

REVUE EUROPÉENNE DES SCIENCES SOCIALES

XXVI, 1988, N° 82

S O M M A I R E

| | |
|---|-----|
| G. BERTHOUD : L'économie dans la société | 5 |
| S. LATOUCHE : Le progrès comme signification fondatrice de l'économie | 19 |
| J.-C. PERROT : L'économie politique en France | 45 |
| M. CARTIER : La naissance de la pensée économique chinoise | 57 |
| A. M. FUSCO : Science économique et idéologie | 67 |
| P. BRIDEL : Quelques réflexions sur l'idée de « main invisible » | 79 |
| M. GUILLAUME : Les limites de l'utilitarisme | 99 |
| M. KILANI : Islam et économie de la dépense | 109 |
| PH. DE VILLÉ : Marché et concurrence | 121 |
| PH. VAN PARIJS : Les sciences sociales comme économie générale | 131 |
| A. CAILLÉ : Le rationalisme individualiste .. | 143 |
| H. BROCHIER : Anthropologie freudienne et « science des choix » | 157 |
| R. PASSET : L'approche microéconomique .. | 167 |
| A. J. HAESLER : Du procès de circulation .. | 177 |
| G. MADJARIAN : La propriété | 215 |
| R. CHOPARD : La monnaie | 227 |
| G. BERTHOUD : Le corps humain comme marchandise | 247 |

ISLAM ET ÉCONOMIE DE LA DÉPENSE
UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE

Il y a toujours de la difficulté chez les penseurs à situer l'Islam en tant qu'entité historique contradictoire. Dès qu'il s'agit de cette religion et de l'espace civilisationnel qu'elle recouvre, on est invariablement renvoyé à des discours monolithiques et dominés par la « pensée logocentrique ». Des discours qui restent dans une large mesure extérieurs aux groupes sociaux et à leurs témoignages vivants. Dans cet ensemble nous rencontrons pour l'essentiel les expressions suivantes : le savoir orientaliste, constitué dès la fin du XVIII^e siècle, et centré sur l'analyse et le commentaire des textes classiques et de la tradition savante ; le discours philosophico-théologique traditionnel, exégèse du Coran et des formes canoniques de l'Islam ; les discours apologétiques à la gloire du passé de l'Islam et enfin les idéologies partisans contemporaines qui font de l'Islam un enjeu de pouvoir.

Quand il est question des rapports entre Islam et économie, le problème est encore plus délicat. D'une façon générale, la littérature consacrée au sujet ne prend pas en compte l'articulation de l'économique et de la dimension culturelle du champ social. Quand elle existe, la réflexion sur l'économique se situe d'emblée au niveau d'un débat portant sur les grands principes éthiques, juridiques et rationnels qui régissent l'Islam et le corps de ses traditions. Ce qui manque dans ces approches, ce sont les contenus de la religion vécue, les modes d'être individuels, locaux et populaires, les pratiques sociales collectives, les rituels et formes d'expression symboliques, les imaginaires sociaux. Bref, ce qui caractérise ces études, c'est une attention portée plus sur l'Islam officiel, la culture savante que sur l'Islam observé, la culture populaire.

Ainsi par exemple, lorsqu'il s'agit de discuter des rapports entre l'Islam et la modernité, trois positions différentes — mais qui participent toutes de la même démarche, à savoir : préférence pour les formes écrites et les grands principes — s'imposent dans le débat. La première position considère qu'il y a une incompatibilité radicale entre l'Islam et la science (la rationalité, la modernité, le capitalisme). C'est la thèse avancée par E. Renan au XIX^e siècle et reprise par d'autres penseurs, arabes et musulmans y compris. La deuxième soutient au contraire que le Coran et l'Islam contiennent en germe

individuelle (*al ijthad*), aussi bien sur le plan intellectuel et moral que sur le plan matériel ; l'importance de l'épargne et du bon usage des biens ; la valeur du travail et enfin la pratique de la mesure.

Bien que la pensée économique dans l'Islam se soit développée pour l'essentiel sous l'inspiration de la philosophie pratique helléniste et d'une de ses subdivisions, l'économique, que la littérature islamique a rendu par le terme d'« administration de l'Etat ou de la maison », on y trouve réuni tous les principes de morale et de conduite relevés plus haut. Le contenu de l'ensemble de la littérature islamique relative à l'économique, s'étend principalement sur les modes d'acquisition, de conservation et d'usage de la fortune, en rapport avec une conduite « conforme aux bonnes mœurs et à la sagesse » et à la recherche du « maintien de la façon d'être ». Ghazali, un des grands philosophes de la pensée islamique qu'il a d'ailleurs grandement contribué à ossifier vers le XI^e siècle, exprime bien cette éthique de la mesure et du juste milieu. Il propose comme idéal un moyen terme entre l'enrichissement total et la complète dévotion. Il conseille « de concilier la confiance en Dieu avec une activité raisonnable, ni trop avide, ni trop distraite »⁶.

Pour revenir à la perspective de l'économie générale de l'Islam, il me paraît nécessaire, à la différence de ce qui se passe chez Bataille, de l'insérer dans des pratiques sociales et historiques concrètes. En effet, il ne me semble pas que cette dualité entre les deux pôles de l'excès d'une part, et de l'ascèse intra-mondaine orientée vers l'extérieur de l'autre, ne soit que le moment inaugurateur d'une nouvelle tradition qui aurait définitivement triomphé avec l'Islam, force de discipline et de conquête. Elle est au contraire constitutive du champ économique, social et culturel dans lequel se déploie historiquement cette religion. Elle est à l'origine de pratiques sociales et culturelles contradictoires qui s'incarnent dans l'opposition entre d'un côté une religion scripturaire, une culture écrite savante, une éthique puritaine liées à l'Etat central et aux villes et de l'autre une religion superstitieuse, une culture populaire orale, une économie de la dépense liées aux campagnes et aux tribus.

Toute l'histoire passée et actuelle du monde arabo-musulman peut être lue sous l'angle d'une opposition entre *Grande Tradition* et *Tradition Populaire*⁷, l'Islam constituant dans ce contexte le véritable enjeu, car c'est de lui que dépend l'intégration des différentes forces divergentes et c'est lui qui fonde idéologiquement l'articulation entre l'Etat et les communautés de base (tribus et villages), la communauté des croyants (*al Umma*) et les croyants éparpillés, l'empire et les régions qui le composent.

⁶ M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (1967 : 124).

⁷ J'emprunte ces deux expressions à l'anthropologue britannique E. Gellner, qui a bien saisi et analysé cette double dimension au sein de l'Islam (voir, par exemple, 1981). M. Arkoun, à sa manière, fait également de cette distinction un des axes directeurs de son analyse de l'Islam en tant que complexe social, culturel et économique (voir 1980, 1982, 1984).

Dans ce jeu de balancier entre sédentaires et nomades, cités et campagnes, pouvoir central et collectivités autonomes, clercs urbains et saints populaires, l'Islam fournit l'idiome qui assure à la fois la permanence contradictoire de la structure, comme le renversement provisoire des positions à son intérieur. L'alternance du pouvoir politique et des rapports de forces s'organise en effet autour de l'Islam. L'imposition de la légitimité politique par le haut, comme sa contestations par le bas se font toujours au nom des valeurs morales fondamentales de l'Islam que sont la justice, l'égalité, la condamnation des excès, l'effort personnel et collectif. Pour contester l'ordre établi (accusé toujours de corruption et d'injustice), les masses populaires, les tribus, les périphéries, les délaissés reprennent à leur compte le credo de la Grande Tradition. L'appel à une foi « renouvelée et purifiée » permet de renverser les pouvoirs établis ou de réaliser l'unité (provisoire), en même temps qu'il explique l'extrême instabilité non pas des structures profondes des sociétés islamiques mais de leurs institutions politiques. On peut même dire que si cette formidable unicité dans la référence à l'Islam est possible, c'est parce qu'aucune pratique n'est encore parvenue à réduire la diversité des utilisations d'un corpus de textes et de traditions qui est loin d'avoir épuisé, après quinze siècles d'existence, ses ingrédients imaginaires.

La tension constitutive entre Grande Tradition et Tradition Populaire (deux styles qui coexistent, s'interpénètrent, s'opposent et parfois s'affrontent) explique qu'en terre d'Islam le revivalisme ou le réformisme représentent une force permanente. Réforme et continuité en Islam constituent la même chose. A travers la référence primordiale à l'Islam, en tant qu'institution imaginaire de la société, le passé se vit dans le présent et l'histoire s'organise comme une métaphore de réalités mythiques (le Coran comme forme et contenu indépassables, le passé grandiose de l'Islam, son universalisme, la justesse de sa cause, la rigueur de son code, etc.). L'événement contemporain se lit dans la structure idéologico-politique légitimatrice de l'Islam, de sorte que les mouvements de réformes apparaissent toujours en conformité aussi bien avec le passé qu'avec le présent.

Une lecture du présent de la société et de l'économie islamiques

La situation économique, politique, sociale et culturelle des pays arabo-musulmans, depuis quelques décennies, ne fait que réactualiser ce « vieux drame », pour utiliser l'expression de Gellner, sous-jacent à l'économie générale de l'Islam. Les récentes manifestations du revivalisme et de l'intégrisme religieux comme — il ne faut pas l'oublier — les idéologies nationalistes, les vellétés de laïcité et les idéologies du développement qui ont accompagné les indépendances, malgré les diversités qui les caractérisent, participent toutes, au même titre, de ce mouvement général de réformisme-continuité articulé autour de l'opposition Grande Tradition/Tradition Populaire.

Islam et modernisme : l'austérité raisonnée

Dans un premier temps, les mouvements indépendantistes et les idéologies du développement ont pris à leur compte le langage revivaliste et réformiste de l'Islam. Dans les années cinquante, l'Islam fut intégré dans l'Etat et dans la modernité. En Tunisie, par exemple, la défense de la religion elle-même a pris la forme du laïcisme. Contre le « charlatanisme » de certains docteurs de la foi ou chefs de confréries, contre le « fanatisme superstitieux » des masses populaires rendues responsables de la décadence et du recul de l'intelligence dans la région, l'Etat moderne et laïc a été présenté comme la seule alternative capable de redresser l'Islam et de lui redonner sa vigueur première de foi libératrice et rationnelle. Le progrès doit régénérer l'Islam authentique. En Algérie, l'Etat se veut islamique car les dirigeants identifient totalement les espérances portées par la Révolution socialiste et l'Islam : « La Révolution entre bien dans la perspective historique de l'Islam » proclame la Charte Nationale.

Les élites modernistes dans ces pays exercent un contrôle sur le discours islamique afin d'extirper les croyances superstitieuses (cultes des saints, pratiques thaumaturgiques...) et de concrétiser les expressions populaires débordantes (l'honneur, la *baraka*, l'attente messianique, les fêtes, l'ostentation...). Le discours islamique moderniste promeut les grandes valeurs abstraites de la nation, de l'Etat, du développement, de la laïcité et du progrès, et adopte les formes d'un discours « épuré, rationalisant et volontiers scientiste »⁸. L'idéologie du développement se fonde sur une réactivation de la morale islamique « primitive », celle d'une économie de l'effort, de la mesure, du travail productif, de l'épargne, de la sobriété, de la frugalité, bref de l'économie de « subsistance » des « origines ». Elle rouvre les portes du *jihād* (« l'effort pour promouvoir sur la terre les droits de Dieu ») dans le sens d'un « effort vers l'efficacité économique ». Les *fatwas* (consultations des docteurs de la foi) se multiplient pour promouvoir la morale officielle d'une éthique de la discipline et de la maîtrise de soi.

Cette éthique de l'« effort » ne s'adresse pas au seul usage privé de l'individu, mais déborde sur le champ social pour réglementer l'ensemble des relations sociales et les rapports des citoyens à l'Etat. Au nom de l'Islam, on condamne les excès pratiqués lors du jeûne du Ramadan. On stigmatise l'exacerbation des plaisirs des sens, le gaspillage des valeurs économiques comme l'absentéisme au travail pendant ce mois sacré, alors que les préceptes de l'Islam ont fait, au contraire, du jeûne un « exercice du corps et de l'âme », une école pour l'« éducation et la nourriture de l'esprit ». On condamne aussi les excès lors de la fête de commémoration du sacrifice d'Abraham, qui donne lieu chaque année à une hécatombe du cheptel du pays, pratique que l'on voudrait remplacer par une simple aumône. On

⁸ M. Arkoun (1982 : 126).

voit d'un mauvais œil les jeux et les offrandes aux saints, l'ostentation dans les célébrations de la circoncision et des mariages, l'ostentation sociale dans les pèlerinages à la Mecque qui tend de plus en plus à dominer ou à estomper la ferveur religieuse, etc.

L'Islam réformiste moderniste a fonctionné comme une stratégie d'intégration des valeurs de la société industrielle dans le cadre des politiques de développement mises en œuvre par les élites issues de l'indépendance. Il a fonctionné comme un frein aux manifestations exubérantes de la religion et de la culture populaires, considérées comme un obstacle sur cette voie. L'éthique rigoriste de l'Islam que l'Etat officiel met en avant est étroitement liée aux exigences d'une économie d'accumulation primitive et de démarrage industriel dans laquelle toute forme de dépense non productive constitue un gaspillage. L'Etat moderne n'a de cesse de proclamer que « l'Islam condamne toute forme de gaspillage » et que celui-ci est « préjudiciable à l'intérêt des ménages et de l'Etat »⁹.

L'Islam et la réaction intégriste : le puritanisme radical

Aujourd'hui, ce sont les délaissés de la modernité qui voient dans la religion un modèle régénérateur de la société. Les masses populaires, déçues dans leurs espoirs égalitaires ou de promotion sociale qu'elles ont investis à un certain moment dans le nationalisme laïc arabe, se tournent vers l'Islam qui leur paraît le meilleur instrument pour défendre leurs intérêts. L'inégalité dans la participation au développement social et économique et à ses profits tant matériels que symboliques, le spectacle des corruptions et abus des classes dirigeantes et de leur compromission avec l'étranger « moderniste », « impérialiste » et « matérialiste » provoquent dans la population une violente réaction de type « théologico-moralisateur », pour reprendre l'expression de Camilleri¹⁰. Celle-ci est dirigée contre les pouvoirs et les idéologies en place, accusés d'avoir perverti les âmes par des valeurs non-islamiques. Il est remarquable de noter de ce point de vue que tous les régimes arabes, quels qu'ils soient, sont visés, y compris ceux qui sont issus et se réclament d'une secte religieuse puritaine (comme le *wahabisme* en Arabie Saoudite) ou d'une descendance chérifienne (comme dans le cas de la monarchie marocaine).

L'effervescence islamiste oppose aujourd'hui la « morale austère » de l'Islam à l'immoralisme, au gaspillage et à l'injustice des sociétés produites par ces régimes. Les islamistes se démarquent aussi bien du musulman puritain traditionnel (accusé d'hypocrisie), du musulman ordinaire moyen (accusé de laïcité et de démission), du mystique soufi (accusé d'ésotérisme et de fuite dans l'extra-mondain) que de l'Islam populaire. Ce dernier est particulièrement fustigé pour

⁹ Tiré du quotidien algérien *al-Moujahid*, cité in Benkheira, 1986.

¹⁰ Voir C. Camilleri, 1983.

ses excès, son exubérance, son immoralisme, son ignorance, sa rudesse et son paganisme.

Toutefois, la religiosité populaire représente un double enjeu pour les islamistes. En même temps qu'elle est identifiée à un « exemple négatif de religiosité » qu'il faut redresser par un retour à la foi et à la pratiques authentiques, elle constitue le fondement de l'identité du peuple au nom duquel des islamistes, comme toutes les autres factions d'ailleurs, revendiquent la nouvelle légitimité d'une société islamique¹¹. La religiosité populaire, dans son état présent, représente à leurs yeux le témoignage vivant de la décadence qui a frappé les pays d'Islam et dont la responsabilité majeure incombe aux dirigeants actuels et à leurs efforts modernistes.

En réaction à la société actuelle qu'ils abhorrent, les islamistes mettent en place des structures parallèles dans lesquelles peuvent se déployer leurs pratiques à l'abri de la corruption générale. Ils se protègent des perversions ambiantes en organisant, en circuit fermé, leurs mariages, leurs fêtes, leurs rites, leurs réseaux d'enseignement et de solidarité, etc. selon une rigueur toute puritaine. Cette ébauche de contre-société débouche rapidement sur un volontarisme missionnaire. L'Islam, selon eux, ne peut pas rester indifférent à l'état de déliquescence de la société, il doit redevenir effort de discipline et de maîtrise de soi et effort de reconquête de la société.

En tant que « système total qui appréhende tous les aspects de la vie » selon la définition qu'en donne el-Banna, réformateur religieux égyptien du début du siècle¹², l'Islam est d'abord rigueur et conformité de la vie quotidienne avec la lettre des préceptes et règles contenues dans le Coran et la Sunna. Les islamistes portent donc leur action sur une régénération des habitudes de la vie quotidienne. Leur critique de la quotidienneté est totale. Elle touche aussi bien les manières de se nourrir, de se vêtir, de se comporter, d'occuper ses loisirs, que de pratiquer son métier, de prodiguer un enseignement ou d'éduquer ses enfants. Les islamistes prohibent le dévoilement du corps et de la femme. Ils stigmatisent l'usage du tabac et de l'alcool, les jeux de hasard, la mixité dans les écoles et les bureaux, les loisirs télévisuels, la danse et la chanson. Ils condamnent le culte des saints, les processions populaires et les dépenses ostentatoires.

La société moderne dans son ensemble est identifiée à une nouvelle *Jahiliyya*, à une période obscure qui a perverti la morale originelle de l'Islam. Les intégristes prônent en conséquence une mobilisation contre l'Occident capitaliste, qui a souillé le monde par l'argent, et contre l'Occident socialiste, qui a étouffé l'homme sous la bureaucratie, et un retour au modèle communautaire originel.

Leur mystique de la communauté est à la mesure des processus d'atomisation des individus et de la multiplication des liens d'iden-

¹¹ Voir sur cette question l'analyse de Z. Dhaouadi (1982).

¹² Cité in Z. Dhaouadi (1982 : 165).

tification dans la ville, tout comme leur utopie de la *'Umma* (l'ensemble de la communauté des croyants) est à la mesure de la division et des dissensions internes qui déchirent la « nation » arabe et les pays de l'Islam. L'islamisme est obnubilé par l'idée de l'unité de la *'Umma*, incapable qu'il est de penser ou même d'enregistrer parallèlement la formidable diversité sociologique, ethnique, linguistique, culturelle et économique qui caractérise le monde musulman. Son aveuglement sur l'hétérogénéité du réel le conduit vers des formes d'imposition de la Grande Tradition, revue et corrigée dans une perspective autoritaire et monolithique.

La réaction islamiste a aujourd'hui le vent en poupe car de larges parties des masses populaires elles-mêmes adhèrent à cette nouvelle légitimité qui prend en charge leur ressentiment contre la faillite des élites, contre l'Occident dont ils pensent être les victimes et contre leur propre passé d'ignorance et de superstition, que des générations de clercs urbains n'ont cessé de stigmatiser. La Grande Tradition scripturaire et puritaine devient pour de larges secteurs de la population la nouvelle Tradition Populaire. Elle définit leur nouvelle identité, exprime leur dignité internationale retrouvée et leur fierté d'être enfin redevenus des acteurs de l'histoire.

Cette nouvelle situation n'épuise pas cependant, loin s'en faut, l'Islam rural traditionnel qui a aujourd'hui essaimé dans les villes et est devenu le lieu de manifestation de nouvelles solidarités et de nouvelles pratiques qui ne trouvent pas leur place dans la société industrielle urbaine. L'Islam populaire remplit actuellement pour certaines couches sociales une fonction de redistribution des richesses, de solidarité et de soutien économique, de thérapies pour les désordres d'ordre psychiatrique et représente un lieu de sociabilité communautaire, de manifestation de prestige et d'expérience mystique. La dynamique d'un tel Islam populaire a pour résultat de redoubler la mobilisation des intégristes qui essayent soit de récupérer le mouvement en le réorientant dans leur propre perspective, soit de le contester sur le plan de la doctrine religieuse savante, soit encore de le combattre de façon parfois violente.

L'islamisme tire aussi sa vigueur et sa légitimité d'une autre conjonction de facteurs sociaux et culturels. Il est aujourd'hui pour l'essentiel la traduction des revendications convergentes de plusieurs catégories de la population. Tout d'abord, celles d'une couche de jeunes, issus généralement des classes populaires et ayant bénéficié d'une formation professionnelle et technique assez poussée, mais dont les aspirations à la direction administrative et à la responsabilité politique du pays ne sont pas satisfaites et dont le statut de classe moyenne « non aboutie » force à une contestation du régime au nom d'une conception puriste de l'Islam et du mythe d'une technologie détachée des valeurs sociales et culturelles de la civilisation industrielle qui leur a donné naissance.

Mais c'est la catégorie des *bazaris* (artisans, petits réparateurs, commerçants, détaillants et autres intermédiaires¹³) qui est à la pointe de la contestation islamiste car son éthique (longues heures de travail, utilisation intensive de la main-d'œuvre familiale, nette division sexuelle du travail, intégration totale du temps du travail et du temps des loisirs, attachement à un enseignement et à une culture théologique traditionnelles) s'est trouvé heurtée par les changements opérés dans l'idéologie développementaliste des élites, lesquelles par nécessité ont été obligés d'ouvrir la voie à une ère de consommation et de dépense après une phase d'austérité et d'ardeur au travail. Face aux idéologies de la consommation (dépense ostentatoire, gaspillage, corruption), de l'émancipation (de la femme, de la société et des loisirs), et de l'ouverture vers l'extérieur (tourisme de masse, envahissement des valeurs de la société permissive de consommation), la classe moyenne traditionnelle des *bazaris* défend aujourd'hui, mais sur une base religieuse, les valeurs d'austérité auxquelles adhéraient également les élites technocratiques dans la première période d'industrialisation.

*
**

En conclusion, j'aimerais insister sur le fait qu'il manquera à ces pages la prétention d'apporter des réponses à des questions aussi complexes — et controversées — que le rapport de l'Islam à l'économie en général et à l'éthique économique moderne en particulier, de l'Islam au pouvoir et à l'État, de l'Islam aux diverses expressions de la culture populaire et à celles de la culture savante. A peine ai-je voulu introduire un appel à une réflexion sur ces questions qui intègre dans son propos l'observation et l'analyse des pratiques sociales effectives des différents groupes sociaux qui composent les sociétés islamiques, qui adopte une perspective élargie appréhendant les objets sociaux et culturels dans leur globalité et leur interdépendance et qui, enfin, reste attentive au régime de l'histoire et à sa totalité contradictoire.

*Institut d'anthropologie et de sociologie
Université de Lausanne*

¹³ Voir P. Von Sivers (1981), qui recourt à ce terme pour caractériser les couches moyennes traditionnelles dont il fait les représentants d'une éthique particulièrement puritaine.

RÉFÉRENCES

- Arkoun, M., 1980. *Islam*, in *Encyclopedia Universalis*, supplément 1. Organum, pp. 816-819.
- 1982. *Islam et développement dans le maghreb indépendant*, « Arabica », t. XXIX, fasc. 2 : 113-142.
- 1984. *Comment étudier la pensée islamique ?*, in *Pour une critique de la raison islamique*, Paris : Maisonneuve & Larose, pp. 7-40.
- Austruy, J., 1960. *Vocation de l'Islam*, « Cahiers de l'I.S.E.A. » (série V, 2), n° 160 : 151-212.
- Bataille, G., 1967. *La part maudite*, Paris, Minuit.
- Benkheira, M.H., 1986. *Jouir du rite : remarques sur l'Islam populaire dans l'Algérie indépendante*, « Peuples méditerranéens », n° 34 : 37-47.
- Camilleri, C., 1983. *Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb*, « Peuples méditerranéens », n° 24 : 127-152.
- Castoriadis, C., 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- Dhaouadi, Z., 1982. *Islamismes et politique en Tunisie*, « Peuples méditerranéens », n° 21 : 153-169.
- Gellner, E., 1981. *The Distinctiveness of the Muslim State*, in E. Gellner et J.-C. Vatin (éds), *Islam et politique au Maghreb*. Paris : Ed. du CNRS, pp. 163-175.
- Rodinson, M., 1966. *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil.
- Sivers, P. von, 1981. *Work, Leisure and Religion*, in E. Gellner et J.-C. Vatin, *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Ed. du CNRS, pp. 355-370.
- Weber, M., 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.