les moins avancés au sens de l'ONU^{iv} : Yémen, Djibouti, Somalie, Soudan, Mauritanie, Niger, Sénégal, Mali, Afghanistan et Bangladesh.

- Le Yémen est un pays rentier. Djibouti peut être classé comme un pays rentier mais sans pétrole. Sa principale source de revenu est les transferts liés aux implantations militaires françaises et américaines.

- Le Mali et le Sénégal peuvent, selon une définition large de l'Etat rentier être considérés comme des pays exportateurs de main d'œuvre et à ce titre bénéficiant de revenus extérieurs à leur économie nationale. Le Mali et le Sénégal sont des économies de rente, car le niveau de vie de leur population serait très différent si les migrants n'envoyaient pas des transferts à leur famille restée au pays. Ces transferts créent une certaine autonomie pour le pouvoir politique. Ils dissocient le bien être des populations et les politiques publiques. Ils désintéressent les élites étatiques qui, en l'absence de système fiscal stable, se financent sur les aides internationales payées par les pays développés et la France en particulier (Lê Châu 1992).

- On a une situation un peu similaire pour les élites politiques en Egypte et en Jordanie qui dépendent largement de l'aire américaine, attribuée après les positions prises par ces pays dans le conflit israélo-palestinien. Les aides internationales affectées à l'Egypte et à la Jordanie, suite à l'accord de Paix avec Israël sont aussi à l'origine d'une économie de rente (Ross 2001, p.329). L'économie de pays comme l'Algérie, le Maroc, la Tunisie, l'Egypte, la Jordanie, la Syrie ou le Yémen dépend aussi beaucoup du fait qu'elles exportent de la main d'œuvre et reçoivent des transferts de la part de leur migrant.

- La Somalie est sans ressource et traversé par la guerre.

- Le Soudan est aussi traversé par une guerre civile. Le pétrole et la politique d'arabisation forcée sont les principales causes de cette guerre. Le pétrole se trouve au sud du pays c'est-à-dire dans la zone chrétienne et animiste. Le Soudan n'est pas un Etat rentier à proprement dit, mais son extrême pauvreté fait du pétrole une source importante de conflits^v.

- L'économie en Mauritanie est dominée par la pêche, l'exploitation du minerai de fer et le tourisme saharien. Le pétrole devrait progressivement, du fait de l'augmentation de son prix et des découvertes de nouveaux gisements, devenir une ressource financière importante pour l'Etat mauritanien le transformant en un Etat rentier à part entière.

- L'économie au Niger est très dépendante des revenus de l'exploitation de l'Uranium et du prix de cette matière première. Ce pays est aussi déchiré par un conflit armé (rébellion Touareg).

L'explication par la théorie des Etats rentiers est donc assez robuste, mais souffre d'un certain nombre d'imprécisions et d'exceptions.

2.3 Forces et faiblesses de la théorie de l'Etat rentier

Il est difficile, tout d'abord, de rendre compte des régimes politiques du monde indien (Pakistan et Bangladesh). Il paraît, ensuite, impossible d'expliquer les différences de régime politique entre l'Indonésie et la Malaisie par l'Etat rentier. L'Indonésie est une démocratie fondée sur une économie de rente. Il s'agit même du premier producteur de pétrole de la région. L'explication par les Etats rentiers reste, enfin, imprécise sur un certain nombre de point.

Elle n'explique pas comment les régimes autoritaires ont résisté à la baisse des prix du pétrole provoquée par les crises pétrolières des années soixante dix et une baisse de la croissance des pays développés ou pourquoi un pays comme l'Egypte reste non libre alors qu'il a dès le début des années quatre vingt dix augmenté les impôts pour faire face à sa crise budgétaire (Soliman 2004).

L'extension de la théorie de l'Etat rentier à la théorie de l'économie de rente n'est pas non plus évidente, car pour rester autonome l'Etat rentier au Sénégal ou au Mali a dû demander des aides internationales et affecter une partie de ces aides au paiement des fonctionnaires (Lê Châu 1992, cas du Mali). Le Mali et le Sénégal ont alors été placés dans les Etats rentiers alors que ce sont des démocraties. La théorie de l'Etat rentier prévoit donc relativement bien l'absence de démocratie dans les pays musulmans, mais n'explique pas bien la transition démocratique (Mali, Sénégal, Indonésie). Elles n'expliquent pas pourquoi des pays qui tirent d'importants revenus des transferts des migrants comme le Liban, la Jordanie, le Mali, la Tunisie, etc. ont des régimes politiques différents.

Il n'est pas évident, de plus, de comprendre pourquoi les Etats rentiers de la péninsule arabique sont stables alors que les Etats d'Afrique noire sont instables. Dans le cas des pays de la péninsule les revenus du pétrole permettent effectivement de financer les dépenses militaires et la répression. La théorie de Ross (2001, pp.349 – 351) est juste. Dans le cas du Nigeria et du Soudan, en revanche, le pétrole attise les conflits. Il crée une logique de prédation et de recherche de butin. L'instabilité politique rend, alors, impossible l'avènement d'une démocratie, car pour qu'un régime autoritaire s'engage sur la voie de la démocratie on peut supposer qu'il doit avoir une certaine stabilité. On sait, par ailleurs, que la présence de pétrole favorise la stabilité des régimes autoritaires (Smith 2004, p.238). Cela veut dire que les élites politiques de ces pays rentiers utilisent leur ressource pour stabiliser leur régime.

Cet effet contradictoire de la rente pétrolière sur la stabilité ou l'instabilité du système politique conduit, alors, à pointer une autre faiblesse de la théorie de l'Etat rentier qui prédit assez correctement la réalité, mais ne l'explique peut-être pas forcément très bien. On peut, en effet, avoir de bonnes prédictions sans disposer d'une bonne explication. La théorie de l'Etat rentier a en fait le tort de ne pas tenir compte des effets de la redistribution de la rente sur l'équilibre politique d'un pays. Une très forte inégalité dans la répartition de la rente peut favoriser les conflits et les révoltes. Elle peut obliger le centre à s'engager sur la voie de la démocratie pour éviter le risque de coups d'Etat. Si les droits de propriété sur la rente ne sont pas légitimes il est possible que le partage de la rente soit à l'origine même de l'avènement de la démocratie. Les citoyens peuvent ne plus accepter de recevoir que des miettes de la vente d'une ressource dont ils estiment être propriétaire. Les règles de distribution de la rente deviennent, dans ces conditions, une variable décisive pour expliquer la stabilité de ces Etats rentiers. En posant la question de la propriété de la rente on est conduit, aussi, à s'interroger sur le concept de revenu extérieur à l'économie intérieure. L'extérieur et l'intérieur n'existent que parce que les théoriciens de l'Etat rentier pensent que le pétrole ou le gaz sont de la propriété de l'Etat et du groupe qui contrôle l'Etat si ce n'est pas le cas, ces revenus deviennent des revenus intérieurs. Il n'y a Etat rentier que parce que l'Etat s'est octroyé un droit sur ces ressources en décidant que le sous-sol appartenait à l'Etat. On est un peu dans la situation des entreprises publiques. Développer les manufactures royales s'est aussi remplir le trésor royal.

L'ultime critique consiste à faire remarquer qu'une fois la rente appropriée, elle est dépensée à l'extérieur et à l'intérieur. Si elle est dépensée à l'intérieur elle bénéficie sous la forme de marchés publics à des entrepreneurs qui vont être les privilégiés du système. Cela peut mécontenter les entrepreneurs qui n'ont pas obtenu ces marchés et les inciter à demander plus de transparence, moins de discrétionnaire, autrement dit plus de démocratie. La théorie de l'Etat rentier, en un mot, tend à idéaliser le rôle de l'Etat, à faire comme si la seule présence de l'Etat n'était pas à l'origine de rentes publiques (distribution des privilèges) qui n'étaient pas susceptibles de provoquer la convoitise des citoyens. Le fait que la théorie de l'Etat rentier rende bien compte d'une partie de la réalité ne signifie donc pas qu'elle soit la bonne explication. La théorie de l'Etat rentier tend, en effet, à gommer les conflits pour ne faire apparaître qu'une sorte de consensus entre l'Etat et sa population. L'Etat laisse les populations libres économiquement et se finance par la rente pétrolière. Il achète la paix sociale. En fait cette description n'est pas juste, car les Etats pétroliers sont obligés d'utiliser la force pour maintenir leur pouvoir et le peuple, d'un certain nombre de ces Etats, aspirent à un changement de régime. Il nous faut, pour toutes ces raisons, approfondir la relation entre règles de répartition de la rente et transition démocratique. La théorie de la transition démocratique d'Acemoglu et Rodinson (2006) peut, peut-être, nous aider à réaliser cet objectif.

3 Absence de transition démocratique et inégalité : une nouvelle exception musulmane

Comme dans le modèle de Ross (1997) pour Acemoglu et Rodinson (2006) la transition démocratique est le fait des élites. Il suffit que les élites souhaitent la démocratie pour qu'elle soit mise en oeuvre. Ainsi contrairement à la théorie d'Inglehart la transition démocratique n'a pas à être précédée d'un changement des mentalités. Généralement le terme d'élite renvoie à une minorité sociale qui a un pouvoir économique, politique, militaire et/ou religieux et idéologique. L'élite désigne la minorité qui a le pouvoir dans différents secteurs clés de la société. D'un point de vue économique on peut dire que l'élite est le groupe le mieux informé d'une société. Elle peut, alors, utiliser cette information pour manipuler l'opinion des autres, et/ou les influencer afin de maintenir leur position politique et économique. Le peuple est, ensuite, mis devant le fait accompli. La transition démocratique est un instrument au service de l'intérêt des élites. S'il n'y a pas de transition démocratique c'est parce que les élites s'y opposent. Ils instrumentalisent la religion, si nécessaire, et le fondamentalisme pour justifier leur refus d'élections libres et susceptibles de faire venir au pouvoir des partis islamistes qui selon eux instaureraient à plus ou moins long terme une théocratie. Le cas du Maroc des années quatre vingt dix est souvent cité comme un exemple emblématique de cette stratégie des élites politiques (Bennani-Chraïbi 1994, p.243).

L'explication d'Acemoglu et Rodinson (2006) a des points communs avec celle de l'Etat rentier. Elle propose, cependant, une analyse plus fine des conditions dans lesquelles les élites acceptent de partager la rente et de passer à la démocratie. Les élites politiques sont d'autant plus incitées à garder le pouvoir que ce dernier leur donne directement accès à une importante rente comme la rente pétrolière et/ou une rente foncière. Les pays de l'aire musulmane n'ont toujours rien de spécifique. S'ils ne sont pas démocratiques c'est juste parce qu'ils cumulent un certain nombre de caractéristiques qui permettent aux élites politiques de garder le pouvoir et de ne pas le partager avec le peuple. La démocratie est le résultat d'un choix sous contrainte. Aucune dimension culturelle comme la religion n'est mobilisée pour expliquer l'absence de démocratie. Les pays de l'aire musulmane ne font qu'illustrer des lois plus générales.

3.1 Le rôle des inégalités et de la structure de production de l'économie

L'idée générale est que toute réforme, qu'elle soit politique ou économique, est bloquée par les perdants. Les perdants à la démocratie bloquent le démantèlement des régimes autoritaires. Le modèle d'Acemoglu et Rodinson (2006) décrit les conditions dans lesquelles les élites peuvent bloquer la transition démocratique. Ils soutiennent que la prospérité économique et le niveau d'éducation ne sont pas nécessairement liés à la démocratie et à la transition démocratique (Acemoglu et Rodinson 2006, Chapitre 3, section 2). Pour eux il n'est pas établi qu'un pays devenu riche choisisse la démocratie comme régime politique. Ils notent, à cette occasion, l'importance de l'histoire et des caractéristiques institutionnelles. Pour eux la démocratie est le résultat d'une décision des élites politiques et économiques sous contrainte d'une menace de coup d'Etat, de révolution. Ils écartent, toute forme de raison axiologique. Les élites ne s'engagent pas sur la voie de la démocratie parce qu'ils pensent que c'est un meilleur régime que la monarchie et/ou l'oligarchie (Acemoglu et Rodinson 2006, Chapitre 2, section 4), mais parce qu'ils y ont intérêt économiquement. La démocratie n'existera dans les pays pétroliers que lorsque la menace du peuple sera crédible. A l'origine de la démocratie il y a une sorte de conflit de classe entre des élites riches et minoritaires et un peuple pauvre et majoritaire. Les élites pensent à instaurer la démocratie dès que leurs privilèges sont menacés. L'explication d'Acemoglu et Rodinson est en ce sens une sorte de théorie marxiste radical de la transition démocratique. Elle complète la théorie de l'Etat rentier parce qu'elle intègre dans l'explication le rôle des conflits de répartition dans son explication.

Dans le modèle d'Acemoglu et Rodinson la démocratie n'existe que pour éviter au plus riche de perdre tout leur privilège. Elle n'a, en ce sens, rien de nouveau et n'a même pas entamé la conversion à l'idée sociale démocrate. L'élite accepte l'idée de partager le pouvoir parce qu'elle craint les coûts de la révolution et l'expropriation. Face à une révolution crédible les élites peuvent utiliser la violence, redistribuer une partie de la richesse, autrement dit donner aux minorités les plus menaçantes, et/ou proposer de partager le pouvoir en instituant la démocratie. Le choix de l'une ou l'autre de ces solutions dépend de leurs coûts et de leurs avantages pour l'élite. La répression est coûteuse parce qu'elle peut créer de l'instabilité, ce qui est mauvais pour l'investissement et peut provoquer des arrêts dans la production. La redistribution est par nature coûteuse. Il s'agit de donner une partie des biens

des élites aux pauvres. La démocratie assure aux pauvres que les promesses de redistribution seront tenues et limite encore le pouvoir discrétionnaire des élites sur le partage du gâteau.

Les contraintes qui pèsent sur les élites expliquent, ensuite, les choix et les trajectoires politiques de chaque pays. Acemoglu et Rodinson (2006, Chapitre 3, section 4) listent cinq déterminants : l'existence d'une crise économique, la taille de la classe moyenne, le degré d'ouverture et d'intégration de l'économie du pays, la structure de production de l'économie et le niveau d'inégalité de la société. La transition démocratique dépend de ces déterminants. Le niveau d'inégalité et la structure de la production attirent, cependant, plus l'attention des deux économistes. Trop d'inégalité bloque la démocratie, car les élites ont trop à perdre. Pas assez d'inégalité, en revanche, freine la transition démocratique parce que les gains pour les pauvres ne sont pas suffisants. Il existerait une sorte d'inégalité d'équilibre favorable à la transition démocratique. La structure de production de l'économie renvoie à l'origine des revenus des élites du pays. Une élite politique accepte plus facilement de partager le pouvoir si elle peut échapper à l'impôt. Il est supposé, pour cette raison, que les oligarchies agraires s'opposent toujours plus violemment à la démocratie que les classes capitalistes et industrielles. Le cas de la France est utilisé pour illustrer cette situation.

Néanmoins, l'explication économique générale d'Acemoglu et Rodinson n'est pas facilement applicable aux pays de l'aire musulmane.

3.2 Les faiblesses des explications fondées sur une simple rationalité instrumentale

L'application des grands principes du modèle d'Acemoglu et Rodinson passe par la collecte de quelques informations : le niveau d'inégalité pour chaque pays et la structure de la production. Est-ce qu'il s'agit d'un pays à structure agraire ou non. Acemoglu et Rodinson ne donnent pas d'indications chiffrées pour la variable structure de la production. Nous allons, pour cette raison, nous en tenir à l'étude des effets des inégalités sur la liberté politique. Si on s'en tient au coefficient de Gini il est difficile de se faire une idée, d'une part, parce qu'il n'existe aucune information sur les grands pays pétroliers et d'autre part parce que rien ne paraît très clair.

Le tableau 3 propose, néanmoins, de classer les pays des mondes musulmans en fonction de leur indice de liberté politique (droit politique, premier chiffre) et en fonction de leur coefficient de Gini. Il montre une quasi absence de correspondance entre les inégalités et les indices de liberté politique (PR *Political Rights*).

Le graphique 4 confirme ce résultat en proposant un nuage de point mettant en parallèle les données sur les libertés politiques et les données sur les inégalités. Il montre finalement que la plupart des pays musulmans dont on connaît les coefficients de Gini ont des niveaux d'inégalités relativement similaires. Cela ne les empêche pas d'avoir des indices de liberté politique très différents.

D'un point de vue général, l'explication par les inégalités et la structure économique de la production n'apparaît donc pas très pertinente. Elle ne l'est pas non plus d'un point de vue particulier. L'Indonésie apparaît plutôt comme un pays égalitaire. Avec un coefficient de Gini de 0,34 il se place devant la France (0,36 en 2004) et les Etats-Unis (0,45 en 2004). Le Mali et le Sénégal sont plus proches des Etats-Unis et peuvent être qualifiés de pays inégalitaires. Ces trois pays ne sont, néanmoins, ni égalitaire comme le Danemark avec un coefficient en 2002 de 0,23 ni totalement inégalitaire comme la Namibie avec un coefficient en 2003 de 0,71. Le Pakistan est aussi un contre exemple. Il tend à devenir plus égalitaire sans se démocratiser. La démocratie n'est pas une condition nécessaire à la redistribution des richesses. Le coefficient de Gini ne donne donc pas beaucoup d'informations pour expliquer les régimes politiques. Acemoglu et Rodinson (2006, Chapitre 3, Section 3) proposent pourtant une corrélation entre le coefficient de Gini et les indices de liberté politique et en concluent que les pays qui ont le plus d'inégalité (des coefficients de Gini plus élevés) tendent à être moins démocratiques. Ce résultat n'est pas observé pour les pays musulmans de notre échantillon.

Outre ce constat on peut lister un certain nombre de faiblesses empiriques du modèle.

L'explication proposée ne rend pas compte, tout d'abord, de la trajectoire politique de pays comme le Pakistan et l'Inde. L'Inde est classé libre (F) par le *Freedom House* alors que le Pakistan est classé non libre (NF). L'Inde et le Pakistan étaient pourtant des pays ayant des niveaux d'inégalité élevés et similaires et une structure agraire de production. L'Inde n'aurait donc pas dû transiter vers la

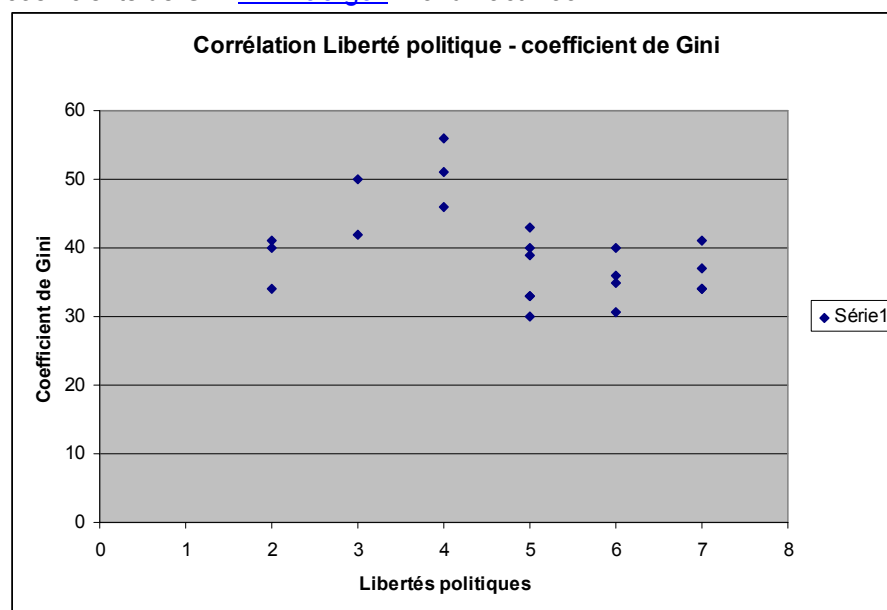
démocratie et réussir à stabiliser ce type de régime. Elle aurait pu avoir une révolution comme en France, mais n'aurait pas dû réussir cette transition.

L'explication sous-estime, ensuite, l'effet différencié de la démocratie sur la redistribution. La démocratie américaine n'a pas eu les mêmes effets en terme de taille de l'Etat et de redistribution que la démocratie en France.

Tableau 3 : Indice de liberté politique et inégalité mesuré par un coefficient de Gini^{vi}. Source pour le coefficient de Gini www.cia.gov World fact Book, pour l'indice de liberté politique, *Freedom House*.

Classement des pays de l'aire musulmane selon leur indice de liberté politique	Classement des pays de l'aire musulmane selon leur coefficient de Gini
1 Mali (2,) F	(*)Syrie (0,25 1962)
2 Indonésie (2) F	1 Kirghizistan (0,30 2003)
2 Sénégal (2) F	(*) Irak (1972, 0,30)
4 Niger (3) PF	4 Pakistan (0,306 2003 contre 0,40 en 1999)
4 Turquie (3) PF	5 Tadjikistan (0,32 2003 contre 0,35 1998)
6 Nigeria (4) PF	6 Bangladesh (0,33 2000)
6 Liban (4) PF	7 Yemen (0,33 1998)
6 Malaisie (4) PF	8 Egypte (0,34 2001)
9 Maroc (5) PF	9 Indonésie (0,34 2004)
9 Jordanie (5) PF	10 Algérie (0,35 1995)
9 Kirghizistan (5) PF	11 Ouzbékistan (0,37 2003, 0,27 2000)
12 Bangladesh (5) PF	12 Jordanie (0,39 2003)
12 Yemen ((5) PF	13 Azerbaïdjan (0,36 2001)
14 Algérie (6) NF	14 Mali (0,40 2001)
14 Azerbaïdjan (6) NF	15 Tunisie (0,40 2005)
14 Pakistan (6) NF	16 Maroc (0,40 2005)
17 Irak (5) NF	17 Turkménistan (0,41 1998)
18 Tunisie (6) NF	18 Sénégal (0,41 2001)
19 Iran (6) NF	19 Turquie (0,42 2003)
20 Egypte (7) NF	20 Iran (0,43 1998)
21 Lybie (7) NF	21 Malaisie (0,46 2002)
22 Syrie (7) NF	22 Niger (0,50 1995)
23 Turkménistan (7) NF	23 Nigéria (0,51 1996)
24 Ouzbékistan (7) NF	24 Liban (0,56 1997)

Graphique 4 : Sources Indices de libertés politiques www.freedomhouse.org, année 2007 et coefficients de Gini www.cia.gov World Fact Book.



Elle associe, enfin, redistribution et bénéfice pour le peuple. Rien ne permet vraiment de l'affirmer, car la relation statistique entre inégalité et croissance reste un grand mystère pour l'économie quantitative.

On pourrait, alors, adopter une autre théorie et dire qu'un régime politique n'est favorable au peuple que s'il met en place des institutions économiques favorables au développement économique, autrement dit une politique de libéralisation. Une dictature pourrait se maintenir au pouvoir en proposant une bonne politique pour la croissance. Il y a, alors, non plus redistribution des élites vers le peuple, mais des élites vers d'autres élites et ouverture des marchés afin que le peuple ait l'opportunité de créer de la richesse et de sortir de la pauvreté. Le peuple sera grés au gouvernement de lui avoir permis de s'enrichir en sécurisant ses droits de propriété. Le cas de la Russie est un bon exemple pour illustrer cette théorie (Facchini 2005).

A ces critiques empiriques du modèle proposé s'ajoute un certain nombre de critiques plus théoriques qui vont nous conduire à introduire une variable culturelle dans l'explication des régimes politiques de l'aire musulmane. Le modèle d'Acemoglu et Rodinson nous apparaît plus comme une réactualisation de la thèse matérialiste marxiste, cachée sous les oripeaux des statistiques et de la théorie des jeux qui a d'ailleurs redonné au marxisme sous sa forme analytique une nouvelle jeunesse, que comme une théorie nouvelle. L'hypothèse de stabilité des préférences oblige Acemoglu et Rodinson (2006, Chapitre 2, Section 4) à une telle théorie. Ils ne peuvent que trouver dans l'évolution de l'environnement les raisons des choix individuels. Aucune place n'est faite à l'action d'un entrepreneur idéologique capable de rompre avec les traditions de pensée antérieure parce que l'action humaine n'est jamais pensée comme une cause. Elle est simplement une conséquence de l'évolution de l'environnement. Les élites ne sont pas, pour cette raison, confrontées à un choix moral. Elles agissent sous le principe d'optimisation comme les gènes de la théorie sociobiologique. Elles optimisent. Ni les élites ni les peuples n'ont des idéaux. Le peuple lutte pour capter une rente. Les élites résistent pour garder leur rente. Aucun des deux groupes n'est guidé par une conception du bien. Aucune règle morale n'existe, hormis la loi de l'optimisation qui échappe à l'analyse parce qu'elle est l'hypothèse qui explique tout. La théorie de l'action d'Acemoglu et Rodinson manque donc d'une dimension axiologique.

Elle fait comme si les acteurs adoptaient spontanément l'éthique utilitariste qui sous-tend le principe d'optimisation. La neutralité axiologique ne consiste pas, néanmoins, à nier l'existence de choix moraux des acteurs, mais à ne pas regarder le monde avec ses propres valeurs. Ce que font Acemoglu et Rodinson qui plaquent l'utilitarisme anglo-saxon pour expliquer des choix qui sont guidés par des règles morales très différentes. Là encore, le matérialisme marxiste d'un auteur comme Rodinson (1966) qui nie tout rôle de la culture et de l'islam sur les trajectoires institutionnelles des pays musulmans ne peut qu'être d'accord.

Sous l'hypothèse que les idées possèdent une autonomie vis-à-vis des conditions économiques de la production, l'ensemble de ces raisonnements devient suspect. L'éthique utilitariste est suspecte parce qu'elle ne laisse aucune place à l'éthique de la conviction, à la recherche du bien pour lui-même et non pour les conséquences bénéfiques qu'il est censé apporter. En faisant de l'homme un animal moral on sort de ces explications par la rationalité instrumentale et on donne une place à la rationalité axiologique. Un choix n'est jamais purement instrumental. Il est aussi guidé par un idéal. C'est, pour cette raison, qu'il n'est pas juste de ne pas laisser dans la théorie des choix des élites une place pour l'idéal politique et la culture qui porte cet idéal. L'introduction d'une rationalité axiologique ne conduit aucunement au relativisme culturel. Elle enrichit seulement l'explication et permet de proposer des explications mixtes où les facteurs religieux comme l'islam joue un rôle à côté des variables économiques comme les inégalités et/ou la structure de production de l'économie. La dernière explication fait donc une place à l'islam dans l'évolution des régimes politiques de l'aire musulmane.

4 islam (s) et démocratie

L'histoire de la démocratie en terre d'islam montre que les réformes politiques et l'action humaine en général ne sont pas motivés uniquement par des conflits d'intérêts comme le soutiennent Acemoglu et Rodinson (2006) ou Platteau (2007). Elles s'expliquent aussi par des conflits sur les valeurs. L'homme combat, s'oppose pour des valeurs et des biens rares.

L'explication par l'islam du degré de liberté politique des pays de l'aire musulmane est une explication par les valeurs et non l'intérêt ou la prédation. Le pouvoir politique est accaparé non pas pour saisir une rente, mais pour faire triompher des valeurs. Cette explication par les valeurs de l'islam et son histoire peut-être écartée par l'hypothèse matérialiste de l'instrumentalisation de l'islam par les pouvoirs politiques. Elle peut, aussi, être améliorée si elle tient compte de la diversité de l'islam et des tensions qui peuvent exister entre les idéaux des élites politiques (centre) et du peuple (périphérie). Après avoir présenté la thèse classique selon laquelle l'islam est un obstacle à la démocratie (4.1) et les critiques qui peuvent lui être adressées (4.2), une explication alternative tenant compte, d'une part, de la diversité de l'islam et, d'autre part, des tensions entre le centre la périphérie est exposée (4.3).

4.1 La thèse classique : l'islam est un obstacle à la démocratie

Il n'est pas nouveau que les sciences sociales s'intéressent aux effets des affiliations religieuses et de la culture sur les comportements économiques des agents et les choix institutionnels. Ces travaux trouvent dans l'étude des religions de Max Weber une source d'inspiration et se sont développées aux Etats-Unis avec Hirschman (1965) et la revue de Bert F. Hoselitz, *Economic Development and Cultural Change*. Cette revue, publié par l'université de Chicago et le *Center on Economic Development and Cultural Change*, se donne pour objectif initiale de savoir s'il existe un obstacle culturel au développement et si comme le pense Hoselitz une culture qui favorise l'émergence d'un groupe capable de diffuser le progrès technique et l'esprit d'innovation, d'un système politique et social qui encourage un haut degré de mobilité sociale, et d'une d'institutions capables de briser les routines de favoriser la modernisation des règles du jeu est favorable à la création de richesse. En France les travaux de François Perroux¹ ou René Gendarme développent une thèse similaire, de nombreux articles de la revue *Tiers Monde* développe, néanmoins, une approche plus matérialiste et très critique vis-à-vis de la thèse selon laquelle la religion serait à l'origine des évolutions ou des blocages institutionnelles (Moatassine 1982).

D'un point de vue factuel il est indéniable que l'appartenance religieuse peut apparaître comme un déterminant de la démocratie (Huntington 1991, pp.71 – 85 et Lipset 1994, p.5, cité par Barro 1997, 2000, p.71). Les pays judéo-chrétiens ont entre 1985 et 1994 en moyenne les indicateurs de démocratie les plus élevés. A leur tête se trouve Israël, puis les pays protestants (24 pays) et pour finir les pays catholiques romains (49 pays). Les pays musulmans sont généralement les moins démocratiques. « *Alors que les pays protestants sont presque toujours démocratiques, les pays musulmans ne le sont généralement pas. Seuls quatre des trente deux pays musulmans ont des indicateurs de démocratie qui atteignent des moyennes d'au moins 0,5 sur la période 1975 – 1994 : la Gambie, le Sénégal, la Malaisie et le Turquie* » (Barro 1997, 2000, p.73). L'islam devient une variable explicative parce que généralement les pays musulmans ne sont pas des démocraties.

Le retour à la théologie s'impose, alors, pour découvrir la relation entre idéologie (logique des idées) et choix institutionnels. L'explication se construit généralement autour de deux arguments. L'islam est incompatible avec la démocratie 1) parce qu'elle ne différencie pas le pouvoir séculier du pouvoir religieux, et 2) qu'elle développe une tradition juridique rigide qui ne reconnaît pas les personnes morales.

-1- L'islam ne différencie pas le pouvoir séculier du pouvoir religieux. Il y a confusion entre les deux^{vii}, ce qui légitime plutôt un théocratie qu'une démocratie. Les raisons invoqués par les observateurs sont toujours les mêmes. L'histoire de l'islam n'est pas seulement l'histoire d'une aventure spirituelle, elle est aussi celle d'une aventure politique et militaire. La personne du prophète, celui à qui Dieu parle et celui qui conduit la guerre et gouverne, a idéalisé la fusion entre la règle religieuse et la règle politique. A aucun moment de l'histoire Mahomet et ses successeurs n'ont séparé leur religion de l'Etat (Stark 2007, p.126). Cette caractéristique peut expliquer une partie des différences entre les régimes politiques en orient et en occident (Rodinson 1966/1973, pp.14-16, Aoun 2007, p.33 – 34).

¹ Le développement est considéré comme « *les changements des structures mentales et des habitudes sociales qui permettent à la croissance du produit réel global et qui transforment les progrès particuliers en un progrès du tout social* » (Perroux, *Tiers Monde* 1966 cité par Guillaumont P. (1985, p.42), *Economie du développement*. 1) *Sous-développement*, Themis Sciences Economiques, PUF, Paris).

L'ère musulmane commence avec l'émigration de *Muhammed (hijra)* en 622 de la Mekke à Médine et coïncide avec la naissance du premier gouvernement Islamique dont le prophète est le chef parce que calife (*Khalifa*) de Dieu. Au début du VII^{ème} siècle il s'agit d'une petite secte religieuse nouvelle qui s'est trouvée contrainte par les circonstances à se constituer en organisme politique. Ce chef suprême (*Muhammed*) en était le dirigeant idéologique qui définissait les dogmes, les rites et les institutions en vertu de l'inspiration divine. L'Islam comme religion s'est donc constituée comme une religion unie autour d'un homme qui était à la fois un prophète (entrepreneur idéologique) et un chef (entrepreneur politique). Il a utilisé son pouvoir pour organiser la société musulmane et instituer une orthopraxie souvent mieux élaborée que son orthodoxie ou plus prégnante (Stark 2007, p.24, Carré 1983, p.683).

-2- L'islam, pour diverses raisons, a été conduit à construire un droit rigide. Si le droit est rigide, il ne peut être changé sans contredire la parole de Dieu. Tant que Muhammad était en vie il était l'arbitre idéal, ensuite, ce sont ses compagnons (Abû Bakr, Umar, Uthmân et Ali) qui furent Calife et prirent cette fonction d'arbitre et de législateur. Ils devaient faire face, d'une part, aux difficultés que constituaient l'existence d'un empire formé de pays aux traditions et coutumes diverses, d'une part, et pour gérer, d'autre part, le butin issu des conquêtes militaires (Schacht 1999, Coulson 1995). L'extension territoriale avait, en effet, mis les autorités politiques musulmanes en face de conflits juridiques importants, car les territoires de l'empire n'avaient pas les mêmes traditions, les mêmes coutumes. En présence de conflits il fallait arbitrer et juger (Coulson 1995, Chapitre II). Pour arbitrer il n'était pas toujours possible de se référer au Coran qui était imprécis sur de nombreux problèmes et souvent muet. Il fallait, pourtant, trouver des règles pour administrer les impôts sur les populations soumises, distribuer le butin, arbitrer les conflits lors des successions, faire la guerre (Schacht 1999, p.31). L'idée de recourir à la *Sunna* était un moyen de donner de la souplesse, des solutions et de ne pas nier le principe selon lequel les gouvernements musulmans appliquaient la loi de Dieu et servaient la religion. La *Sunna* fût ainsi définie comme la pratique idéalisée reconnue par les savants. Elle se nourrissait du contenu des traditions formelles venues du Prophète (Schacht 1999, p.47). Elle donnait un fondement divin aux maximes légales qui servaient à gérer les litiges et à définir les droits. Elle cherchait, dans les paroles du prophète et son exemple les solutions aux problèmes pratiques rencontrés par les populations des empires. Le droit musulman (*Shari'a*) est né de ce travail. La rigidité de la *Shari'a* est en ce sens issue de la volonté de ne pas dissocier le droit des sociétés humaines de la parole de Dieu. Elle a fait de la morale islamique une loi positive divine, un moyen pour les croyants d'apprécier toutes les circonstances de la vie d'un point de vue religieux. La *Shari'a* ne fût donc pas simplement un droit révélé par Dieu au prophète. Ce fût aussi le résultat de décisions humaines, de conflits d'école (Schacht 1999, Coulson 1995). Lorsque les manuels et les articles de droit musulman appellent que la *Shari'a* est une loi positive et divine qui trouve son origine dans le Coran (Khadduri 1946), que ce livre permet de progresser sur le droit chemin qui mène à Dieu et la constitution pour l'Etat, autrement dit le code civil pour les hommes, le droit pénal pour la société, le guide des bonnes conduites pour les croyants et le recueil de rubriques pour le culte ils ne font qu'énoncer le résultat de l'histoire complexe qui fût celle du droit musulman et non un fait de Dieu (Schacht 1999, Chapitre VIII)^{viii}.

La rigidité du droit renforce la tendance à la théocratie des pays musulmans. Le droit est écrit. Le gouvernement ne peut pas légiférer sur l'héritage, les droits des hommes et des femmes, la propriété ou l'esclavage, etc. sans s'interroger sur ce que dit la *Shari'a* sur ces problèmes. La démocratie est, dans ces conditions, réduite à un système électif. Le *Coran* (Sourate 42, verset 38, Sourate 3, verset 159) soutient, d'ailleurs l'idée qu'il faut consulter le peuple pour élire le chef politique. Cela serait conforme aux textes sacrés, à la *Choura*. Les ayatollahs Komeiny (Iran) et Sistani (Irak) ont l'un et l'autre, pour le monde *Chiite*, appelé à la tenue d'élections libres. Le *Hamas*, parti islamiste palestinien aujourd'hui au pouvoir, les frères musulmans en Egypte, ou le FIS en Algérie ont tous accepté le jeu de la démocratie pour arriver au pouvoir. La démocratie, dans un monde où la loi est donnée, ne servirait qu'à modifier la règle de désignation des chefs sans changer le contenu des politiques suivies qui seraient toujours fidèle à la *Shari'a*.

La figure politique du prophète et la rigidité du droit musulman peuvent alors expliquer le caractère extrêmement personnel du gouvernement musulman (Lewis 2005, p.830). Il n'y a pas d'Etat mais un souverain, pas de justice mais un juge, pas de législateur mais un droit islamique. Il y a juste besoin d'un consensus entre des personnes pour agir parce qu'il n'y a aucunement besoin de décisions collectives. L'islam est fait, pour un régime dans laquelle Dieu est la seule référence du pouvoir et de la loi. Le souverain n'est qu'un régent sur la terre et la foi est le credo officiel de l'ordre établi.

L'islam, en revanche, n'est pas hostile au droit de vote. Elle propose un régime politique qui désigne ses chefs par élection, mais impose à ses gouvernements l'application du droit musulman. Cela signifie que le mot démocratie est réduit au droit de vote, alors qu'il contient tout un discours sur les libertés individuelles dans les pays occidentaux. Les indicateurs de liberté politique ne se réduisent pas au droit de vote. Ils incluent la liberté d'expression, d'association, de culte, etc. La lecture de l'article de Nouchine Yavari d'Hellencourt (2005) sur les débats en Iran autour de la démocratie est propice à ce type de réflexion sur les différences entre démocratie occidentale et démocratie en terre d'islam. L'islam est, en effet, très sévère vis-à-vis de l'apostasie et le développement d'autres religions en terre d'islam (construction de nouvelles églises, de nouveaux temples ou de nouvelles synagogues) (Schacht 1964, 1999, p.112). Ces faits marquent les limites de son modèle de tolérance religieuse. On peut être chrétien en terre musulmane, mais il est difficile de renier l'Islam et de devenir chrétien. On peut avoir la démocratie, mais cette dernière doit être sévèrement et strictement encadrée par la loi de Dieu ou *Shari'a*.

L'une des conséquences de cette explication est que l'avènement de la démocratie dans les pays de l'aire musulmane correspondra à un mouvement de dés-islamisation. L'ouverture aux valeurs de la modernité, aux respects des libertés individuelles est une condition de la transition démocratique. La dés-islamisation peut trouver son origine dans les invasions (Mongols et colonisation européenne) ou dans des politiques volontaires du type de celle menées au XX^e siècle en Turquie. L'exemple Turc montre qu'une élite politique convaincue par l'intérêt d'une modification des mentalités pour installer une démocratie après avoir pris le pouvoir par la force. Il ne dit pas, en revanche, si cette expérience peut être pérenne. La démocratie comme tout régime politique peut être instable si ses élites ne partagent pas les mêmes idéaux que le peuple. Les élites ne peuvent imposer leurs idéaux que par la propagande et le contrôle des médias et de l'école, ce qui viole les libertés politiques des citoyens. Les élites favorables à la démocratie libérale peuvent alors perdre le pouvoir au profit d'un régime autoritaire et qui fonde le droit sur la parole du prophète. La dés-islamisation par le haut est une solution, mais elle ne peut-être pas pérenne.

4.2 Critiques de la thèse de l'incompatibilité de l'islam et des libertés politiques

La thèse traditionnelle est forte car les faits lui donnent raison et l'histoire politique et juridique du droit musulman lui est aussi favorable. Elle ne fait pas, cependant, l'unanimité. Le premier argument est qu'il existe des pays musulmans démocratiques. Dans notre échantillon nous pouvons citer trois pays : le Sénégal, le Mali et l'Indonésie. Au Sénégal la démocratie date de 2000². En Indonésie la transition démocratie date de 1999³. Au Mali, elle débiterait en 1992.

Le deuxième argument est que les croyances religieuses ne sont que des conséquences des intérêts des classes dirigeantes. L'islam est instrumentalisé par les pouvoirs politiques. Seule les variables politiques peuvent alors expliquer l'histoire (Platteau 2007). Nous pensons que cette thèse de l'instrumentalisation n'est pas dénuée de fondements, mais qu'elle ne peut pas tout expliquer. La raison en est simple. Il est possible, par exemple, de vouloir utiliser un tourne vise pour planter un clou. L'ouvrier instrumentalise le tourne vise pour une autre fonction de ce pourquoi il a été fait. Mais dans ce cas il est vraisemblable qu'un tel détournement échoue. Il est possible, en revanche, d'utiliser une masse à la place d'un marteau. Cet exemple permet de comprendre que l'islam ne peut pas être utilisée n'importe comment. Elle prédestine les pays de culture musulmane à certains régimes politiques. Il est impossible, par ailleurs, de ne pas renverser l'argument ou du moins d'envisager le cas où la religion instrumentalise le pouvoir politique. En fait, le pouvoir politique n'instrumentalise pas l'islam, car l'islam est le pouvoir politique. L'islam ne sait pas distinguer le spirituel du séculier. Elle ne pense pas d'autres situations que celle d'une harmonie entre le projet politique et le projet de Dieu. Le pouvoir politique doit être soumis à la souveraineté de Dieu.

Le troisième argument est que le droit musulman n'est pas irrémédiablement rigide. La rigidité vient de la fermeture de l'interprétation, de l'*ijtihad*. Cette fermeture correspond à l'achèvement du travail doctrinal des écoles juridiques qui sont au nombre de quatre : le hanafisme, le malikisme, le shâfisme et le hanbalisme. Elle signifie que les questions essentielles ont été discutées et réglées. Le *taqlid* exprime le principe de soumission des juristes à ces quatre écoles.

² Nations Unies, Bureau de coordination du système des nations unies Sénégal.

³ *Transition in Democracy*, UNDP (1999, p.44-47).

L'intérêt de la fermeture de l'effort d'interprétation est de stabiliser le droit et de ne pas encourager des personnes incompetentes à remettre en cause le consensus. La stabilité du droit a aussi pour avantage d'imposer aux gouvernements des règles. Le risque de la stabilité est néanmoins la rigidité et l'impossibilité de changer la règle. L'absence de monopole de l'interprétation et de clergé est donc remplacée par un consensus qui fait autorité. Il serait possible d'envisager une réouverture de l'interprétation afin d'adapter le droit musulman aux évolutions économiques et sociales de chaque pays musulman. Cette possibilité donne un rôle décisif aux entrepreneurs idéologiques dans le degré de rigidité du droit. Elle fait dépendre l'avenir de la parole des savants et de leur capacité à peser sur les mentalités.

Le quatrième argument est que l'islam est pluriel. Historiquement cette diversité de l'islam est née après la mort du prophète en 632 d'un conflit de succession (Corn 2007, Bouba Nouhou 2005, Corbin 1964)^{ix}. La diversité de l'islam existe aussi à cause de son extension territoriale qui a dû s'adapter aux traditions locales. Ceci est notamment le cas pour l'islam d'Afrique et d'Asie centrale et orientale. Pour Corn (2007, p.63) cette pluralité est l'expression des particularismes tribaux et ethniques qui caractérisent toutes les sociétés humaines. Il existe alors un islam indonésien, sénégalais, ou nigérien. Il est très influencé, pour ce qui est de l'islam d'Afrique noir par le soufisme et la tradition des marabouts. Ce qui lui donne un caractère très spécifique. Les deux grands courants de l'islam restent cependant le chiisme et le sunnisme. Cette pluralité de l'islam donne une place à ce que nous pouvons appeler une ré-ouverture informelle de l'interprétation. On observe, d'ailleurs, que dans les pays les plus éloignés du cœur arabe de l'islam cette réouverture informelle de l'effort d'interprétation s'est faite. Ces pays ont adapté l'islam à leur culture pré-islamique. Les intellectuels, les religieux et les croyants se sont réappropriés la parole du prophète.

L'islam du Niger et du Nigeria^x est par exemple différent sur des points précis de l'islam orthodoxe. Ces deux pays ont été islamisés par l'école ibadite. Les *ibadites* ne considèrent pas les non musulmans comme des mécréants. Ils permettent le mariage avec des non musulmans et considèrent que l'existence d'un imamat n'est pas indispensable (Bouba Nouhou 2005, pp.33-34). L'islam au Sénégal a été marqué par de grands hommes religieux comme Cheikk Omar Fouty Tall, El Hadj Malick ou Ahmadou Mbacké au milieu du XIX^e siècle. Ces entrepreneurs religieux ou idéologiques ont permis l'islamisation du pays autour d'une doctrine mystique et ascétique de l'islam proche du soufisme. De la même manière l'islam au Mali est fondé sur la tradition Soufie et est jugée par les observateurs comme modéré et piétiste (Champaud 1992). Le Niger, le Nigeria et le Soudan ont des racines islamiques communes. Il existe des relations continues entre l'islam du Nigeria et du Soudan à travers les réseaux des confréries (Pérouse de Montclos 2001). Le Soudan est un Etat quasi-islamiste, mais avec une interprétation de la *Shari'a* qui lui est propre, une « *shari'a* tolérante ». Le pouvoir religieux des confréries utilise l'Etat issu de la colonisation et sa force militaire. La religion utilise le politique. La doctrine d'Uthman dan Fodio qui dirigea un empire s'étendant du Liptako dans la boucle du Niger aux abords du Bornou (Niger, Nigeria, nord actuel du Cameroun) était plutôt consensuelle. Elle est à l'origine d'un Etat islamique qui proposait un pacte de non agression avec les non musulmans et refusait de prendre leur propriété et de les traiter en esclave. Cette doctrine a inspiré le premier président démocratique élu du Nigeria, Shehu Shagari (1979 – 1983). Il est possible, dans ces conditions, de soutenir que certaines formes d'islam sont plus favorables que d'autres à la transition démocratique et aux respects des droits des minorités. Il devient possible de concilier la démocratie libérale et les valeurs de l'islam. La conversion des élites aux valeurs européennes ne serait plus, pour cette raison, une condition de la transition démocratique. Les pays non démocratiques de l'aire musulmane pourraient s'inspirer des modèles sénégalais ou maliens et de leur islam modéré.

Il n'est pas possible, pour ces quatre raisons, de s'en tenir à une version simple de la thèse de l'incompatibilité de l'islam avec la démocratie.

L'islam n'est pas incompatible avec le droit de vote, mais avec la démocratie constitutionnelle libérale. L'islam peut reprendre son effort d'interprétation et concilier ses valeurs avec d'autres systèmes éthiques. Cela signifie que la loi de Dieu n'est pas immuable et qu'elle fait l'objet d'interprétation. Cette interprétation peut changer au cours du temps et rendre compatible des institutions qui dans une forme plus ou moins radicale d'islam ne le sont pas.

La démocratie au Mali, au Sénégal et en Indonésie est sans doute le résultat d'une forme de synthèse originale entre des systèmes de valeur *a priori* incompatibles. Il n'est pas nécessaire dans ces conditions de dés-islamiser pour transiter vers la démocratie. La diversité de l'islam peut expliquer les niveaux très différents de liberté politique entre les pays de l'aire musulmane. Elle permet de ne pas abandonner l'explication par la doctrine et l'engagement des entrepreneurs idéologiques. A l'origine de l'islam il y a un homme, le prophète et à l'origine des islams il y a des hommes : marabouts, leaders politiques, Ulemas et/ou Mollahs. Le succès de l'islam est avant le succès d'une conversion à ses valeurs. La transition démocratique relève du même mouvement de conversion. Elle suppose une conversion aux valeurs de la démocratie libérale dans les pays musulmans. La thèse d'Acemoglu et Robinson (2006) nous apprend, à juste titre, qu'une condition nécessaire de la transition démocratique est l'intérêt des élites. Nous ajoutons à l'intérêt une dimension axiologique. Ce sont les croyances des élites qui suscitent le changement des régimes politiques. L'absence de transition démocratique s'explique par l'absence de leaders politiques capables de soutenir les réformes parce qu'ils pensent qu'instaurer la démocratie est juste et souhaitable. La conversion des élites aux valeurs des démocraties libérales n'est pas, cependant, une condition suffisante. Pour que les réformes s'engagent il faut que les élites n'anticipent pas un rejet de la démocratie et de ses valeurs par le peuple.

Sur ces bases trois nouvelles explications peuvent être avancées pour rendre compte de l'absence de transition démocratique dans les pays musulmans : -1 – la transition démocratique est freinée par les élites qui adhèrent aux valeurs de l'islam radicale et contrarient les aspirations libérales du peuple, -2- la transition vers la démocratie est bloquée par les croyances du peuple qui ne souhaitent pas la mise en place d'une démocratie libérale mais d'une théocratie à l'iranienne, -3- l'absence de démocratie s'explique par une convergence du centre de la périphérie autour des valeurs de l'islam orthodoxe. L'avènement d'une démocratie stable suppose, à l'inverse, la possibilité d'un accord axiologique entre le centre et la périphérie.

La démocratie en Indonésie, au Sénégal et au Mali devrait pouvoir s'expliquer par l'un ou l'autre de ces scénarios. Il est admis que l'islam au Sénégal et au Mali est modéré. L'islam orthodoxe ne peut venir que de l'extérieur et d'un investissement en influence idéologique d'un pays comme l'Arabie Saoudite. En Indonésie, l'islam a été apporté par les marchands musulmans non arabes (chinois et indiens) au XV^e siècle. Ce qui explique le caractère syncrétique de l'islam indonésien. Cet islam indonésien est menacé par un islam orthodoxe qui le radicalise et exige l'instauration de la *Shari'a*. Les bases religieuses de l'Etat restent, cependant, pluri-religieuses (Feillard et Madnier 2006). Les élections ne permettent pas, d'ailleurs, à aux musulmans orthodoxes d'être une réelle menace électorale. Les partis du réveil national d'Abdurrahman Wahid et du mandat national d'Amien Rais restent majoritaires et se réclament l'un et l'autre d'un islam modéré. L'islam sénégalais est modéré et la majorité des musulmans de ce pays sont attachés à un guide religieux ou marabout, pratique pourtant condamnée par l'islam orthodoxe. Il ne s'oppose pas à la démocratie et permet aux élites de facilement concilier leurs religieux, leurs idéaux démocratiques et leurs intérêts politiques (légitimer l'Etat).

L'autre caractéristique de ces trois pays est d'avoir des Etats plutôt faibles. L'absence de tradition étatique rend la distinction centre – périphérie moins pertinente. Dans des pays sans Etat fort le polycentrisme s'impose. La centralisation peut, alors, passer par la démocratie, la constitution d'un islam officiel et/ou l'alliance avec les pouvoirs locaux. L'Etat en Indonésie se construit depuis la fin de la seconde guerre mondiale sur les modèles de l'Etat Nation des Etats-Unis d'Amérique, mais ne réussit pas à unifier concrètement son vaste territoire. La démocratie se présente, alors, dans ces conditions, comme un outil au service de la formation d'un Etat moderne et de ses attributs. Le désir de constituer un Etat fort capable de financer des projets politiques assis sur idéaux motive les entrepreneurs politiques de ce pays. La démocratie est un objectif juste pour un Etat faible est quête de légitimité. Au Sénégal on retrouve cette même caractéristique. L'Etat cherche à capter une partie de la légitimité des confréries en instituant une démocratie où les consignes de vote jouent un rôle déterminant. Au Mali les individus ont longtemps refusé de payer l'impôt. La France a longtemps pris en charge pour cette raison les coûts de l'administration publique en affectant la majeure partie de ses aides au paiement des fonctionnaires (Champaud 1992, p.7).

Une petite histoire de la transition démocratique au Mali nous apprend aussi à donner de l'importance aux stratégies des organisations internationales. Le renversement de la dictature de Moussa Traoré et le rétablissement des libertés publiques (25 février 1992) s'expliquent par l'action des entrepreneurs politiques locaux qui portent les idéaux démocratiques de l'ancien colonisateur et perçoivent dans la constitution d'un Etat fort la possibilité d'asseoir le pouvoir de leur groupe. Il y a, en ce sens, de l'intérêt et des valeurs dans leurs choix. Les imperfections de la démocratie malienne et la faible participation aux élections rappellent cependant que la route vers le respect des libertés politiques est encore longue. La démocratie malienne a été contestée en 1992 (21, 28% de participation aux législatives), boycottée en 1997 (29,02% de participation à la présidentielle), et acceptée en 2002 (38% à la présidentielle et 68% des votes exprimés pour Amadou Toumani Touré)⁴. La simple énumération de ces trois étapes et des taux de participation donne toute son importance aux histoires singulières face à des indicateurs agrégés comme les indicateurs du *freedom house* et la réalité de la démocratie malienne. Rien ne peut remplacer la description d'expériences singulières conduites par des hommes singuliers animés par des idéaux qui leurs sont propres. Elle apprend aussi à ne pas sous-estimer le rôle des organisations internationales comme le PNUD dans la promotion des libertés politiques et la prise en charge des coûts de la démocratie. Le coût de l'organisation des élections au Mali en 2002 est de 20 milliards de francs CFA⁵. L'aide de la communauté internationale pour le financement de ces élections est de 5 345 Millions de francs CFA soit 26,5% du coût total de cette élection (achat des bulletins, formation, recensement administratif, communication, etc.). Une aide internationale est aussi accordée par le PNUD et les organisations internationales à l'institution de la démocratie en Indonésie⁶. La transition démocratique a sans doute été freinée par l'absence d'Etat-nation constitué. La démocratie suppose le recensement des populations. Ce fait traduit déjà un acte d'autorité. Cela conduit à s'interroger sur la relation entre puissance de l'Etat et démocratie et à réactualiser la thèse de philosophie politique selon laquelle la démocratie serait née de la dictature.

Un islam modéré et un Etat faible semblent ainsi jouer un sens inverse. L'islam modéré est favorable à la démocratie, mais la faiblesse de l'Etat lui est défavorable. La Mauritanie qui est un pays partiellement libre qui possède un Etat faible et un islam modéré. Face au pouvoir des religieux l'Etat peut chercher à instaurer un islam officiel afin de capter la légitimité de la religion. Il instrumentalise la religion. Après avoir utilisé l'islam wahhabite pour contrer l'islam traditionnel le gouvernement cherche à utiliser l'islam traditionnel pour contrer l'émergence d'un islam militant qui menace l'ordre établi (Boubrik 1998). L'Arabie Saoudite a depuis longtemps investi ce pays et cherche à influencer leurs islam par des aides financières aux Etats autoritaires (Soulié et Champenois 1977). Le wahhabisme avait un ennemi commun avec les jeunes Etats africains, le pouvoir des confréries. Il pouvait, alors, à la fois éduquer les populations à la pureté de l'islam et dénoncer l'action du colonisateur (France, Angleterre) qui avait eu pour stratégie de s'appuyer sur le pouvoir des confréries pour faire ses réformes. Cet islam orthodoxe est cependant aussi devenu une menace pour l'Etat qui a changé d'alliance (Hamés 1994). La démocratie se présente, alors, comme un instrument pour développer un Etat fort et capable d'asseoir l'impôt. Il est possible, alors, de mobiliser la thèse de l'Etat rentier pour analyser les différentiels de liberté politique dans des pays relativement proches comme la Mauritanie et le Mali.

4.3 Rationalité axiologique et absence de transition démocratique

La majorité des pays de l'aire musulmane se classe, néanmoins, dans les pays non libres. Pour expliquer cette situation il faudrait pouvoir disposer d'informations sur les croyances et les valeurs des élites et de la périphérie de ces pays afin de préciser l'état de leur équilibre idéologique. Cette dernière section est consacrée à la collecte de ces informations dans ces publications diverses et d'expliquer l'absence de transition démocratique par l'un ou l'autre de ces scénarios. Il s'agit de savoir dans quels pays la transition démocratique est bloquée par les élites, la périphérie ou les deux.

Au regard des enquêtes sur les valeurs existantes on peut dire qu'en Algérie, en Iran, en Jordanie et en Turquie les élites adhèrent à un idéal démocratique, mais craignent une révolution mettant en avant les valeurs de l'islam orthodoxe. L'Arabie Saoudite et les pays du Golf sont plutôt dans la

⁴ Tableau n°2, p.13, Le Processus électoral 2002 au Mali. Consolider la Démocratie, République du Mali, UNDP Mali, mars 2003.

⁵ UNDP (Tableau n°3, p.23).

⁶ www.undp.or.id

situation inverse. Le peuple souhaite une démocratie libérale, mais les élites s'y opposent. La Libye, la Tunisie, L'Egypte, la Syrie et l'Irak sont dans la situation où les élites et le peuple n'adhèrent pas aux valeurs de la démocratie libérale.

Algérie, Iran, Maroc, Jordanie, et Turquie: élites libérales – peuple orthodoxe

L'article de Diez-Nicolas (2007) traite spécifiquement du rapport entre les valeurs des élites et du peuple. Il porte sur huit pays de tradition chrétienne (Allemagne, Autriche, France, Italie, Malte, Portugal, Espagne et Suisse) et sept pays à dominante musulmane (Albanie, Algérie, Bosnie Herzégovine, Iran, Jordanie, Maroc, et Turquie). Il trouve à partir de l'exploitation des enquêtes du WVS et de l'index de positionnement des individus dans l'échelle sociale de Galtung que les élites des pays musulmans du pourtour de la méditerranée ont des valeurs et des mentalités beaucoup plus proches de celle des élites des pays européens que celle du peuple de leur pays (Diez-Nicolas 2007, p.61). La convergence des valeurs politiques, notamment, entre les élites de la méditerranée est beaucoup plus marquée que lorsque l'on compare les populations des pays développés et sous-développés. Les élites musulmanes sont beaucoup moins pratiquantes et attachent plus de valeur au travail que leur peuple (Diez-Nicolas 2007, p.63). En revanche, il n'y a pas convergence des valeurs entre les élites sur la question de la famille, de l'égalité homme – femme et des relations sexuelles en générales. Il explique cette convergence des valeurs par la baisse des coûts de communication (téléphone, internet, voyage) et une plus forte interaction entre les élites nationales de tous les pays (formation). Ce résultat confirme, tout d'abord, que les pays musulmans ne sont pas constitués d'un seul groupe homogène croyant en moyenne aux mêmes systèmes de valeur collective. Il nous assure, ensuite, de l'existence d'un système de valeur propre aux élites et d'un possible conflit entre le centre et la périphérie. Il nous permet, enfin, de dire que l'Algérie, l'Iran, le Maroc, la Jordanie et la Turquie sont des pays où l'élite adhère à des valeurs plus modernes (plus occidental) que le peuple.

Dans ces pays du pourtour méditerranéen l'élite est occidentalisée alors que le peuple est attaché à des valeurs plus orthodoxes. Cette tension s'exprime dans les urnes.

La Turquie est gouvernée par le parti de la justice et du développement (AKP). Ce parti se définit comme un parti islamique modéré. Il a pris le pouvoir le 3 novembre 2001 et est en conflit plus ou moins ouvert avec l'armée qui a pour mission de protéger le modèle kémaliste d'un pouvoir laïque et séculier. La Turquie a, pour ces raisons, un régime démocratique instable du fait des différences de valeur entre le peuple et son élite. L'élite kémaliste est tentée par la reprise du pouvoir par la force, pour endiguer la menace que constitue l'islam orthodoxe pour leurs valeurs de laïcité et le contrôle de la rente publique. En Algérie, les élections de 1991, issue de la phase de démocratisation de 1989, ont vu le Front Islamique de Salut (FIS) gagner les élections législatives. L'arrêt du processus électoral a entraîné la radicalisation et la violence dans les deux camps. Au Maroc, le parti pour la justice et le développement a fait un score plutôt décevant aux dernières élections, mais reste une force politique importante qui fait pression sur la monarchie pour aller vers une plus grande prise en compte des principes de l'islam orthodoxe. En Jordanie, la rente versée par les Etats-Unis au monarque en contrepartie d'une attitude pacifique à l'égard d'Israël et les tentatives de modernisation du pays ne sont pas nécessairement partagées par le peuple qui est plus proche de l'islam orthodoxe que de ses dirigeants.

Arabie Saoudite, Qatar, Koweït, Emirats Arabes Unis, Oman, et Afghanistan : élite orthodoxe – peuple modéré

La plupart des pays de la péninsule Arabique présente la situation inverse de celle qui vient d'être décrite. Cette situation, où les élites sont plutôt proches d'un islam modéré et le peuple d'un islam orthodoxe, est inversée dans le cas de l'Arabie Saoudite. Alors que généralement l'Arabie Saoudite et l'ensemble des pays de la péninsule Arabique sont perçus comme des pays d'islam conservateur (Aoun 2007, pp.70 – 71) les enquêtes du WVS montrent, notamment pour l'Arabie Saoudite que les élites au pouvoir, le monarque et sa cour, sont plus orthodoxes que le peuple. Dans la monarchie Saoudienne il y a une alliance entre un mouvement intégriste – le Wahhabisme – et la dynastie des Saoud, gardienne des deux principaux lieux saints musulmans – La Mecque et Médine -. Le Wahhabisme monopolise la religion et ne reconnaît pas le chiisme. Malgré ou plutôt à cause de cette situation de monopole le peuple d'Arabie Saoudite est plutôt moins pratiquant que les Egyptiens ou les Jordaniens (Moaddel 2007, p.241) et l'aspiration à la démocratie fort. L'Arabie Saoudite se présente alors comme un Etat rentier où les élites ont des valeurs plus orthodoxes que le peuple.

L'instabilité de la monarchie est double : un conflit sur la rente et une tension entre les croyances du centre et celle de la périphérie. Les trois explications développées dans cet article se trouvent réunies. Il n'y a pas de démocratie en Arabie Saoudite parce que le Monarque veut protéger sa rente, ne croit pas aux valeurs de l'islam modéré et est menacé par un peuple plutôt séduit par la modernité occidentale et le désir d'une société plus ouverte et plus tolérante.

Le Koweït, Bahreïn, Oman et les Emirats Arabes unis présentent des situations relativement proches, mais nous ne possédons pas d'études à proprement parlés sur les croyances du centre et de la périphérie. Cette évolution des mentalités peut s'expliquer par le niveau de développement. Les citoyens sont cependant favorables à la démocratie sans avoir tellement modifier leur croyance sur les mœurs, ce qui conduira à des lois pas très différentes de celle qui sont en vigueur aujourd'hui. L'enjeu de la démocratie est, dans ces conditions, principalement, redistributif. Il s'agit de désigner celui qui distribue la rente et non pas de proposer une rupture avec l'islam orthodoxe et son rapport particulier à la politique. La plupart des pays de la péninsule arabique sont pour ces raisons plutôt des régimes autoritaires instables, car menacés par une transition démocratique. Il développe le cas inverse des pays du pourtour méditerranéen qui sont plutôt instables car dirigés par une élite progressiste et séduit par l'islam orthodoxe.

Les pays de l'ex union soviétique sont dans la même situation que les pays du golf, mais pour des raisons différentes. Les élites de ces pays sont plutôt socialistes et hostiles à la démocratie. Comme l'a montré Paldam (2007) le socialisme n'est pas favorable à la démocratie libérale. Le peuple de son côté aspire à la démocratie et adhère à un islam piétiste assez peu politique. Un islam orthodoxe existe et donne aux régimes autoritaires l'occasion d'utiliser la violence afin d'écarter cette menace islamique. Les peuples de ces pays sont donc plutôt modérés, mais tentés par la violence pour écarter l'élite en place. Ils adhèrent à un islam modéré, mais sont en conflit avec les élites qui aspirent plutôt à une société sécularisée. La présence de ressources pétrolières et la convoitise que cela suscite favorise alors une lutte pour le pouvoir qui renforce les blocages à la transition démocratique. Le socialisme joue ainsi le même rôle que l'islam orthodoxe dans l'absence de transition démocratique.

Tunisie, Libye, Egypte, Syrie et Irak : élites socialistes – peuple orthodoxe

Pour les autres pays du pourtour méditerranéen et du croissant fertile nous ne disposons pas de résultats d'enquêtes, mais l'histoire de leurs choix politiques nous permet de penser qu'ils cumulent deux obstacles idéologiques à la démocratie : le modèle socialiste ou nationaliste des élites et le modèle islamique orthodoxe sunnite pour la périphérie, ce qui fait de ces pays des régimes autoritaires plutôt stables.

L'une des caractéristiques communes de la Tunisie, de l'Egypte, de la Libye, de la Syrie, et de l'Irak est d'avoir adopté l'idéologie socialiste lors de la phase de décolonisation. La Syrie, la Libye et l'Irak sont dans leur histoire récente des pays proches de l'Egypte. Au lieu d'adopter le socialisme arabe ces pays ont été des républiques socialistes versions *baassiste* (rejette le marxisme, anticolonial, antimatérialisme, unité du monde arabe et non unité du prolétariat). Sans l'intervention américaine il est vraisemblable que l'Irak serait toujours une dictature comme la Syrie. En Libye, le colonel Muammar al-Khaddafi prend le pouvoir en 1969 et se rapproche de l'URSS. Il cherche une voie entre le capitalisme et le collectivisme. A la fin des années quatre vingt, le régime doit faire face à l'opposition des mouvements islamistes et des Frères musulmans en particulier. Le régime adopte la *Shari'a* comme fondement du droit libyen, engage une politique de répression et distribue à partir de 1994 une partie des revenus du pétrole en commençant par les libyens les plus pauvres. Il s'agit comme dans l'Egypte voisine de préparer le passage de témoin à l'intérieur de la famille du chef du régime. En Egypte le pouvoir en place depuis 1981 interdit, aussi, les partis religieux, et le parti des Frères musulmans en particulier. Issu d'une forme de socialisme arabe, le Nassérisme, les élites égyptiennes cherchent à se protéger d'un Etat islamique qui les évincerait du pouvoir et leur imposerait des règles de vie qui ne correspondent pas à leurs valeurs. La Syrie est un pays où l'islam est éclaté. La dictature syrienne est en ce sens plutôt un reste de la guerre froide et du combat entre des régimes athées – socialistes et des régimes capitalistes. La Tunisie, enfin, propose un modèle laïque, socialiste au départ et plutôt libéral économiquement parlant aujourd'hui, mais qui a toujours utilisé la force pour écarter les menaces islamistes (attentat de la synagogue de Djerba en 2002). Il y a donc une certaine proximité entre ces régimes qui sont comme voués à l'adoption de régimes autoritaires ou islamistes selon les attentes du peuple et/ou des élites politiques.

Pour être complet il faudrait expliquer la situation politique des pays d'Asie du sud (Malaisie, Brunei), du monde Indien (Bangladesh et Pakistan) et les pays d'Afrique Noire (Soudan, Somalie, Djibouti, Niger, et Nigeria). Le Niger a institué la *Shari'a* le 4 mai 2000. Certains Etats du Nigeria l'ont fait en 2000 (Fourchard 2007), le Soudan est un Etat islamiste. L'Islam du peuple est plutôt radical, car ces régimes ont été mis en œuvre à la suite d'élections plus ou moins libres. Dans ces pays la démocratie peut conduire à des Etats quasi-islamistes. Brunei est une monarchie possédant une économie de rente qui assoit son pouvoir sur la trilogie « islam, identité malaise et monarchie ». En Malaisie le parti islamiste, *Islam Se Malaysia*, a obtenu 27 élus sur 193. La pression islamiste est plutôt faible, même si elle existe. L'équilibre axiologique malais est en ce sens proche de celui de l'Indonésie. Au Bangladesh la montée du fondamentalisme islamiste (trois partis islamistes participent au gouvernement de coalition du président Shahbuddin Ahmed en 2001) entraîne une tension entre le peuple séduit par l'islam orthodoxe et le centre. Cela place le Bangladesh plutôt dans une situation proche de celle de l'Algérie.

4 Conclusion

Cet article a montré qu'il était difficile de trouver une sorte de constance universelle pour expliquer la transition démocratique.

Alors que l'existence d'une économie de rente explique assez bien sur des bases économiques l'absence de démocratie dans le groupe des pays musulmans l'affiliation à une certaine forme d'islam est apparue comme une bonne explication axiologique de la faiblesse des libertés politiques dans cet échantillon de pays. On peut ainsi dire qu'il est probable qu'un pays qui a un Etat rentier et une population musulmane ne respectera pas les libertés politiques. Ces deux variables explicatives renforcent des raisons plus conjoncturelles comme l'intérêt des occidentaux pour des régimes politiques qui leur sont moins défavorables que des régimes islamiques orthodoxes, le conflit israélo-palestinien qui est devenu une obsession pour le monde arabe et un moyen pour les élites politiques de ce monde de détourner l'attention de leur population des vrais problèmes et/ou la légitimité des grands leaders de la décolonisation.

Outre les causes de la quasi-absence de transition démocratique dans les pays de l'aire musulmane cet article a aussi permis de mettre l'accent sur l'importance des élites politiques et de l'équilibre axiologique d'un pays pour rendre compte de la transition vers la démocratie. Une explication par la seule rationalité instrumentale est insuffisante. Cela signifie qu'il n'est pas juste de soutenir que seules les élites politiques de ces pays sont responsables du non respect des libertés politiques. Cela dépend des situations. Les élites peuvent agir en faveur de la démocratie ou non. Leurs choix ne sont pas seulement motivés par la défense de leurs intérêts économiques. Ils le sont aussi par leur conviction. Cela permet, notamment, de sortir de l'idée que les élites politiques cherchent le sous-développement de leur pays afin d'éviter la formation d'une classe moyenne éduquée soucieuse de liberté d'expression et de liberté morale et politique (Hillman (2007, p.259, citant l'article de Welzman 2005). Les élites politiques ont leur propre conviction, mais elles sont aussi contraintes par les attentes de la périphérie. Il y a dans certains cas une co-responsabilité.

Les riches et les pauvres, les éduqués et les non éduqués peuvent très bien, malgré une inégalité de revenu et de pouvoir, partager les mêmes valeurs. C'est ce qui fait une communauté de croyance et explique que malgré ses tentatives de fragmenter les populations des pays occupés le colonisateur a rarement réussi à fédérer suffisamment d'individus pour maintenir son pouvoir dans les territoires conquis par la force. La force pure (violence physique) n'a qu'un temps. Elle peut soumettre une population, mais pas la gouverner (Jouvenel 1972). C'est, pour cette raison, que la question de la souveraineté est décisive. Les hommes ne font allégeances qu'à un chef légitime, autrement dit à un chef qui se soumet au même principe suprême que la population. Un régime autoritaire peut, pour cette raison, s'installer durablement.

Contrairement à ce qu'une analyse trop rapide pourrait laisser croire il n'est pas certain que les régimes autoritaires soient plus instables que les régimes démocratiques. La formation de dynastie politique, comme l'Europe a eu ses dynasties royales, n'est pas à exclure dans des pays comme la Libye ou l'Egypte. Elle correspond à une adéquation entre les valeurs du peuple et de ses dirigeants. L'instabilité ne tient pas, alors au régime politique (démocratie, oligarchie, monarchie, etc.), mais à l'accord axiologique entre les élites et l'ensemble des citoyens d'une nation. La démocratie par la

contrainte (*democracy by fiat*) est, pour cette raison, vouée à l'instabilité et à l'inefficacité, c'est-à-dire à l'impossibilité de choisir la liberté politique, car pour se maintenir elle va devoir acheter son pouvoir aux groupes qui composent la nation. Il n'est pas, dans ces conditions, possible d'imposer la démocratie par la force et la théorie des dominos paraît irréaliste. La position énoncée par le Président de la République française au sommet de *Sea Island* en juin 2004 selon laquelle il fallait respecter les processus locaux d'ouverture politique était certes moins volontariste que la position américaine, mais plus réaliste. Elle faisait de la religion un obstacle à la transition démocratique et décrivait à cette occasion une partie de la réalité politique de ces pays.

Bibliographie :

- Acemoglu D. and Robinson J.A. (2006), *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*, Cambridge University Press, 540 pages
- Alesina A. and Rodrik D. (1994), "Distributive Politics and Economic Growth", *Quarterly Journal of Economics*, 109, pp.465 – 490.
- Anderson L. (1987), "The State in the Middle East and North Africa", *Comparative Politics* 20, October.
- Ardant G. (1972), *Histoire de l'impôt, Les grandes études historiques*, Fayard, 2 tomes.
- Aoun S. (2007), L'islam entre tradition et modernité, entretiens avec Jean-Frédéric Lègaré-Tremblay, Québec, éditions VARIA
- Barro R. and Gordon D.B. (1983), « Rules, Discretion, and Reputation in a Model of Monetary Policy », *Journal of Monetary Economics*, 12, pp.101 – 121.
- Barro R.J. (1997, 2000), *Les facteurs de la croissance économique. Une analyse transversale par pays*, Economica, traduction française de *Determinants of Economic Growth. Cross-Country Empirical Study*, The MIT Press's edition Cambridge, Massachusetts
- Beaulieu I. (2006), "Etat rentier, Gouvernance et développement : le cas de la Malaysia", *Working Paper*, O6 – O3, www.ccg.umontreal.ca/workingpaper
- Benneni-Chraïbi Mounia (1994), *Soumis et rebelles; les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Editions.
- Borooah V.K. and Paldam M. (2007), "Why is the world short of democracy? A cross-country analysis of barriers to representative government", *European Journal of Political Economy*, vol.23, issue 3, September, pp.582 – 604.
- Bouba Nouhou A. (2005), *Islam et politique au Nigéria. Genèse et évolution de la chari'a*, Paris, Karthala.
- Boubrik R. (1998), « Pouvoir et hommes de religion en Mauritanie », *Politique Africaine*, n°69, mars.
- Brunetti A. (1997), "Political Variables in Cross-Country Growth Analysis", *Journal of Economic Survey*, 11, pp.163 – 190.
- Clague C., Keefer P., Knack S. and Olson M. (1996), "Property and Contract Rights in Autocracies & Democracies", *Journal of Economic Growth*, 1, pp.243 – 276.
- Carré O. (1983), "Le combat pour Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel", *Revue Française de science politique*, vol.33, n°4, pp.680 – 705.
- Champaud J. (1992), Avant Propos, Le Sahel et la démocratie, *Politique Africaine*, n°47 octobre, Le Mali : la transition.
- Corbin H. (1964), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard.
- Corm G. (2007), *Histoire du Moyen-Orient. De l'antiquité à nos jours*, La découverte, Inédit.
- Coulson N.J. (1995), *histoire du droit islamique*, Presses Universitaires de France, traduction française de *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, 1964.
- Davis N.J. and Robinson R.V. (2007), "The Egalitarian Face of Islamic Orthodoxy: Support for Islamic law and Economic Justice in Seven Muslim-Majority Nations", in Moaddel M. (ed.), *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*, palgrave, Macmillan.
- Diez-Nicolas J. (2007), "Value Systems of Elites and Publics in the Mediterranean: Convergence or Divergence", in Moaddel M. (ed.), *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*, palgrave, Macmillan.
- Facchini F. (2005), « De la transition vers le développement », *Reflets et perspectives de la vie économique*, n°44, 2005/3, pp.61 -76.
- Fay C. (1995), « La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 137, XXXV – 1, pp.19-53.
- Feillard A. et Madnier R. (2006), *La fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Paris-Bangkok, Les Indes Savantes – Institut de Recherche sur l'Asie contemporaine.

- Feng Y. (2003), *Democracy, Governance, and Economic Performance. Theory and Evidence*. The MIT Press, Cambridge.
- Fourchard L. (2007), « Violences et Ordre politique au Nigeria », *Politiques Africaine*, Le Nigeria sous Obasanjo. Violences et démocratie, n°106, juin, pp.5 – 27.
- Garrison C.B. and Lee F-Y. (1992), « Taxation, Aggregate Activity and Economic Growth: Further Cross-Country Evidence on Some Supply-Side Hypotheses », *Economic Inquiry*, vol.30, pp.172 -176.
- Hamès C. (1994), « Le rôle de l'islam dans la société mauritanienne contemporaine », *Politique Africaine*, n°55 octobre 1994, trimestriel, La Mauritanie : un tournant démocratique ?
- Hirshman A.O. (1965), « Obstacles to Development: A Classification and a Quasi-Vanishing Act », *Economic Development and Cultural Change*, vol.13, n°4, part 1, jul. pp.385 – 393.
- Huntington S. (1984), « Will More Countries Become Democratic? », *Political Science Quarterly*, 99, (2), pp.193 – 218.
- Huntington S.P. (1991), *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Inglehart R. (1977), *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton University Press.
- Inglehart R. (1993), *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*, Paris, Economica, (coll. Politique compare).
- Inglehart R. (2005), « The Worldviews of Islamic Publics in Global Perspective », forthcoming in Mansoor Moaddel (ed. *Worldviews of Islamic Publics*, New York: Palgrave disponible sur le net www.worldvaluessurvey.org
- Jouvenel de B. (1972), *Du Pouvoir*, coll. Pluriel, Paris, Hachette.
- Lacoste Y. (2007), *Atlas géopolitique*, Paris, Larousse.
- Lê Châu (1992), « Politiques économiques et crise durant les 30 années d'indépendance », *Politique Africaine*, n°47, octobre, Trimestriel, Le Mali : La Transition.
- Lewis B. (2005), *L'islam*, Paris, Gallimard. Lewis B. (1993), *Islam et démocratie*, première publication en français dans « Notes de la Fondation Saint-Simon, juin 1993, traduction de l'anglais par Rose Saint-James, repris dans Lewis B. (2005), *L'islam*, Paris, Gallimard.
- Libecap (1989)
- Lipset S.M. (1994), « Some Social Requisites of Democracy Revisited », *American Sociological Review*, 59, February, pp.1- 22.
- Khadduri M. (1946), « Human Rights in Islam », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol.243? Essential human rights, (jan.), pp.77 6 81.
- Mahdavi H. (1970), « The Patterns and problems of economic development in rentier states: The Case of Iran », dans M.A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East*, Londres, Oxford University Press.
- Moaddel M. (2007), « The Saudi Public Speaks : Religion, Gender, and Politics », in Moaddel M. (ed.), *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*, palgrave, Macmillan.
- Moatassime A. (1982), « Islam et développement », *Revue Tiers Monde*, t. XXIII, n°92, Octobre-Décembre, pp.719 – 735.
- Olson M. (1982), *The Rise and Decline of Nations : Economic Growth, Stagflation and Social Rigidities*, New Haven: Yale University Press.
- Olson M. (1993), « Dictatorship, Democracy and Development », *American Political Science Review*, 87, pp.567 – 576.
- Padovano F. and Galli E. (2001), « Tax Rates and Economic Growth in the OECD Countries (1950 – 1990) », *Economic Inquiry*, vol.39, n°1, January, pp.44 – 57.
- Paldam M. (2007, 2008), « An Essay on the Muslim Gap. Religiosity and the political system », texte disponible sur la page personnel de l'auteur, à paraître dans Ferrero M., Wintrobe R. (eds.) *The Political Economy of Theocracy* (2008).
- Persson T. and Tabellini G. (1994), « Is Inequality Harmful for Growth », *The American Economic Review*, 84, pp. 600 – 621.
- Pérouse de Montclos M-A. (2001), « Nigeria et Soudan : y a-t-il une vie après la « sharia » ? », *Etudes* 11, Tome 395, pp.443 – 454.
- PNUD (2002), *United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2002*.
- Przeworski A. and al. (2000), *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World*, Cambridge University Press.

Platteau J-P. (2007), Religion, Politics, and Development : Lessons from Europe and the lands of Islam, 1st Workshop of the European Network on the Economics of Religion (ENER) in Granada, Spain, 16 -17 November 2007, texte à paraître dans le JIBO en 2008.

Riker and Weimer (1993)

Ragab I.A. (1980), « Islam and development », *World development*, volume 8, Issues 7-8, July-August, pp.513 – 521.

Rodinson M. (1966/1973, pp.14-16) *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce, Pantheon Books, New York.

Rose R. (1998), « Where are Post-communist Countries Going? », *Journal of Democracy*, 8, (3): pp.92 – 108.

Ross R. (2001), « Does Oil Hinder Democracy ? », *World Politics*, April, pp.325 – 361.

Schweisguth E. (1997), «Le post-matérialisme revisité : R. Inglehart persiste et signe», *Revue Française de Science Politique*, vol.47, numéro 5, pp.653 – 659.

Smith B. (2004), «Oil Wealth and Regime Survival in the Developing World, 1960 -1999», *American Journal of Political Science*, vol.28, n°2, pp.231 – 246.

Soliman S. (2004), *Argent de l'Etat et politique. La sortie difficile de l'Etat rentier en Egypte sous Moubarak*, Thèse pour le doctorat, Université de Lausanne.

Soulié G.J.L. et Champenois L. (1977), « La politique extérieure de l'Arabie Saoudite », *Politique étrangère*, 6, numéro avril. Le plus ancien réseau de relation entre l'Arabie Saoudite et l'Afrique noire est le pèlerinage à la Mecque.

Stark R. (2005, 2007), *Le triomphe de la raison. Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Presses de la renaissance, traduit de l'américain, (2005), The Random House Publishing Group, New York.

Tabellini G. (2005), « The Role of the State in economic Development », *Kyklos*, vol.58, n°2, pp.283 – 303.

Voigt S. (2005), « Islam and the institutions of a Free Society », *The Independent Review*, v. X, n.1, Summer, pp.59 – 82.

Weitzman M.L. (1993), « Capitalism and Democracy : A Summing Up of the Arguments" in Market and Democracy: Participation, Accountability, and Efficiency, ed. Samuel Bowles, Hubert Gintis and Bo Gastafsson, pp.306 – 315, New York: Cambridge University Press, cite par Feng (2003).

Welzman Y. (2005), *Corruption, poverty, and political exclusion*, Paper presented at the 14th Silvaplana Workshop on Political Economy, Silvaplana, Switzerland.

Yavari d'Hellencourt N. (2005), «Islam et démocratie : de la nécessité d'une contextualisation», *Cemoti*, n°27 – La question démocratique et les sociétés musulmanes. Le militaire, l'entrepreneur et le paysan, <http://cemoti.revues.org/document656.html>

Youssef T.M. (2004), « Development, Growth and Policy Reform in the Middle East and North Africa since 1950 », *Journal of Economic Perspectives*, vol.18, number 3, summer, pp.91 – 115.

ⁱ http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=351&ana_page=333&year=2007

ⁱⁱ Il y a Etat rentier si au moins 70% de la valeur des exportations du pays sur son PIB vient de la vente de pétrole, de gaz et/ou de minéraux, si l'importation d'énergie est négative, si le pétrole et le gaz ont été découverts au plus tard en 1960 et si l'industrie et les services représentent une faible part du PIB (Ross 2001, pp.329 – 332). Ross étend, cependant, la notion d'Etat rentier aux pays qui reçoivent d'importants bénéfices des transferts de revenus des migrants, des aides internationales et/ou des contrats qui n'engagent aucunement une stratégie industrielle ou entrepreneuriale.

ⁱⁱⁱ Rapport du Sénat, *Le Yémen : L'Arabie Heureuse*, <http://www.senat.fr/ga/ga35/ga35.html>

^{iv} <http://www.un.org/special-rep/ohrls/ldc/list.htm>

^v Pour une analyse factuelle de ce conflit voir le rapport d'*Amnesty International* de Mai 2000, Soudan, le coût humain du pétrole.

^{vi} Le coefficient de Gini mesure l'inégalité des revenus dans un pays : leur chiffre 0 représente une égalité parfaite (tous les revenus sont identiques) et le chiffre 1 une inégalité totale (une seule personne reçoit tout le revenu et les autres rien. Parmi les pays les plus inégalitaires dans le monde se trouvent huit pays africains.

^{vii} L'Eglise, au contraire, apparaît comme une petite secte, au sein d'un puissant empire doté d'une forte organisation. Elle n'a pas besoin de s'occuper du terrestre et peut se concentrer sur le spirituel. Elle peut clamer le « Rendez à César ce qui appartient à César, car mon royaume n'est pas de ce

monde » et inventer le principe de subsidiarité qui dissocie le droit canon des autres droits et notamment du droit des marchands.

^{viii}). Il serait outrancier d'affirmer que toutes les maximes légales attribuées au prophète sont apocryphes, comme le laisse pourtant entendre Schacht (Coulson 1995, p.63), mais il est possible qu'une bonne partie d'entre elles le soit et servent à régler des problèmes concrets, comme d'ailleurs une partie des versets du Coran.

Coulson (1995, pp.14-16) prend différents exemples, l'abolition de la coutume préislamique de l'adoption (S. XXXIII, verset 37), ou la sanction de quatre-vingt coups de fouet en cas d'adultère seraient liées à des événements arrivés dans la vie du prophète.

^{ix} En 657, vingt ans après la mort de Mohammed, le cousin et l'époux de la fille du prophète Ali soumet sa légitimité à la tête du califat. Cette décision est l'origine des deux grands courants de l'islam : la tradition chiite et la tradition sunnite, sachant qu'à l'intérieur de chaque courant existe des sous-groupes. La tradition *chiite* naît lorsqu'un groupe de musulman a jugé que le prophète avait légué son pouvoir à Ali et à sa descendance. Les chiites sont, plutôt, favorables à une monarchie héréditaire et attendent le retour du dernier imam de la descendance d'Ali. Il possède un clergé (Mollahs) qui a le rôle d'intercesseurs entre Dieu et les hommes. Le chiisme n'est cependant pas unifié. Il y a les zaydites au Yémen, les imâmites en Iran, en Irak et au Liban et ismaéliens en Inde. Ils préparent plutôt ces pays à avoir un régime théocratique. Le chiisme accepte l'infaillibilité des Imams qui sont détenteurs de la gnose, de la sagesse et du savoir (Aoun 2007, p.36). Les chiites sont majoritaires en Iran et possèdent des groupes dans différents pays musulmans (89% de la population en Iran, 19% en Afghanistan, 5% au Tadjikistan, 16% dans les Emirats Arabes Unis, 30% au Koweït, 10% à Oman, 60 à 65% au Yémen, Irak, donnée *World Fact Book* 2007). Les Druzes, une minorité issue du chiisme, sont implantés dans la montagne libanaise et en Syrie. Les alaouites (10% de la population en Syrie présence aussi en Turquie) sont aussi une minorité issue du chiisme. L'orthodoxie chiite explique très bien l'avènement de la *théo-démocratie* en Iran.

La tradition sunnite naît aussi du conflit de succession. Elle estime simplement que le Calife doit être issu de la tribu du Prophète Mahommed et non de sa descendance. Il doit guider la communauté en respectant le droit islamique et les principes de justice. Les sunnites sont très légalistes. Ils ont tenté sous la domination turque de limiter la diversité de l'islam sans succès. Selon le *World Fact Book* (cia.gov année 2007) le pourcentage des sunnites dans les pays suivants est de 100% en Algérie, Egypte, Libye, Maroc, Mauritanie, et Tunisie. Le Machrek et la péninsule arabique n'ont aucune unité religieuse. La tradition sunnite n'est pas non plus unifiée. Le wahhabisme en Arabie Saoudite est un courant fort et différent du sunnisme turc. Le wahhabisme est né au XVIII^e siècle et se donnait pour objectif de faire respecter la loi primitive de l'islam dans sa pureté. Il sera à l'origine d'un Etat qui s'étendra jusqu'à la ville de *Kerbala* en Irak et qui sera en conflit permanent avec les autorités Turcs. L'absence de clergé dans la tradition sunnite rend un gouvernement ecclésial impossible. Une des conséquences de l'absence de clergé et d'une autorité centrale en islam est l'anarchie des *fatwas* c'est-à-dire des avis juridiques prononcés par les interprètes de la *Sharia*. Personne n'a le monopole de l'interprétation de la pensée. L'islam peut-être piétiste lorsqu'elle se réfère à la période mecquoise de la vie du prophète ou politique et conquérante si elle prend pour modèle la période médinoise (Aoun 2007, p.33). Cette distinction traverse la religion islamique et l'ouvre à la variété. Elle explique aussi pourquoi les intellectuels musulmans vont chercher à définir un consensus (*Sunna*) et à fermer l'effort d'interprétation de la parole de Dieu révélée au Prophète.

^x Fourchard L. (2007).