

PAUVRETÉ, RELIGION ET IDENTITÉ NATIONALE

LES VOIES MAROCAINE ET INDIENNE VERS
LA DÉMOCRATIE

ÉDITÉ PAR

MOHAMMED ZAKARIA ABOUDDAHAB
HELMUT REIFELD



PAUVRETÉ, RELIGION ET IDENTITÉ NATIONALE
LES VOIES MAROCAINE ET INDIENNE VERS LA DÉMOCRATIE

PAUVRETÉ, RELIGION ET IDENTITÉ NATIONALE

LES VOIES MAROCAINE ET INDIENNE VERS
LA DÉMOCRATIE

ÉDITÉ PAR

MOHAMMED ZAKARIA ABOUDDAHAB
HELMUT REIFELD



جامعة محمد الخامس - الرباط
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية

Université Mohammed V – Rabat
Faculté des Sciences juridiques,
économiques et sociales



Konrad
Adenauer
Stiftung

*Publié par
Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.*

*© 2016, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Bureau du Maroc.
Tous droits réservés.*

*Toute reproduction intégrale ou partielle ainsi que la diffusion électronique
de cet ouvrage sont interdites sans la permission formelle de l'éditeur.*

*Avis de non-responsabilité : l'ouvrage est réalisé comme support
pédagogique. En aucun cas il n'est destiné à un usage commercial.*

*Les opinions exprimées dans les articles de cette publication n'engagent
que leurs auteurs respectifs et ne représentent pas nécessairement le
point de vue de la Konrad-Adenauer-Stiftung.*

*Editing et mise en pages : Babel com, Rabat, Maroc
Impression : Lawne, Rabat, Maroc*

*Dépôt légal : 2016 MO 3796
ISBN : 978-9954-9610-6-3*

Edition 2016

SOMMAIRE

- 7** | INTRODUCTION
QUEL EST L'INTÉRÊT DE L'INDE POUR LE MAROC?
Helmut Reifeld
- 15** | DEMOCRATIC VISION OF A NEW REPUBLIC : *INDIA, 1950*
Rajeev Bhargava
- 49** | REHABILITATING SECULARISM
Rajeev Bhargava
- 81** | IS EUROPEAN SECULARISM SECULAR ENOUGH?
Rajeev Bhargava
- 109** | LES RELATIONS MAROC-INDE : L'IMPULSION D'UNE
NOUVELLE DYNAMIQUE DE COOPÉRATION
Mohammed Zakaria Abouddahab
- 125** | PROPOSITIONS POUR SÉCULARISER LA SOCIÉTÉ ET
NORMALISER L'ISLAM AU MAROC
Lahcen Oulhaj
- 155** | CHANGEMENTS CONSTITUTIONNELS ET LIBERTÉ DE
CONSCIENCE AU MAROC
Mohammed Madani
- 167** | LA DIVERSITÉ CULTURELLE AU MAROC :
LES DIFFÉRENTES FACETTES DE L'AMAZIGHITÉ
Hassan Aourid
- 179** | LISTE DES AUTEURS

Introduction

Quel est l'intérêt de l'Inde pour le Maroc ?

Helmut Reifeld

Le rôle de l'Inde dans la politique internationale devient chaque année toujours plus important, car depuis déjà des décennies quasiment tous les grands problèmes de sécurité, d'environnement et d'économie de notre époque ne peuvent être résolus uniquement par les puissances de la Guerre froide. En particulier, les puissances mondiales comme la Chine et l'Inde, mais aussi le G20 ainsi qu'un nombre sans cesse croissant d'autres pays qui ont rejoint le groupe des « pays émergents », voient leur importance politique et économique augmenter de manière constante. Leurs voix respectives pèsent de plus en plus, et leur participation sur la scène internationale est sollicitée. Le Maroc a également trouvé sa place parmi ce groupe de pays émergents.

Aujourd'hui, notre système global est non seulement confronté à des problèmes de plus en plus complexes mais aussi à de nouveaux défis « asymétriques ». Il exige également des connaissances toujours plus vastes les uns des autres, plus d'échanges et de communication, tout comme la volonté de la part de tous les pays d'assumer leur part de responsabilité. La bonne volonté continuelle est donc nécessaire en ce qui concerne les dialogues et les échanges mutuels. La mission de la Fondation Konrad Adenauer est d'y apporter sa contribution non seulement stabilisatrice mais aussi novatrice. Les textes proposés dans cet ouvrage reflètent cette tentative d'initier un dialogue concernant les normes et les valeurs politiques entre l'Inde et le Maroc.

À première vue, il y a peu de choses directement comparables entre le Maroc et l'Inde. Au niveau de la superficie, l'Inde est environ sept fois plus grande que le Maroc et compte même

37 fois plus d'habitants. En outre, l'Inde n'est homogène ni d'un point de vue ethnique ni d'un point de vue religieux, elle est la patrie de nombreuses religions et d'une multitude de manifestations religieuses – rien que pour l'hindouisme. L'Inde est la patrie de 180 millions de musulmans – plus nombreux qu'en Afrique du Nord. En outre, la compréhension de l'appartenance nationale en Inde repose fortement sur la compréhension de ce qui constitue la culture commune. Or, cette culture est constituée – selon la Constitution – de 22 langues différentes, avec environ 20 écritures différentes.

Rien que ces exemples montrent que le regard sur l'autre – personne ou objet – ne doit pas seulement se concentrer sur les différences et les points communs. Afin de mieux se comprendre mutuellement, il est préférable d'analyser les particularités de chacun de façon successive. Et, sur le plan politique en Inde, on peut juger depuis longtemps la démocratie, la laïcité et la diversité du pays – les axes de la pensée politique de Rajeev Bhargava, un des philosophes politiques d'Inde les plus connus à l'échelle mondiale – comme particulières et caractéristiques.

DÉMOCRATIE

L'Union indienne constitue, avec plus de 1,25 milliard d'habitants, la démocratie la plus peuplée du monde. Il y a régulièrement des élections, une compétition des partis politiques et des « principes directeurs » ancrés dans le droit constitutionnel, quasiment des droits fondamentaux, mais qui, par contre, ne sont pas exigibles judiciairement. D'un point de vue sociopolitique, l'Inde n'a vraisemblablement jamais été si pauvre que dans les premières années de la république, et la pauvreté est, jusqu'à aujourd'hui, omniprésente. Cependant, malgré l'hétérogénéité ethnique, religieuse et linguistique et des réticences profondément enracinées entre les groupes de castes, on a réussi en Inde, depuis l'indépendance (15 août 1947), à construire de façon continue un système démocratique et stable. Dans le fond, la démocratie et la pauvreté de masse sont depuis toujours génératrices de tensions vives mais fructueuses. Selon Rajeev Bhargavas, en Inde, c'est justement la population pauvre et les

minorités qui constituent l'épine dorsale de la démocratie, qui se sont battues pour elle et qui sont toujours allées voter¹.

Depuis l'entrée en vigueur de la Constitution en janvier 1950, après une période d'élaboration de trois ans, actant ainsi la fondation de l'Inde en tant que démocratie parlementaire et union d'États, cette démocratie a montré encore et toujours qu'elle est capable d'élaborer des réformes par ses propres moyens. En décembre 1950 eurent lieu les premières élections. Elles virent la nette victoire du Parti du Congrès sous la direction de Jawaharlal Nehru qui fut élu, de cette façon, premier Premier ministre de l'Inde. Le pays est dirigé par un président qui doit symboliser, en tant que chef de l'État, l'union et la diversité de la Nation indienne. Parmi les treize présidents qui se sont succédé depuis 1950 jusqu'à aujourd'hui, neuf étaient hindous, trois musulmans et un membre des sikhs.

Conformément au préambule de la Constitution de 1950, l'Inde est une « république socialiste, laïque et démocratique ». La démocratie, la diversité sociale et la laïcité sont les axes les plus importants qui ont marqué, depuis des décennies, la pensée politique en Inde et de l'Inde. En outre, cette Constitution contient déjà le droit général de vote et un catalogue des droits de l'homme qui garantit l'égalité devant la loi et interdit toute discrimination fondée sur la religion, la caste et le sexe. Depuis – même si de temps à autre avec un immense effort militaire lié à la sécurité – des élections démocratiques se tiennent régulièrement. Après la soi-disant « Emergency » de 1975 à 1977, quand Indira Gandhi essaya pendant presque deux ans de gouverner avec des lois d'urgence, elle ne fut pas réélue lors des élections suivantes. Et pour la première fois, en la personne de Morarji Desai, ce n'est pas un membre du Congrès qui devint Premier ministre.

Après maintenant bientôt soixante-dix ans d'indépendance, il s'est développé en Inde un système démocratique stable dont la séparation des pouvoirs et le fédéralisme constituent les piliers. Malgré d'innombrables problèmes, par exemple en ce qui concerne l'offre de services publics comme l'éducation, la santé

et la sécurité, des sondages révèlent un large consensus de la population vis-à-vis de la démocratie et de ses institutions.

Jusqu'à présent peu d'acteurs remettent fondamentalement en cause la démocratie en Inde. Ces succès de la démocratie se basent avant tout sur l'inclusion des minorités et des groupes défavorisés, par exemple grâce à la création de nouveaux États pour des groupes linguistiques, les Personal Laws (lois relatives au statut personnel), les sièges réservés aux groupes de castes et de tribus inférieures ou l'institution d'un quota de 33 % pour les femmes dans l'administration autonome locale. Toutes les tentatives – de la part de groupes maoïstes violents ou hindou-nationalistes – n'ont pas réussi jusqu'à présent à chambouler la démocratie indienne.

SÉCULARISME

Au vu de la diversité des langues, des écritures, des religions et des formes de vie en commun, il n'y a rien d'étonnant à ce que les personnalités fondatrices de l'Inde indépendante considéraient déjà indispensable d'ancrer des structures laïques non seulement au niveau de la Constitution mais de les consolider aussi dans la vie quotidienne. Pour cela, le modèle n'était pas les différentes traditions d'Europe pour lesquelles la laïcité signifiait traditionnellement la marginalisation ou le contrôle de la religion dans la vie politique. Il ne s'agissait pas d'une séparation stricte de l'Église et de l'État (comme en France) ou même d'un athéisme d'en haut (comme dans l'ancien bloc de l'Est). Il ne s'agissait pas non plus du lien territorial de *cujus regio, ejus religio* du traité de Westphalie qui, en fin de compte, signifiait une instrumentalisation de la religion et amenait même au prélèvement d'un impôt ecclésiastique par l'État.

Il s'agissait plutôt de considérer la diversité religieuse et culturelle, vécue depuis des siècles, comme point fort et facteur d'intégration pour l'ensemble du pays, même dans le futur. Alors que l'Inde a été colonisée pendant des siècles, notamment par la Grande-Bretagne (où la reine est aussi le

chef de l'Église anglicane), la pensée laïque a été développée en premier lieu par les Indiens eux-mêmes. Aussi, concernant l'Inde indépendante, la laïcité pouvait devenir un avantage et une chance dans la mesure où elle n'est pas perçue comme un instrument de marginalisation, mais comme un élément de l'identité nationale². D'un point de vue historique, les religions nouvelles se sont toujours bien intégrées dans le sous-continent indien. L'hindouisme même contient plusieurs types de religion et reflète cette diversité en lui-même. Il est même question de comprendre le mot hindouisme plutôt comme un terme collectif désignant différentes « religions ». Ainsi, les « hindouistes » constituaient environ 60 % de la population avant la partition du pays en 1947, ils sont 82 % aujourd'hui. En outre, il y avait surtout des musulmans et des chrétiens ainsi que des sikhs, des parsis et des juifs. Alors que cette diversité était et est encore souvent loin d'être vécue dans la vie quotidienne de façon pacifique, on a réussi encore et toujours à distinguer l'État et la religion, afin de vivre dans le même respect de toutes et tous.

En marge de cette description positive, un regard critique s'impose. Dans la réalité, il se produit encore et toujours des actes de violence à cause d'une prédominance institutionnalisée et fondée sur la religion. La laïcité n'a jamais fait complètement l'unanimité. L'idéologie de « l'hindutva », avec son but de « l'hindouisation » de la Nation indienne, servait à certains partis et mouvances, encore et toujours, de justification pour une marginalisation, non seulement avec les moyens de l'État de droit mais aussi à travers la discrimination, l'oppression et la violence, surtout envers les musulmans et les chrétiens. Sur le plan juridique, cela se fait, d'une part, à travers des « lois anti-conversion » ambivalentes qui ne prennent aucunement en considération le droit fondamental de la liberté de conscience, d'autre part, à travers des lois organiques unilatérales pour les articles 15 à 17 qui exigeaient, à l'origine, l'abolition de « l'intouchabilité », mais qui ont été souvent détournées. Le système extrêmement complexe des différences de caste, qui refuse aux « hors-castes », les « intouchables » qui s'appellent eux-mêmes « dalits », la participation politique, porte en lui, profondément, de l'injustice jusqu'à aujourd'hui. Cela ne peut ni n'être ripoliné par la démocratie, ni équilibré par la laïcité ou masqué par la diversité, en soi sympathique³.

PLURALITÉ ET DIVERSITÉ

Beaucoup d'observateurs du développement international se demandent pourquoi les Indiens ont beaucoup plus de facilités à gérer les conditions de la globalisation que les Européens par exemple. L'économiste Amartya Sen, originaire de Santiniketan dans l'État indien du Bengale occidental et prix Nobel d'économie en 1998, a examiné cette question de manière très approfondie. Grâce à ses analyses concernant les structures de la pauvreté en Inde, il a développé une théorie de l'interdépendance entre liberté économique, chances sociales et liberté politique, voire démocratique. Il a regroupé nombre d'exemples qui montrent l'aisance avec laquelle les Indiens gèrent depuis longtemps le phénomène de la diversité, et ce non seulement du point de vue politique, social et économique, mais encore culturel et religieux. Il décrit comme « une miniaturisation de l'Homme » le fait de croire que l'on peut attribuer à celui-ci une seule identité spécifique. Particulièrement en Inde, il va toujours de soi d'accorder à chacun une multitude de différentes appartenances culturelles, rôles sociaux et choix politiques, voire rationnels. Ceci pourrait déjà être prouvé dans les védas, serait transmis par les Mogholes et, même sous le pouvoir britannique, ne serait pas décliné. Il n'a jamais existé une seule identité, mais toujours une « pluralité d'identités⁴ ». Pour cette raison, chaque conception de l'identité indienne ne pourrait être comprise et cohérente sur le plan interne qu'en tant que concept authentiquement pluraliste.

Dans ce contexte, Sen fait référence aux traditions du débat public en tant que base pour la stabilité démocratique. Ce serait une erreur de prendre la démocratie uniquement pour une idée et une pratique occidentales. Probablement, il y aurait des traditions de discuter publiquement les objectifs politiques et les libertés individuelles partout dans le monde, mais certainement en Inde. Sen montre à quel point la pensée politique et la conscience démocratique sont ancrées dans la population indienne. En conséquence, le nombre de ceux qui croient pouvoir obtenir un monde globalisé sans un cadre politique adéquat et celui des socio-utopistes qui croient ne pouvoir construire un ordre social juste et équitable qu'à

partir d'en bas, sont relativement peu élevés. En revanche, les nombreuses mouvances politiques qui s'engagent pour l'ancrage politique de leurs objectifs à travers des campagnes publiques, des discussions rationnelles et un engagement social – par exemple dans le domaine de l'environnement et notamment en Inde – sont très fortes. Cette véritable conscience et l'intérêt authentique pour la liberté politique constitueraient non seulement l'objectif global du développement économique, mais encore le moyen le plus efficace pour obtenir celle-ci. Même en période d'autorités sévères, on aurait conservé en Inde – et pas seulement parmi l'élite intellectuelle – le besoin de batailler au sujet de la liberté et de la justice de manière courageuse et en public⁵.

Comme un exemple pendant le pouvoir des Mogholes, Sen fait référence au grand Moghol Jalâluddin Muhammad Akbar (règne de 1556 à 1605). Ce dernier invitait régulièrement des représentants de toutes les religions à sa cour à Agra pour un dialogue interreligieux qui, cependant, n'était pas public. Ce faisant, il n'accordait pas seulement la plus grande attention à l'indication précise des différentes positions concernant les questions respectives, mais aussi à l'attitude respectueuse pendant le débat. Grâce à sa double estime aussi bien pour une neutralité religieuse que pour le débat rationnel, le musulman Akbar aurait transmis et renforcé une double tradition indienne : la tolérance envers la diversité religieuse, tout en témoignant un respect profond pour la religiosité de toute personne⁶.

PERSPECTIVES

Les articles rassemblés ici éclairent, en premier lieu, l'importance en Inde et au Maroc de la pensée politique et philosophique qui, pendant les trois dernières décennies aux États-Unis et en Europe, a déjà éveillé beaucoup d'attention et a été très appréciée. Cela fait longtemps que la théorie concernant la coopération internationale n'est plus formulée en premier lieu en Europe. Aucun autre ancien « pays en voie de développement » n'y a contribué plus que l'Inde. Un des représentants les plus connus du côté indien est le directeur

du Centre d'étude des sociétés en développement (CSDS) à New Delhi, le Professeur Rajeev Bhargava. Les trois textes qu'il a mis à disposition pour cette publication, ce dont nous devons le remercier au plus haut point, reflètent ses principales préoccupations : donner des réponses « indiennes » aux problèmes du monde concernant le développement, la coopération pacifique et le respect mutuel de la dignité de chacun. Dans ce contexte, Rajeev Bhargava a donné plusieurs conférences devant le Conseil Économique, Social et Environnemental à l'Université Mohammed V à Rabat, à l'Université Al Akhawayn à Ifrane et à la Maison de l'Élu à Marrakech.

Il faut remercier également les quatre auteurs, Mohammed Zakaria Abouddahab, Lahcen Oulhaj, Mohammed Madani et Hassan Aourid, qui ont abordé, dans la perspective marocaine, des questions similaires et ont contribué à leur donner des réponses « marocaines ». Le désir commun reste la poursuite du dialogue et la participation grandissante à celui-ci.

NOTES

- 1 | *Ainsi parlait Rajeev Bhargava le 7 mars 2016 à la Maison de l'Élu à Marrakech. Un bon aperçu du développement politique de l'Inde est donné par Christian Wagner: Das politische System Indiens. Eine Einführung, 2. Aufl. Wiesbaden 2016. [Wagner, Christian, le Système politique de l'Inde : une introduction, 2^e éd. Wiesbaden, Allemagne, 2016, seulement en allemand.]*
- 2 | *Lire à ce propos : Amartya Sen, Identity and Violence. The Illusion of Destiny, New York/London 2006. Voir également dans ce livre: Rajeev Bhargava, p. 36-41, p. 49-79, Lahcen Oulhaj, p. 125-153.*
- 3 | *Ainsi parlait Rajeev Bhargava le 4 mars 2016 à la Faculté de Sciences juridiques, économiques et sociales, Université Mohammed V de Rabat.*
- 4 | *Amartya Sen, The Argumentative Indian, Writings on Indian Culture, History and Identity, Penguin, London 2005, p. 356 et passim.*
- 5 | *Cf. surtout ibid. p. 12-16, 120, 135, 203 et passim.*
- 6 | *Cf. ibid., p. 16-25, 39ff et 287ff.*

Democratic Vision of a New Republic India, 1950*

Rajeev Bhargava

We live in a world of radical plurality: differences abound, contestation is rampant, every perspective appears to have a unique taker, and a deep-rooted scepticism exists about unified narratives. In this context, it is almost blasphemous to speak of the democratic vision of a new republic, but I venture to speak of a single vision on the assumption that despite the absence of a unified collective subject, a loose, disjointed, even partly incoherent vision of India, potentially the object of an overlapping consensus among its most active members, did emerge briefly in 1950.

Here, I try to rearticulate that vision. I argue that:

1. Democracy came to India as nationalism and therefore, arguments for nationalism were coterminous with arguments for democracy.
2. The character of this democracy, in one significant sense, just *had* to be liberal not only because of its commitment to civil liberties but also because of its vision of equality and social justice.

The predominantly cultural character of nationalism in India and its traditional proclivity for recognizing the importance of collectivities forced the makers of the constitution to move beyond individualist liberalism, in order to wrestle with the tension between constitutive attachments and personal liberty,

* This paper was presented at a conference on "Democracy and Transformation: India Fifty Years after Independence", held in Delhi in November 1997. It was subsequently published as "Democratic Vision of a New Republic: India, 1950", in Francine R. Frankel, Zoya Hasan, Rajeev Bhargava, and Balveer Arora (eds), *Transforming India: Social and Political Dynamics of Democracy*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, p. 26–59. Reprinted here with kind permission of the author.

between group disadvantage and personal merits, and all these factors shaped the character of the emergent secular–democratic state of India.

In presenting this view, I believe I challenge the accepted wisdom of much current history and social science. In particular,¹ question the view that has considerable currency in intellectual circles today, that is, that the crisis of liberal institutions stems directly from the opposition it faced at its birth.²

This view claims that liberalism came to India along with the British ruling elite, rubbed off on to the skin of Indian imitators who came into contact with it, but was shed soon after because it remained only skin deep. This version of the story of liberalism in India is stunningly simplistic. The constitution did not emerge miraculously out of calm deliberations around a table but from the political struggles of an elite eager to give India a new social order. My rather simple objection then is that this view fails to see the link between the constitution and the continuous intellectual and political labour for over a century. I begin the essay by providing an argument sustaining this objection. After that, I more fully delineate the vision of a democratic India that animated the framers of the constitution. This was a vision marked by a commitment to universal franchise, to rights of linguistic and religious minorities, and to a variant of secularism shaped by sensitivity to such group-specific rights.

WAS THE VISION LIBERAL–DEMOCRATIC?

There is an undeniable crisis of liberal democracy in India today. It appears that the institutions associated with liberal democracy are worn out and frayed at the edges. Given the western origins of liberal democracy and its unmistakable distance from traditional Indian culture, and because liberal-democratic institutions appear so totally to lack legitimacy in contemporary India, it is tempting to believe that whatever else it might be, Indian democracy never was and never can be liberal. However, this view is not convincing. On the contrary, the current crisis of liberal democracy is due in large part to its own success. The

introduction of civil liberties gave voice to the mute, and the stage for action was set by the democratic process for those hitherto debarred from the public domain. They entered it with new modes of speech and action to which the initiators of liberal democracy were unaccustomed, and in numbers that greatly exceeded the tiny upper crust that led the national movement. It is no doubt true that those empowered by institutions of liberal democracy do not come from a cultural background with an obviously liberal or democratic character. However, it would be a mistake to conclude from this that this newly empowered class is wholly maladjusted to these institutions. Considerable evidence exists of its successful adaptation to these western institutions (and of these institutions to these groups!). More importantly, tempting as it is, one should not succumb to the implausible idea that liberal democracy was forced out very quickly from the minds of the major political actors of the movement for Indian independence.

Yet, something approaching this view has been elegantly advocated by Sunil Khilnani in his book, *The Idea of India*. For him, Indian liberalism was crippled from its beginning: stamped by utilitarianism, and squeezed into a culture that had little room for the individual.³ Khilnani claims that "The idea of natural right, essential to modern liberalisms, was only faintly articulated and failed to find a niche in nationalist thought".⁴

In India, "Liberty was understood not as an individual right but as a nation's collective right to self-determination".⁵ The discourse of rights was disengaged from its individual moorings and attached quite naturally to groups, particularly to religious communities in a society fashioned for centuries by a collectivist mentality. With its emphasis on separate individuals moved by internal requirements of personal autonomy and tied to others by choice rather than circumstance, liberalism was bound to fail in this culture. And it did. The final nail in the coffin was hammered in by the very political agent that liberalism had nurtured in its initial encounter with India, the Indian National Congress (INC). Gandhi's strategy of turning the Congress into a mass movement made a commitment to liberal and democratic institutions look shallow and irrelevant. "By the 1930s and 40s,

Congress nationalism was divided between opinions that had little interest in liberal democracy".⁶ Not surprisingly, political representation was granted only to ascriptively defined groups, that is, those with immutable interests.

Khilnani's is an attractive portrayal of the intellectual and political history of modern India, not least because it brings order to a crisscrossing, mind boggling, often mutually incompatible ideas of diverse origin and value. It does this by an explanation of charming simplicity and economy, by nicely reinforcing the view that the current crisis of liberal institutions can be traced all the way back to their origins. But is this not the cultural inadaptability thesis all over again? Does it not bolster the view that western ideas cannot really take root in a cultural environment seemingly hostile to them? Khilnani reconfirms the idea of India as a country whose individuality was throttled at the top by a small group of upwardly mobile men, lacking in self-confidence from years of powerlessness, and swept off their feet by the first great tide of modernity and who, without the effort required to change the course of history but with a great deal of good fortune, used the power which they found in their hands to impose on an unwilling populace a set of ideas from which the souls of the poor people naturally turned away.

This argument appeases our hunger for coherent narratives and fulfils the need for collective individuality instilled in us by romanticism. It also falls in line with a cultivated sympathy for the marginalized. Yet, it presents a very skewed picture. It is nourished by a lopsided view of liberalism, a biased view of the history of liberal democracy in India. Above all, it is guilty of reverse anachronism. It extrapolates features of contemporary India into the past, sees continuity in the wrong places, and projects our own concerns on to remote relatives whose world was markedly different from ours. Views that appear constrictive to us were liberating for our forefathers; they were not exactly the same views, anyway. Besides, this perspective fails to properly account for much that is crying out for explanation. Why did India adopt the constitution that it did? Why were fundamental rights accorded a central place within the constitution? Why adopt a constitution in the first place? Why the

scramble to protect the rights of individuals and only a grudging acceptance for group rights? And, in a deeply hierarchical society, why such scant opposition to universal franchise, to the ban on untouchability, and to formal gender equality?

Proponents of the argument that liberal democracy is alien to cultural and social norms in India can respond by claiming that they do possess a meaningful account of the birth of constitutional democracy in India. The constitution, which was "squarely in the best western tradition", this view believes, was given to the people of India by the political choice of an intellectual elite within a remarkably unrepresentative body.⁷ Moreover, it was established in "a fit of absentmindedness"; the elite had no idea of the political implications of their actions or of the consequences that lay in store once they had extended the franchise to the poor and the uneducated.⁸

I find this an extraordinary perspective on the making of the Indian constitution: chosen, but unwittingly, by a body that claimed to represent the real interests of everyone but was, in fact, wholly unrepresentative, in the best traditions of the West because it turned its back sharply on the homegrown traditions of the national movement. By what magic was this miracle performed? How could the very people who allegedly rejected liberal-democratic values adopt at the same time a constitution in the best traditions of western liberal democracy? How could some of the most outstanding figures of the century choose a basic structure for their society without a clue about its impact on that society or on its inherited traditions? This is not an easy question to answer and certainly not one to be dealt with in a few pages. But it is worthwhile to ask whether a response that appears attractive at first sight retains plausibility on closer examination.

THE LIBERAL STRAND IN INDIAN POLITICS

I believe that on careful inspection the argument is neither credible nor appealing. I believe it more plausible to argue that at least since Rammohun Roy, and well before the radical politicization of INC, a distinct liberal stream existed which

merged with and inherited a diffuse but persistent strain of something akin to a liberal view within local Indian traditions; and that western modernity could make a considerable impact on an aspiring middle strata of Indian society because it genuinely articulated and responded to their needs. There is more to utilitarianism than its strong collectivist trappings and therefore, even if liberalism came to India through utilitarianism, it washed up ideas that were neutral, to say the least, between the individual and the collective. Moreover, by installing the machinery of a modern state, British imperialism simultaneously opened up opportunities for resistance to it. Therefore, a classical political libertarianism with its emphasis on individual rights came to India as a structural feature of modern political life. Above all, democracy grew in India, as it did in many other places, under the guise of nationalism, and its commitment to political equality fitted in neatly with the egalitarian strands of liberalism as well as of utilitarianism. In the last instance, this meant that even outside the polity, liberal demands for equality of opportunity and for treating individual persons as equal were considerably strengthened. If all this is true, then it is a gross exaggeration to assert that constitutional democracy in India was established in a fit of absent-mindedness, that the discourse of rights was detached entirely from its classical individualist and political moorings, and that Indian nationalism had little interest in liberal democracy. These points need elaboration.

I begin with the claim that the transformation of nationalist demand into a mass movement ended the short phase of liberal politics in India. I do not wish to contest that the politics of mass movement is deeply at odds with the politics of institutionalized opposition. Undeniably, a great distance exists between a politics of resistance to the state – one that tries with popular mandate, if not direct pressure from below, to force rulers out of power – and a politics conducted within parameters of institutionalized opposition permitted by the state. Rather, my point is that the first kind of politics is as much a part of the liberal tradition as the second. Any plausible form of liberalism incorporates within it a right to actively resist illegitimate state power, a right that can hardly be exercised within normal political process. The form taken by this politics of resistance varies in different contexts. People guided by a strong liberal vision, keen to set up a liberal

state may have to adopt even violent methods to do so. How else does one explain the American War of Independence or even, perhaps, the French Revolution? The fact that in periods of transition, the American and the French adopted "revolutionary", non-institutional politics doesn't mean they rejected liberalism. Similarly, Gandhi's adoption of mass politics, a politics of "coercion and seduction", does not indicate that a liberal agenda had been abandoned, just as the revolutionary phase in France or America does not prove that liberalism had been jettisoned. The plain fact is that liberalism, while admitting the right to resistance to an illegitimate state, is not clear on the methods to be adopted for such resistance. These can vary from violent overthrow to passive resistance, and quite easily accommodate Gandhi's eclectic politics of satyagraha. At any rate, a distinction needs to be made between Gandhian methods of revolt against an oppressive regime and the substantive vision that impelled these methods. Gandhi's programme for the abolition of untouchability, of equality for women, of the extension of franchise to every person, and his deeply individualistic vision of faith and spirituality have much in common with any reasonable interpretation of a number of liberalisms.

My second point about the commitment to civil liberties flows directly from acceptable norms of dissent and the availability of political liberty within the confines of a liberal state. As early as the beginning of the nineteenth century, Rammohun Roy protested against a regulation curtailing the freedom of the press. He argued that a state that is responsive to the needs of individuals and ready for intervention on their behalf, makes available to them the means by which such needs are communicated and therefore, must permit unrestricted liberty of publication. The demand for a free press and opposition to its gagging persisted throughout British rule, particularly when the press was the principal instrument for the propagation and consolidation of India's nationalist ideology. Consider the fierce opposition to the infamous Rowlatt Act which gave the colonial state enormous emergency powers, similar to war-time controls. It is true that opposition to this act was not expressed in ways that were obviously liberal, but in its substantive content it was fundamentally liberal. An opposition to arbitrary detention is as classically liberal as you can get and yet, there is simply no one,

particular, liberal method of opposing it, anytime, anywhere in the world.

Similarly, the claim that liberalism arrived in India already gravely compromised because it was introduced by utilitarianism in its rampantly collectivist and paternalist mood is severely overstated. For a start, liberalism did not come to India only as a well-articulated philosophy through standard processes of ideological transmission such as education and the press. On the contrary, many of its core values originated simply as a consequence of practices and institutions set up by the rulers to directly serve British interests, rather than by deliberate design. Consider, for example, the introduction of the postal system or the railways and their dramatic impact on social mobility, or the system of education introduced for the convenience of the rulers, but of immense advantage to the ruled. Many local upper caste men may indeed have been transformed into efficient servants of the empire, but education also unwittingly created Indian nationals who eventually challenged both the empire as well as some oppressive tendencies within their own social order. Similarly, by introducing the Indian penal code, the imperial legal system established the doctrine of equality of all before law. By a curious dialectic, every practice which began as a functional requirement of the Raj contributed, at least partly, to its own undoing over time. Liberalism did not come to India only through the spoken or printed word, it was directly embedded in practices as a structural feature of institutions and technologies. Unsurprisingly, British rulers were unaware, or at least appear to have miscalculated the potential implications of their actions. Whether or not they had created the empire in a fit of absent-mindedness, it appears that they had certainly *consolidated* it in that mood!

Let me come to the real point. It is no particular flaw of the Indian elite that constitutional democracy was established in a fit of absentmindedness. Human agents anywhere in the world are unlikely to be clairvoyant about all the potential implications of their actions. It was to counter the myth of this Cartesian translucency, the presumption that agents always have a clear idea of what they are doing, that philosophers such as

Hegel introduced the concept of “the cunning of reason”. Much safer, I believe, is to presume that agents never grasp the full implications of their actions or fully know what they are doing. The Indian elite was unaware to the same degree as any set of reasonable agents would be. Indeed, they knew what they were doing to the extent possible; perhaps they had more than average grasp of what they were up to, even though they could not have been fully aware of all the potential implications of their actions.

My next point pertains to the characterization of utilitarianism and liberalism. An emphasis on the collectivist ingredient within utilitarianism should not ignore other components compatible with a rights-based version of liberalism. Likewise, the centrality of rights or autonomy within liberalism should not be interpreted in such a way that other key values within liberalism are overlooked. To be sure, the point about the strong collectivism of utilitarianism is not entirely mistaken; one of its glaring flaws is its failure to appreciate the true significance of the separateness of persons. Utilitarian calculation allows some individuals to subsidize, even at their own expense, the projects of other individuals; from the point of view of an impartial, benevolent observer, some individuals may count for nothing. This is deeply disturbing from an alternative standpoint of moral equality and fairness. Insofar as utilitarianism possesses this collectivist ingredient, it can only have strengthened the unjust anti-individualist biases of Indian tradition.

However, utilitarianism also contains strands neutral towards the individual and the collective, and may strengthen individualist tendencies against traditional, inegalitarian collectivism. Here, I wish to draw attention to three such features. First, its stress on happiness and well-being, and its repugnance for suffering. Second, its idea that in the utilitarian calculus every unit of happiness carries equal weight and therefore, a desire cannot be ignored merely on account of the current social rank of its holder or some obscure metaphysics. Finally, the right answer to a moral question is determined by measuring human happiness rather than by relying on a ramshackle tradition or a dubious spiritual leader.⁹ Utilitarianism may have generated

its own brand of authoritarian collectivism but it was also destined to upset the inegalitarian collectivism of several Indian customs. Indeed, by its emphasis on desire and happiness, on the avoidance of suffering, and by its implicit attack on social hierarchy, it was more than likely to nourish individualist ideas. To cut a long story short, if it is important to point out the link between utilitarianism and collectivism, it is equally necessary to register the precise form of collectivism encouraged by it. The "happiness of the greatest number" is galaxies apart from "the happiness of the smallest number", which was the hallmark of traditional collectivism. Indeed, the individualist implications of utilitarianism could hardly have failed to contribute to the development of ideas which eventually coalesced into a set of fundamental rights in the Indian constitution.

THE TENSION BETWEEN INDIVIDUAL AND COMMUNITY RIGHTS

Against the view that a rights-based liberalism was crippled in India from its beginnings, I have argued that for the Indian political elite, civil liberties mattered a great deal, and that these had to be construed individualistically, that is, essentially as features of individuals rather than of groups. True, little interest in the philosophical justification of these rights was evident, but in their practical engagement with an alien, oppressive state, political actors in India fully realized their importance. A practical knowledge that these rights belong to them qua individuals could not have escaped them, even though they did not articulate this knowledge in terms of an indigenous, grand theory. Perhaps, the language and culture of individual rights was not pervasive and did not go very deep. But it went as far and as deep as it possibly could at that time and for the fifty years or so before the adoption of the constitution, every single resolution, scheme, bill, national demand, or report mentioned it, not just in passing, but as a *non-negotiable value*. The section on fundamental rights in the Indian constitution, with a core of civil liberties, did not fall from the sky fully formed. It grew out of struggles with an oppressive, humiliating political regime. Despite attacks and instrumentalist attitudes towards it, the idea of fundamental rights remains potent even today. After all, the discourse of civil

rights hasn't exactly disappeared from India! The fact that it has not gone deeper requires explanation but recognition of this is a far cry from accepting the idea that it was knocked out in India before it even took its first faltering steps.

More importantly, liberalism must not be viewed only as a doctrine of individual rights; nor was it believed to be so by more articulate members of the constituent assembly. For example, take the views of Sardar K.M. Pannikar, who in the Sarojini Naidu Memorial Lecture (1961) argued that Indian liberalism was made up of two streams, each with "a fairly long history".¹⁰ For Pannikar, the founder of the first stream was Rammohun Roy, who "by emphasizing the right of women to freedom and the establishment of casteless society put the Hindu people on the road to liberal transformation and contributed to the growth of liberal thought in India".¹¹ The second stream comprised of figures like K.C. Sen and M.G. Ranade, but more importantly, Swami Vivekananda, who "introduced into orthodox Hinduism the spirit of social justice".¹² By disassociating institutions such as caste and prohibitions like widow remarriage from the Hindu religion and by espousing the view that the reform of such practices is a matter essentially of social justice, Vivekananda spurred a movement of reordering Hindu society infused with liberal principles. Pannikar also argues that Gandhiji's ascendancy within the Congress initiated a programme of political action based on the same ideas for which liberalism stood. The Congress not only advocated political liberalism but emphasized the "rights of the individuals and the value of essential freedoms, the rule of law, secularism in politics and faith in social justice".¹³ Two features stand out in this account as constitutive of liberalism: equality and social justice. Pannikar's vision of liberalism in general, and of Indian liberalism in particular, is far more in consonance with the core values of liberalism than the identification of it exclusively with individualistically construed rights.

A concern for liberal justice is nowhere more evident than in constitutional provisions for affirmative action programmes.¹⁴ To tackle the basic inequalities already existing in the Indian social structure, and to make the formal political empowerment of severely disadvantaged groups more effective, the introduction

of constitutionally protected preferential treatment of these groups was thought necessary. A mere right to vote and to equality of opportunity, it was widely recognized, is insufficient to ensure meaningful, effective social and political equality. Thus, apart from several general provisions to the right of equality, special constitutional measures were taken to protect and advance the interests of the scheduled castes and scheduled tribes. For example, Article 334 provides for reservations for seats in legislatures for these groups; similarly, under Article 335, the claims of scheduled castes and tribes are taken into consideration while making appointments to public services. Here, the makers of the constitution appealed not only to backward-looking principles justifying compensation to victims of past harm, but also to a forward-looking liberal principle that aims at future equality of opportunity. Indeed, it was precisely because past injustice continued to be a source of current injustice that programmes of affirmative action were believed to be necessary.

The claim that in India, "liberty was understood not as an individual right but as a nation's collective right to self-determination" is deeply problematic.¹⁵ To begin with, the two are not mutually exclusive. Some rights are irreducibly collective, such as the right to self-determination and the right to preserve a culture against potential threat from other cultural communities. Other rights are irreducibly individual: the right not to be subject to bodily harm, not to be detained arbitrarily, not to be prosecuted for expressing dissent against the state, or the more positive right to, say, gainful employment. Both kinds of rights can be granted, and though they may occasionally conflict, they coexist as well. Proponents of the view that individual rights had no place within Indian discourses may accept this but still argue that the ineffective presence of individual rights is explained by the fact that in Indian culture "the only place for the individual is in the form of a renouncer".¹⁶ But I doubt if this account is plausible, even for traditional Indian society, and it is certainly less so for urban, middle-class India in the post-Rammohun Roy world in which Indians tried somehow to combine or reconcile traditional collectivist and modern individualist strands. To assert that the issue was settled from the beginning

in favour of one is to fail to understand the complex world of these persons.

Indeed, the world view of intellectuals in the late nineteenth century was markedly different from the intellectual landscape of left-liberals after the Second World War. Attempts to reconcile individual and collective identities were not uncommon within liberal writing at the turn of the century and for roughly three decades thereafter. T.H. Green, Hobhouse, and John Dewey, to name three prominent liberals, recognized the importance of belonging to a cultural community with its memories, traditions, customs, and a shared way of thinking and feeling, a common language.¹⁷ Without devaluing individual liberty, such liberals recognized community rights with great philosophical ease. The intellectual environment that informed Indian thinking is imbued with liberalism of this hue, rather than the classical libertarianism of the eighteenth century, or by deontological liberalism of the second half of the twentieth century.

The question of group rights needs further scrutiny. The prospect of the break down of hierarchical communities, that is, emotional solidarities that are shot through with asymmetrical relations, provoked many responses. One such view point, known in India as "communalism", legitimizes a full-blooded conflictual relationship between communities that may view each other as equals, but are obsessively self-focussed and intent upon maximizing their own interests at the expense of the other. Distinct from hierarchical communitarianism and a communalism infused with a Hobbesian view of equality, is *individualist egalitarianism*, a view committed to equality among individuals and marked by a drive towards abstract universalism, and *communitarian egalitarianism* that forges a relationship of equal *respect* among communities. Two features distinguish the aforementioned views: one has to do with their attitude to difference; and the other, with their understanding of the source of this difference. In individualist egalitarianism, differences are due to individual choice or to a culturally-neutral, socially-generated circumstance that must be ignored or eliminated in order to achieve an egalitarian order. In communitarian egalitarianism, differences are a result of irreducibly diverse

cultural backgrounds and need to be properly recognized and affirmed rather than be jettisoned from the egalitarian framework.

The strategy of the individualist response is at best to treat difference as a disadvantage suffered by a group; the removal of disadvantages by working through and eventually dissolving groups into individuals is, therefore, a natural objective of state policy. From the perspective of the collectivist view point, this strategy fails to understand how groups sustain culture and why every cultural difference is not a disadvantage that must be shed; the eradication of every difference is impossible and undesirable. Instead, a reasonable parity between irreducibly different cultural communities is required. This does not mean that particular cultural communities never disappear or assimilate into other communities; however, it does mean that a culture-neutral, homogeneous society consisting only of radically self-directing individuals is an impossibility. Though both the individualist and the collectivist responses were in the making in the early twentieth century, post-war liberalism articulated and theorized the former at the expense of the latter.

It is important not to read the mind of the political elite in India with the interpretive grid of post-war liberalism which, to ward off hierarchical communitarianism and communalism, relies exclusively upon the resources of individualist egalitarianism. The Indian political elite may not have made a distinction between hierarchical and egalitarian communities; it frequently failed to keep the idea of communalism distinct from egalitarian communitarianism. But it is difficult to deny that the discourse of mutual respect between cultural communities was always within their reach.¹⁸ To counter the challenge of hierarchical communitarianism and communalism, they relied on and frequently wavered between individualist and non-individualist egalitarianism. The constituent assembly debates reflect this tension. The political elite in India, working with the resources of a ragbag liberalism, was sensitive to both individual and group rights, and wrestled with the tension between them within the context of a forever threatening antiliberal conception embedded in the then existing political practice. The constitution, too,

reflects, perhaps was even born out of, this turmoil, and uneasily tries to reconcile individual with group rights.

THE MAJORITY-MINORITY FRAMEWORK

Articles 29 and 30 of the constitution granted special rights to groups in order to protect their interests and, in particular, to enable them to establish and administer their own educational institutions. These group-specific rights were frequently viewed as the rights of minorities.

By the time the constitution came to be written, the language of majority-minority had taken a firm hold on the dominant political discourse. A special sub-committee on minorities was constituted and most of its members accepted the idea that permanent minorities needed special safeguards. So, by incorporating group rights, the framers of the Indian constitution accepted what might be called the *majority-minority framework*. Was this move on their part defensible? In this section, I argue that it was.¹⁹

There are two alternative ways of understanding the notions of majority and minority. One is from within the problematic of communitarianism and nationalism, and the other from the vantage point of a certain conception of democracy. The democratic notion of majority-minority rests on the rule of preference aggregation. No matter what its content or who its holder, every preference must be taken into account and placed on the same scale. Social status and economic position attached to preferences, the intensity of their expression, judgments about their worth, their impact and on whom are irrelevant. A majority and a minority emerges when such preferences are aggregated and counted. Notions of majority and minority within this framework are predicated on preference.²⁰ I shall call them preference-based majority and minority. The idea of preference appears to but does not depend on the notion of a self-defined independently of fundamental commitments, constitutive attachments, and communities. All it requires is that the self be treated as if, upon entering a common public space, it can leave behind commitments and attachments. This implies that the only feature relevant in public contexts is the capacity of the

self to choose among desires it happens to have. Because the preferences of people are never taken as immutable within this conception, the idea of a permanent majority or minority makes little sense.

It is in the nature of preference-based democratic institutions that the minority of today becomes the majority tomorrow. Popular elections constantly reconfigure majorities and minorities, yet, constitutional safeguards may still be required because the basic interests of an individual must not be impaired, even temporarily. At any rate, even in this preference-based model, majorities and minorities may become practically permanent if the outcome of democratic procedures repeatedly favours one kind of preference expressed by a set of individuals. Constitutional safeguards are necessitated by the need to check the injustice of such outcomes, to prevent pitfalls of an intolerable and congealed stability. Therefore, certain preferences are excluded from the arena of aggregation and decision making so that were they to congeal, they would not affect the position or value of other preferences. (For example, if majority preferences persistently express that meat eating be banned, and a minority equally persistently expresses preference in favour of eating meat, then any preference one way or another is excluded from decision making.) On the whole, all constitutions are attempts to prevent democracy from sliding into despotism by controlling the tyrannical elements of political majoritarianism.

The move from an aggregative to a constitutional model of democracy involves granting some guarantees to individuals. This diminishes insecurity among individuals who reason thus: suppose that it turns out that a set of given preferences held persistently by a small number of people is always opposed to or incompatible with those of held by larger numbers. Given further that in a democratic system governed entirely by preferences, policy making is unlikely to be shaped by minority preferences, it is reasonable and in the interest of all to inhibit this untrammelled majoritarianism by assuring all relevant individuals that policies exclusively meant for them be formulated by their own internal preferences and not by external ones.²¹ Hence, the necessity of individual rights.

To understand the second conception of majority–minority, imagine a set of individuals who define themselves and others not in terms of preference, that is, the desires people choose to have, but rather by the more or less permanent attributes that they happen to possess. These attributes are widely believed to constitute the very identity of individuals.²² Such individuals also see themselves as constituting a group around this feature. Assume two such groups with differing numerical strengths. A minority and majority exists then on the basis of such identity-constituting features. Let me call these *identity-dependent* majority and minority. In a large society where people do not share the same identity-constituting features, majorities and minorities exist more or less on a permanent basis. (For example, Tamils in Sri Lanka, the Quebecois in Canada, the many linguistic groups within India, and Muslims in Britain). Here, we can even speak of permanent majorities or minorities.

When such permanent identity-dependent majority and minorities enter the democratic arena, they bring along desires, possessed simply by virtue of the kind of people they are. I am not, of course, claiming that these desires are natural or immutable, only that because they are culturally inherited and collectively reinforced, they are relatively stable. In such contexts, the outcome of democratic procedures is likely to repeatedly favour not only the preferences of a set of individuals but the more or less permanent desires of a group. Moreover, these desires of the majority may be about the basic structure and organization of society, so that minorities within that society may live as permanent aliens, in perpetual insecurity. When this occurs in reality, a society may be wracked by what I call *the majority-minority syndrome*.²³ It follows that constitutional guarantees are needed for permanent (religious or linguistic) minorities and therefore, more imperatively, a majority-minority framework is necessary to prevent a society from swirling into the vortex of a majority-minority syndrome.²⁴

I started off with a majority-minority framework and later referred to the majority-minority syndrome. The two terms are not interchangeable, syndrome suggests something stronger and pejorative. When a deep malaise sets into the

framework causing, for one or other intrinsic reason, a spiraling estrangement between the minority and the majority, we are saddled with a majority-minority syndrome. On the other hand, a majority-minority framework rests on different self-identifications and a modicum of distance between the two groups but implies no galloping alienation or the chronic malaise typical of syndromes. It is important here to note that the majority-minority framework operates with strictly egalitarian premises. A demand for minority rights is occasionally made under conditions where the group claiming such rights has the resources as well as the inclination to dominate and oppress other groups in society. (The system of Apartheid in South Africa is an obvious example.) However, the entire point of introducing minority rights, on the view outlined here, is to eliminate hidden inequalities and possible injustice. The idea is to give minorities some power to shape the social and political structure so that they too are able to do or get what the majority group routinely procures by virtue of the structural conditions in that society. A society that needs to deploy a majority-minority framework is not the best of all possible worlds, but in my use of the term it is not at all obvious that it connotes a terrible, avoidable state of affairs.²⁵

But can the syndrome be sidestepped in some way other than by the use of the majority-minority framework? Given the distance it creates between groups, is this framework necessary? Why have notions of the majority or minority at all? Why not rid ourselves of the syndrome by jettisoning the framework itself? There are two issues here. One is the question of feasibility: are other alternative ways of dissolving the syndrome available? Which of these is really feasible? Second, of those which are feasible, which, in the given context, is ethically sustainable?

Several alternatives are indeed available. By delving deep into the resources of our distinctive traditions, particularly of religion, we may rediscover ways of living together woven into the fabric of lived experience and embedded in traditional practices. This alternative is developed on the more or less correct assumption that the majority-minority framework is linked to modern democratic politics and to the formation of modern nation-states.

Modernity is the *bête noire* here; it begets the minority-majority framework and carries all its ills. In this view, then, the only way to get rid of the syndrome (and the framework) is to eject the framework, which, in turn, is done by a rejection of modernity itself. There is a second alternative. This involves the homogenization of individuals or their treatment, as if differences amongst them do not matter. This is believed possible by transforming ascriptive, identity-constituting features into preferences. This involves a conceptual and practical move from a communitarian identity-constituting to an individualist, preference-based understanding of the categories of majority and minority. Usually, this entails a refusal to bestow special rights or a withdrawal of privileges from minority groups and a replacement with a uniform charter of rights.

A third alternative is the homogenization of individuals, not by the process mentioned in the preceding paragraph, but by assimilating the minorities within an overweening majority, by a stipulation that only the identity-constituting features of the majority count in society. Special rights are wrested away from the minority; for example, a watchdog minorities commission may be disbanded. It is not uncommon to find that when enforced, uniformity is resisted and it results in the withdrawal of general rights as well. Finally, a fourth way in which syndrome/framework can be done away with is by the politics of "overlapping good". This would entail that different groups and individuals, from their respective standpoints, gather to deliberate over the good life, each contributing distinctively from its original perspective but converging ultimately on a conception shared to some extent by all.

Which of the above are desirable and can be met? The first alternative, delving into tradition to discover ways of living together, is partially desirable. Why only partially? Modernity is a contradictory phenomenon; it contains two blended ribbons of the good and the bad. By exploring resources of tradition, it provides an alternative to the evils of modernity but by exaggerating its importance, it remains wholly blind to its inescapability or its good, and fails to harvest its enormous benefits. Really, it is too caught up in the simple-minded binary

opposition of a pristine tradition contrasted with the unrelieved evil of modernity. Therefore, it is not a wholly desirable option, and in any case, it is not even a real possibility. The second alternative, treating individuals as if group-based differences do not matter, requires a certain pattern of modernization that is sociologically naïve in its underestimation of the importance and desirability of constitutive social attachments in the life of people. I rule it out because of its insensitivity to cultural identities. People in India are hardly likely to shed their religious identity; indeed, religion continues to be rather more like the colour of the skin than a consumable item to be chosen from an array on offer in the marketplace. The third alternative, the assimilation of minorities, is undesirable because it can be realized, if at all, only by outright manipulation or force. However, modern politics is not a zero-sum game and has, at best, only temporary winners and losers. Besides, equalization, an integral and irreversible feature of modern societies, has meant that strategies of enforced assimilation have lost even the minimal legitimacy they once possessed. Any asymmetry between groups is resisted sooner rather than later. As a result, it is extremely difficult to forcibly assimilate or coerce any group into the mainstream. The final alternative, the politics of “overlapping good” is wonderful, if realizable. However, conditions for its realization do not always exist and even when they do, the need for a fall-back strategy remains.

Though a political condition of “overlapping good” is a valuable regulative ideal, the makers of the constitution retained the majority-minority framework as the only realistic option by which to realize a society free of the majority-minority syndrome. They sought its abandonment by specific constitutional safeguards, that is, by transforming a simple majoritarian democracy to one with a constitution, by granting groups a degree of control over their affairs by different rights of self-government, including the right to express cultural particularity. They believed that this strategy would contain discrimination and rectify perceptions of disadvantage among minorities.

It might be argued that their position severely underestimates problems generated by the majority-minority framework. Why

must we put up with a permanent state of radically distinct groups, which see themselves in numerical terms and remain potentially divided, distanced, somewhat alienated from one another? Why not aspire to a political society that recognizes the equal standing of all viable groups and simply jettison talk of minorities and majorities?²⁶ Indeed, why at all take refuge in a divisive discourse of rights? My straightforward response to this objection on behalf of the framers of the constitution is that the best available option is not always realizable. Conditions that enable its exercise may be present in a society, but once the opportunity thrown up by the historical process is missed, it may altogether lose even the chance of securing other morally defensible but second-best options.

Let me explain this point. A pervasive myth within modernist self-understanding is that modern conditions destroy every collective formation and unleash different forms of individualism. In this view, collective identities and commitments cannot survive the modernist onslaught. Even a cursory glance at the processes of modernity however, reveals that while they undermine some *kinds* of groups, they simultaneously generate and bolster others. The most obvious example of a group made possible and supported by modern processes is the nation (and other sub-national groups).²⁷ Now, the same processes that generate national identity also produce a sense of equality and intense competitiveness, ingredients that contribute substantially to the formation of what I called the majority-minority syndrome. It is of course true that a syndrome is not inevitable. A mechanism ensuring equality and mutual respect may well be introduced before competitiveness among groups goes too far. If a society succeeds in doing so, then it secures dignified and peaceful coexistence of groups without even resorting to a framework of rights. However, in most instances, the very formation of groups is dependent upon, and accompanied by, a sense of equality and radical competitiveness. Indeed, groups are formed within a process of rivalry that threatens to spiral out of control. One possible solution to contain it, to foster institutionalized toleration is to have a system of group rights. Collective self-government rights, special rights for representation within legislatures, or rights to express distinctive cultural particularities enable viable groups in society to live

with dignity. At this stage, a society possesses a system of group rights without talk of minority and majority, without what I have called the majority-minority framework. However, if such rights are not granted at the appropriate time, complex feelings of disadvantage and marginalization grow and a majority-minority syndrome sets in, and once entrenched – precisely this is my argument – the only way to eliminate it is to introduce a majority-minority framework.

This point can be formulated differently. Group rights need not always be perceived as minority rights. They are viewed as rights of minorities if introduced after an irreversible condition of radical alienation between groups has come into existence. A majority-minority framework is then needed to get rid of the syndrome; no need for it exists if the syndrome did not exist in the first place. In short, the framework follows the syndrome. To insist upon the futility or irrelevance of the framework when, in fact, the syndrome is already entrenched, is to belie, at best, a shallow utopianism, and at worst, to shamelessly disguise inequalities between groups. The point I am hammering home is that societies which grant equal recognition to groups at an opportune moment avoid the majority-minority syndrome and therefore have no need for a majority-minority framework. However, once they miss this opportunity and a syndrome bedevils them, the only ethically defensible option then is to live with a majority-minority framework. Other ways of ridding the syndrome are, quite simply, morally unsustainable. On constructive interpretation of the intentions of the framers of the constitution, this was the logic behind their acceptance of the majority-minority framework.

A MODERN, INDIAN SECULARISM

The acceptance of group rights and the majority-minority framework had a profound impact on the conception of secularism implicit in the constitution. A variant of secularism was developed, which is at once Indian and modern.²⁸

There is a tendency in the literature on secularism in India to first posit a highly idealized version of secularism derived partly

from, say, the American experience and then judge the practice of the secular state in India by standards evolved from these models. (Secularists have often done this and then lamented the failure of Indian secularism. Likewise, opponents of secularism have used the ploy to first highlight the inconsistencies of Indian secularism and then conclude that the collapse of secularism in India is imminent.) To illustrate this point, let me take the example of Donald Smith's *India as a Secular State*, still the locus classicus on the subject.²⁹ Smith's conception of the secular state involves three distinct but interrelated relations concerning the state, religion, and the individual. The first relation concerns individuals and their religion, from which the state is excluded. Individuals are thereby free to decide the merits of the respective claims of different religions without any coercive interference by the state. They are free to revise or reject the religion they were born into or have chosen. (This is the liberal ingredient within secularism.) The second concerns the relation between individuals and the state, from which religion is excluded. Here, the state views individuals without taking into account their religious affiliation. The rights and duties of citizens are not affected by the religious beliefs held by individuals; for example, no discrimination exists in the holding of public office or taxation. (This is the egalitarian component within secularism.) Finally, for Smith, the integrity of both these relations is dependent on the third relation, between the state and different religions. Here, he argues that secularism entails separation of powers, that is, the mutual exclusion of state and religion in order that they may operate effectively and equally in their own respective domains. Just as it is not the function of the state to promote, regulate, direct, or interfere in religion, just so is political power outside the scope of religion's legitimate objectives. So, for Smith, secularism means the strict separation of religion and the state for the sake of the religious liberty and equal citizenship of individuals.

Clearly, on this account of secularism, any intervention in Hinduism – for example, the legal ban on the prohibition of dalit entry into temples – is illegitimate interference in religious affairs and therefore compromises secularism. Similarly, the protection of socio-religious groups (minorities) is inconsistent with an individualistically grounded secularism. For example,

the right to maintain one's educational institutions entails a departure from secularism simply on the ground that it depends on a communally suspect classification. Together, these policies violate the ideal of neutrality or equidistance which plays a pivotal role in Smith's view of secularism. Smith believed that despite these flaws, the Indian state, at least in the early 1960s, was secular. However, he also believed that these constituted serious deviations from the model of secularism and unless quickly brought in line, the secular state in India would plunge into crisis. Was he correct?

I do not think so. Smith remained in the grip of a particular model of western secularism and therefore, was unable to get a handle on the basic features of Indian secularism. The distinctiveness of the Indian variant of secularism can be understood only when the cultural background and social context in India is properly grasped. At least four such features of this socio-cultural context call for attention. First, there exists the mind boggling diversity of religious communities in India. Such diversity may coexist harmoniously but it invariably generates conflicts, the most intractable of which, I believe, are deep conflicts over values. Second, within Hinduism in particular, and in South Asian religions more generally, a greater emphasis is placed on practice rather than belief. A person's religious identity and affiliation are defined more by what she or he does with and in relation to others, than by the content of beliefs individually held by them. Since practices are intrinsically social, any significance placed on them brings about a concomitant valorization of communities. Third, many religiously sanctioned social practices are oppressive by virtue of their illiberal and inegalitarian character, and deny a life of dignity and self-respect. Therefore, from a liberal and egalitarian standpoint, they desperately need to be reformed. Such practices frequently have a life of their own, independent of consciously held beliefs, and possess a causal efficacy that remains unaffected by the presence of conscious beliefs. Furthermore, a tendency to fortify and insulate themselves from reflective critique makes them resistant to easy change and reform. It follows that an institution vested with enormous social power is needed to transform their character. Fourth, in Hinduism, the absence of an organized institution such as the church has meant that the impetus for

effective reform cannot come exclusively from within. Reform within Hinduism can hardly be initiated without help from powerful external institutions such as the state.

In such a context, India needed a coherent set of intellectual resources to tackle inter-religious conflict, and to struggle against oppressive communities not by disaggregating them into a collection of individuals or by de-recognizing them but by somehow making them more liberal and egalitarian. A political movement for a united, liberal, democratic India had to struggle against hierarchical and communal conceptions of community but without abandoning a reasonable communitarianism. Besides, the state had an important contribution to make in the transformation of these communities; for this reason, a perennial dilemma was imposed on it. The state in India walked a tightrope between the requirement of religious liberty that frequently entails non-interference in the affairs of religious communities, and the demand for equality and justice which necessitates intervention in religiously sanctioned social customs. Secularism in India simply had to be different from the classical liberal model that does not recognize groups, and dictates strict separation between religious and political institutions.

If we abandon the view, such as Donald Smith's, that political secularism entails a unique set of state policies valid under all conditions which provide the yardstick by which the secularity of any state is to be judged, then we can better understand why, despite "deviation" from the ideal, the state in India continues to embody a model of secularism.³⁰ This can be shown even if we stick to Smith's working definition of secularism as consisting of three relations. Smith's first relation embodies the principle of religious liberty construed individualistically, that is, pertaining to the religious beliefs of individuals. However, it is possible to make a non-individualistic construal of religious liberty by speaking not of the beliefs of individual but rather of the practices of groups. Here, religious liberty would mean distancing the state from the practices of religious groups. The first principle of secularism can then be seen to grant the right to a religious community to its own practices. Smith's second relation embodies the value of equal citizenship. But

this entails—and I cannot substantiate my claim—that we tolerate the attempts of radically differing groups to determine the nature and direction of society as they best see it. In this view, then, the public presence of the religious practices of groups is guaranteed and entailed by the recognition of group differentiated citizenship rights. Smith’s version of secularism entails a charter of uniform rights. But it is clear that the commitment of secularism to equal citizenship can dictate group-specific rights and therefore, differentiated citizenship. Smith’s third principle pertains to non-establishment and therefore, to a strict separation of religion from state, under which religion and the state both have the freedom to develop without interfering with each other. Separation, however, need not mean strict non-interference, mutual exclusion, or equidistance, as in Smith’s view. Instead, it could be a policy of principled distance, which entails a flexible approach on the question of intervention or abstention, combining both, dependent on the context, nature, or current state of relevant religions.

It is important to understand that principled distance is not mere equidistance. In the strategy of principled distance, whether or not the state intervenes or refrains from action depends on what really strengthens religious liberty and equality of citizenship for all. If this is so, the state may not relate to every religion in exactly the same way, intervene to the same degree, or in the same manner. All it must ensure is that the relation between religious and political institutions be guided by non-sectarian principles that remain consistent with a set of values constitutive of a life of equal dignity for all.

It was largely this group-sensitive conception of secularism of the principled distance variety that legitimized the practices of the state wherein religion was alternately excluded and included as an object of state policy. By its refusal to allow: (i) separate electorates; (ii) reserved constituencies for religious communities; (iii) reservations for jobs on the basis of religious classification; and (iv) the organization of states on religious basis, the Indian state excluded religion from its purview on the ground that its inclusion would inflame religious and communal conflict and produce another partition-like scenario. However,

the very motive that excluded religion from state-institutions also influenced its inclusion in policy matters of cultural import. For example, a uniform charter of rights was not considered absolutely essential for national integration. Separate rights were granted to minority religious communities to enable them to live with dignity. Integration was not seen as identical to complete assimilation. Similar liberal and egalitarian motives compelled the state to undertake reforms within Hinduism. By making polygamy illegal, introducing the right to divorce, abolishing child marriage, legally recognizing inter-caste marriages, regulating the activities of criminals masquerading as holy men, introducing temple entry rights for dalits, and reforming temple administration, the state intervened in religious matters to protect the ordinary but dignified life of its citizens.

To sum up: (i) modern secularism is fully compatible with, indeed even dictates, a defence of differentiated citizenship and of rights of religious groups; and (ii) the secularity of the state does not necessitate strict intervention, non-interference, or equidistance but rather any or all of these, as the case may be. If this is so, the criticism that the constitution envisages a state that cannot be secular because it explicitly abandons equidistance is mistaken. A secular state need not be equidistant from all religious communities and may interfere in one religion more than another. A critique of constitutional secularism on the ground that it acknowledges group rights or that it gives up on neutrality, simply does not wash.

WHY UNIVERSAL FRANCHISE? OR DEMOCRACY AS NATIONALISM

Franchise in India was restricted before the adoption of the constitution. Citizenship was based on what Dahl calls, "the contingent principle of inclusion", that is, restricted to only those qualified to rule and who could claim citizenship.³¹ Citizenship in the constitution was based instead on the categorical principle of inclusion: to be an adult member in the society is sufficient qualification for full citizenship of the state. Rights of citizenship, including the right to vote, were justified by exclusive reference to this principle. In a society ravaged by persistent social

inequalities and marked by a subordinate role for women within the patriarchal system, how could this come about? I offer three possible reasons: first, the influence of liberal individualist ideas in which the self is constituted not by a place within the group arena, but in abstraction from it. Such ideas are unlikely to have influenced those who played a key role in public deliberations.³² A second reason may well have to do with the less explicit, unselfconscious motivations of political actors. In a country dominated by poor peasants belonging either to backward castes or falling altogether outside the caste structure, a restricted franchise would certainly have meant their exclusion from the political process. In a numbers-dominated democratic system, this could have significantly weakened the bargaining power of Hindus. I remain unpersuaded by this strongly communitarian, almost communal argument. A third reason might have to do with the growth of the idea of the nation. It is more or less integral to the concept of the nation that members who comprise it are equal. If so, and if the idea of democracy has been accepted, then no member of the said nation can be excluded from the exercise of franchise. This response needs further examination.

In 1916, nineteen members of the Imperial Legislative Council that included Madan Mohan Malaviya, Tej Bahadur Sapru, and Mohammad Ali Jinnah sent a signed memorandum to the viceroy, outlining a scheme of self-government for India which claimed that without selfgovernment, Indians in India feel that "though theoretically they are equal subjects of the king, they hold a very inferior position in the British empire".³³ "Humiliating as this position of inferiority is to the Indian mind", the memorandum continued, "it is almost unbearable to the youth of India whose outlook is broadened by education and travel in foreign parts where they come in contact with other free races. In the face of these grievances and disabilities, what has sustained the people is the hope and the faith inspired by promises and assurances of fair and equal treatment by the sovereign".³⁴ The signatories argued that to regain self-respect, the Indian people needed not merely good government or efficient administration but a government "that is acceptable to the people because it is responsible to them".

The memorandum to the viceroy reflects how western modernity was lived from the inside by the elites of a conquered culture. A traditionalist refusal of western modernity would have entailed a turning away from popular rule, but Indian elites embraced the idea and complained, in the name of that very idea, that to be denied self-rule is to be demeaned, to be diminished in one's own eyes. Moreover, this loss of self-esteem was a shared experience – the experience of humiliation was irreducibly collective. The emotional power of nationalism is derived from this register of collective pride and humiliation.³⁵ Therefore, self-respect could only be restored and felt collectively. Selfgovernment had to be a collective matter too.

But, how large must this collectivity be? Should it be restricted to the aspiring elite, denied full access, but already on the margins of power? It is of course true that a link exists between nationalism and self-governance and the nationalist demand is indistinguishable from the demand for self-governance, but why should the nation include the entire people? Why could it not have been restricted to a small elite? Why should everyone govern or why should some govern in the name of everyone? Why have universal franchise? Why must nationalism be almost identical to democracy?

One possible answer to these questions may be that the particular form of community known as a nation is a functional requirement of a distinctively modern society where social ranks, no longer fixed and immutable, are up for grabs, and the smooth operation of which requires flexible, context-free agents who not only move freely across physical and social space but communicate easily with each other. This freedom from social rank and content brings with it the ideas of symmetrical (equal) relations as well as a degree of individualization. It follows that ideas of equality and individualism go hand in hand with the idea of a nation. The making of a nation, therefore, is the process of binding together a particular kind of people, those who have begun more or less to see themselves as individuals and relate to each other as equals. The functional tie envisaged by this account assures that no particular temporal sequence need

be followed; a nation-state may precede or succeed a modern society of individualized and equalized human beings.

If the abovementioned is true, then we have at least some explanation for why no one within the social order can really be left out of the nation. If social hierarchy and strongly particularized identities cease to matter, then no reason exists to exclude anyone. (Or so it appears, because nationalism brings with it its own forms of strong exclusions.) Liah Greenfeld has helpfully drawn our attention to a change in the semantics of the term "nation".³⁶ In the late thirteenth century, the term "nation" meant a community of opinion where the constituents of the said community were representatives of cultural and political authority. In short, a nation was a group of social elites. In the sixteenth century, however, the reference "nation" changed; it began to be applied to the entire population of a country and became synonymous with the word "people". This change in meaning signalled the symbolic elevation of the rabble into an elite, its movement from the wings onto centre stage, from irrelevance to relevance. Henceforth, every member of the population could partake of this superior, elite quality. The transformation of a rabble into a people and of the people into an elite, presupposes a profound change in the way societies are imagined, that is, from hierarchical communities to networks consisting of free and equal individuals.

This effected yet another change; in their self-understanding, the nation exists prior to and independent of the political organization of society, which has the power to give itself a constitution.

I have already touched upon the background which makes this possible and which includes, among other things, complex constituents such as a particular frame of time and of common action, and I shall not spend much time on it. The important point I want registered is that the idea of the basic rules of society as stemming from the common action of a people, of a nation, is identical with the democratic idea for which sovereignty is located within a people fundamentally equal to one another. As Greenfeld puts it, "nationalism was the form in which democracy appeared in the world, contained in the idea

of the nation as a butterfly in a cocoon".³⁷ This is precisely what appears to have happened in India. Once the idea of a nation took root among the elite, a conception of a political order growing out of the will of every single member of society and eventually, the idea of democratic self-government could not but have followed. The idea of universal franchise lay securely within the heart of nationalism. In the Constitution of India Bill (1895), the first nonofficial attempt at drafting a constitution for India, the author, probably Tilak, did not contest that the "sovereign power of India is vested in the sovereign of Great Britain and Ireland, the supreme head of the Indian nation" or challenge the authority of the viceroy as representative of the sovereign. He did, though, declare at the same time that every citizen, that is, anyone born in India, had a right to take part in the affairs of his or her country and be admitted to public office, and therefore, hoped that "under the benign government of the British", Indian citizens would "in future enjoy and use the rights proposed to the greatest advantage of their country and the British government".³⁸ The Motilal Nehru Report (1928) reaffirms this conception of citizenship. Section 9 of the report reiterates that every person of either sex who has attained the age of twenty-one is entitled to vote for the House of Representatives or Parliament. It defines the word citizen as any person who is born or whose father is either born or naturalized within the territorial limits of the commonwealth and has not been nationalized as a citizen of any other country.³⁹ The Motilal Nehru Report is unequivocal about the powers of government as derived from the people. In his presidential address to the National Convention of Congress Legislators (1937), Jawaharlal Nehru opposed the Government of India Act (1935) for not representing the will of the nation. He declared that the convention stands for a genuine democratic state in India where political power has been transferred to the people as a whole. Such a state, he said, can only be created by the Indian people themselves, through the medium of the constituent assembly elected on the basis of adult suffrage, and having the power to determine finally the constitution of the country.⁴⁰ Not much more evidence is required to substantiate my claim that democracy came to India in the guise of nationalism, with universal franchise as the most important and legitimate instrument by which the will of the nation was to be properly expressed.

NOTES

- 1 | *By not taking into account or drawing upon the world of subalterns, I plead guilty, of course, to the charge of elitism.*
- 2 | *Though I explicitly have in mind Sunil Khilnani's The Idea of India, London: Hamish Hamilton, 1997, this is also the predominant impression I have gained from several scholars, most notably, from Sudipta Kaviraj.*
- 3 | *Khilnani, ibid., p. 26*
- 4 | *Ibid., p. 24.*
- 5 | *Ibid., p. 26.*
- 6 | *Ibid., p. 27.*
- 7 | *Ibid., p. 34*
- 8 | *Ibid.*
- 9 | *For utilitarianism's attractive qualities, see Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An Introduction, Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 10-12.*
- 10 | *K.M. Pannikar, In Defence of Liberalism, Bombay, Asia Publishing House, 1962.*
- 11 | *Ibid.*
- 12 | *Ibid., p. 3.*
- 13 | *Ibid. p. 6.*
- 14 | *In all fairness, this is recognized by Khilnani (1997). He acknowledges that "Reservations had been intended to be a temporary expedient to a less just society" (p. 37). But my point is that he fails to see it as reflecting liberal principles.*
- 15 | *Khilnani, 1997, p. 26.*
- 16 | *Ibid., p. 26.*
- 18 | *On this, see, for example, Will Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, Oxford: Clarendon Press, 1989, Chapter 10.*
- 19 | *On this, see, for example, The Constituent Assembly Debates, Vol. 8, 1949, p. 326, 16 May-16 June.*
- 20 | *For my reading of the constitution as embodying a majority-minority framework, and for a substantiation of my view that it is justified and that this justification can be found in the debates of the constituent assembly, see B. Shiva Rao (ed.), The Framing of the India's Constitution, New Delhi: IIPA, 1967, volume II, part III, p. 309-86. See particularly the reply to a questionnaire prepared by K.M. Munshi on the nature and scope of the safeguards for minorities by M. Ruthnaswamy, who explicitly makes a distinction between political and national/religious minorities and a good case, at least as a temporary measure, for minority rights, and by Jagjivan Ram who argued that while political safeguards for minorities may be eliminated after these minorities are convinced that their rights*

shall be protected even after they remain unrepresented in the legislature or the administration, some of the other safeguards such as those guaranteeing religious and cultural freedom shall have to remain for all times in the constitution. See, p. 312-138 and 330-6. Also, see B. Shiva Rao, *The Framing of India's Constitution: A Study*, New Delhi: IIPA, 1968, p. 741-80.

- 21 | *By preference, I mean a desire that we have because we have chosen it. Preferences may be short term or long term. For the purposes of this essay, a long-term preference is an aggregation of short-term preferences. A longterm preference for something is a chain of short-term preferences for the same thing.*
- 22 | *It may be noted that majority and minority cannot be defined independently of each other and presuppose, in turn, a common framework, some commitment, however tenuous, of living together.*
- 23 | *Since when have majorities and minorities existed? At least since the formation of states. For example, numerically small religious groups existed in Empire states, such as the Jews in the Holy Roman Empire. However, enumeration, though necessary, is not sufficient for the constitution of minority and majority. Three other features enter into its current understanding. First, groups must view themselves as a minority or a majority. Self-identification or the persistent identification by others in these terms, simultaneously or subsequently recognized by the group in question is central to majority-minority formations. Second, the group must believe that its own identity constituting features have the power to shape the structure of some social and political order, usually the one they happen to live in. In large democracies, this is likely to happen through representative institutions. It is only when this belief is accompanied or followed by the inability to exercise power, that the resulting sense of impotence breeds a perception of disadvantage. Indeed, a majority-minority syndrome has set in when this sense of disadvantage slides into an enduring feeling of insecurity.*
- 24 | *The syndrome need not always be well justified. A group may wish to shape the structure exclusively but not be allowed, or try participating with others in determining it but not be permitted to do so. In the first example, there is no effective discrimination against the group. But a majority-minority syndrome is well grounded when the majority really discriminates against minorities. In such instances, minorities do not merely see themselves in terms of constitutive features that differentiate them from a larger group but are seen so, and this difference forms the basis of persistent disfavour.*
- 25 | *The majority-minority syndrome can also set off when a minority resists the attempt by the majority to exclusively shape the social and political institutions in accordance with its own cultural predilections. Equally, a wellgrounded syndrome may be caused by discrimination of the majority, as the case of blacks in South Africa testifies.*
- 26 | *J. Raz, Ethics in the Public Domain, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 159.*

- 27| *It would likewise be a mistake to believe that pre-modern social processes undermine every version of individualism and uphold all forms of collectivism. These processes also support some individualist tendencies while disrupting others.*
- 28| *For a detailed defence of this view, see Chapter 3 in this book. Also, see my article, "What is Secularism For?", in Rajeew Bhargava (ed.), Secularism and Its Critics, New Delhi: Oxford University Press, 1998, p. 486–542.*
- 29| *FD.E. Smith, India as a Secular State, Princeton: Princeton University Press, 1963.*
- 30| *For an interesting critique of Smith's interpretation of Indian secularism as derived from the American model with an "extra dose of separation", see Marc Galanter, "Secularism, East and West", in Rajeew Bhargava (ed.), Secularism and its Critics, New Delhi: Oxford University Press, 1998, p. 234–67.*
- 31| *Robert Dahl, Democracy and its Critics, New Haven and London: Yale University Press, 1989, Chapter 9.*
- 32| *It is not implausible to claim, however, that for the leaders of the national movement a part of the self could be abstracted from the substantive commitment flowing from one's tradition and custom, from family and community. In short, a domain existed where a person could be legitimately viewed simply as an individual rather than a member of this or that particular community. Significantly, in this domain, a person's unequal status within a particular community also had no relevance. The process of individualization went hand in hand with the process of equalization. Once this idea of political equality – equality in the public domain – grew in importance, universal adult franchise was only a small step away.*
- 33| *B. Shiva Rao, The Framing of the Constitution: Select Documents, Vol. 1, Delhi: Universal Law Publishing Co, 1967 (reprint 2004), p. 21.*
- 34| *Ibid.*
- 35| *On this aspect of nationalism, see Charles Taylor, Nationalism and Modernity, unpublished.*
- 36| *Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity, Cambridge and London: Harvard University Press, 1992, introduction.*
- 37| *Ibid., p. 10.*
- 38| *B. Shiva Rao, 1967 (reprint 2004), p. 5-14.*
- 39| *Ibid., p. 59.*
- 40| *Ibid., p. 86-92.*

Rehabilitating Secularism*

Rajeev Bhargava

Over the last three decades, secular states, virtually everywhere, have come under severe strain. It is hardly surprising then that Political secularism, the doctrine that defends them, has also come under heavy criticism. Some scholars have concluded from this that the critique of secularism is so profound and justified that it is time to abandon political secularism. In this paper, I do not deny that the crisis of secularism is real, but I reject the conclusion that it should be rejected. There is a big gap between criticizing a practice or an idea and withdrawing support to it. I argue that the criticism of secularism looks indefeasible only because critics have focused on one or two doctrinal versions of western secularism.

I claim that it is time we shifted focus away from doctrines and towards the normative practices of a wide variety of states, including the best practices of non-western states such as India. Once we do this we will begin to see secularism differently, as a critical perspective not against religion but against religious homogenization and institutionalized religious domination. Of all available alternatives, secularism remains our best bet to help us deal with ever deepening religious diversity and the problems endemic to it. Which is why “really existing secularisms” are both more accommodating towards some aspects of religion and deeply critical of its other dimensions. Once these alternative conceptions implicit in the normative practices of states are dredged up, we might see that we still do not possess a reasonable, moral and ethical alternative to secularism. In short, I argue that we need to rehabilitate not forsake secularism.

* This paper was published as *Rehabilitating Secularism in Rethinking Secularism*, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen (eds.), Oxford University Press, New York, 2011. Reprinted here with kind permission of the author.

I

Although the contemporary crisis of secularism started with the establishment of the first modern theocracy in Iran and spread to Egypt, Sudan, Algeria, Tunisia, Ethiopia, Nigeria, Chad, Senegal, Turkey, Afghanistan, Pakistan and Bangladesh, (Westerlund 1996; Keppels 1994, Ahmed 1987; Mohsin 1999). Movements that challenged the seemingly undisputed reign of secular states were not restricted to Muslim societies. Singhalese Buddhist nationalism in Sri Lanka, Hindu nationalists in India, religious ultra-orthodoxy in Israel and Sikh nationalists who demanded a separate state partly on the ground that Sikhism does not recognize the separation of religion and state all signaled a deep challenge to the secular character of states. (Jeurgensmeyer, 1994).

Strong anti-Muslim and anti-Catholic movements of Protestants decrying secular states emerged in Kenya, Guatemala and Philippines. Religiously grounded political movements arose in Poland and Protestant fundamentalism became a force in American Politics. In Western Europe too, where religion is a personal response to divinity still largely private, rather than an organized system of practices, the challenge to the secular character of states has come from both migrant workers of former colonies and from intensified globalization. This has thrown together a privatized Christianity with Islam, Sikhism and pre-Christian, South Asian religions that do not draw a boundary between the private and the public in the same way. These strange bedfellows have created a deep religious diversity the like of which has never before been known in the West (Turner 2001, 134). As the public spaces of western societies is claimed by these other religions, the weak but distinct public monopoly of single religions is beginning to be challenged by the very norms that govern these societies. This is evident in Germany and Britain but was most dramatically highlighted by the headscarf issue in France (Freedman 2004). The suppressed religious past of these societies is now foregrounded and the robust secular character of their states has begun to be questioned.

So only some one with blinkered vision would deny the crisis of secularism. Party-ideologues, public intellectuals and academics,

both its supporters and opponents share the view that it is endangered. However, an ambiguity lying at the very heart of this claim has not altogether been dispelled: is the crisis due primarily to external factors as when a good thing is undermined by forces always inimical to it, when it falls into incapable or wrong hands, when it is practised badly? Or, is it rather that the blemished practice is itself an effect of a deeper conceptual flaw, a bad case of a wrong-footed ideal? Our strategy on how to deal with this crisis will vary depending upon how we assess the relative strengths of external and internal threats to secularism. The crisis may be severe but may not go very deep if the problem is one of say, public translation. For example, Indian critics have frequently argued that secularism has long been confined to an English-speaking, metropolitan elite and has never been properly disseminated to the wider public (Kaviraj, 1995, p. 295-316). If this alone were the case, rehabilitating secularism would mean a reworking of public cultures without any change in the ideal itself. However, if the normative and conceptual structure of the doctrine is blemished, rehabilitation requires a substantial reworking of the ideal itself. I believe that secularism is internally threatened. I agree that the conceptual structure of secularism is not properly worked out and that as it stands, its normative structure is inadequate. At the same time, the conviction that an ideal can be rehabilitated presupposes another belief that it is not irretrievably malfunctioning. It follows that the rehabilitation of secularism means seeking an alternative conception of secularism rather than an alternative to secularism.

Identifying an alternative conception is not always easy. In order to do so we need to keep in mind the distinction between (a) those practices of the State that embody norms governing their relationship with religion, (b) the articulation of these norms in representations and reflections found in laws enacted by legislatures, executive decisions, judicial pronouncements and constitutional articles and finally (c) normative ideals governing the relationship between State and religion and expressed in doctrines, ideologies and political theories.

I believe that the doctrinal, ideological and theoretical formulations of western secularism are by now highly restricted

and inadequate. The rehabilitation of secularism is virtually impossible unless we reduce our reliance on these formulations. These doctrines and theories have become part of the problem, hurdles to properly examining the issues at stake. Wittgenstein's warning that the hold of a particular picture is so strong that it prevents, even occludes awareness of other conceptions of reality is apt here. We are so seized by one or two conceptions, that we simply cannot notice other conceptions that have been pushed into background. Once we have shifted away from currently dominant models and focused not only on the normative practices of a few states but of other non-western states, we shall see that better forms of secular states and much more defensible versions of secularisms are available. And although in some contexts, minimally decent religion-centered states may be adequate, by and large, they will not do because they too are as much a part of the problem as are some secular states.

So we need to move away from these doctrinal formulations of political secularism and unearth different versions found in the best practices of many States and in their judicial pronouncements and constitutional articles. Another reason to go to these practices and reflections is this: Norms implicit in practices keep shifting. But these shifts are largely hidden from public view. When practices that do not match doctrinal formulations come to light, two options are available. First, to withdraw the practice because it falls short of the ideal. Second, to withdraw the doctrinal ideal and to rearticulate the norms, build another conception of secularism. When it comes to the crunch, many Western States take the first easy option. They withdraw ethically sensitive, democratically negotiated arrangements and practices and take refuge in the entrenched ideals. This is frequently a retrogressive step. Focusing on normative practices and constitutional articles and refashioning secularism will help us displace a worn out ideal and to shift the norm bringing it closer to how people wish to lead their lives rather than how they should lead their lives in accordance with a more or less redundant ideal.

II

Two assumptions must be made explicit before I proceed: One factual, the other normative. The factual component is this: most societies today are characterized by religious diversity. The pressing question before us then is how do we deal with this diversity and the problems that accompany it. The normative component involves a commitment to the view that the question: should we retain or abandon a commitment to a secular state/ should we jettison or try to rehabilitate secularism cannot be properly answered unless we raise it within a comparativist value-based framework. Allow me to elaborate each of these points.

What do I mean by religious diversity? To begin with it, by religious-diversity, I mean diversity *of* religion. Diversity of religion exists in a society when it has a populace professing faith in say Christian, Jewish or Islamic ideals. A society has deep diversity of religion when its people adhere to faiths with very diverse ethos, origins and civilizational backgrounds. This happens, for example, when a society has Hindus and Muslims or Hindus and Jews or Buddhists and Muslims and so on. The second kind of diversity is within religion. This second diversity may be of two kinds. The first might be called horizontal diversity. Horizontal diversity exists when a religion is internally differentiated. For example Christianity has different confessions, denominations and sects. Muslims are divided into Shias, Sunnis, Ismailis, Ahmedis and so on. Likewise Hindus could be seen to be differentiated into Vaishnavites and Shaivites and so on. Religions are characterized, however, by another kind of diversity which may be called vertical diversity. Here, people of the same religion may engage in diverse practices that are hierarchically arranged. A religion might mandate that only some may engage in certain kind of practices and others be excluded from them. For example, caste-ridden Hinduism makes a distinction between pure and impure practices. Practices performed by certain castes are pure and members of other castes are excluded from them. For instance, women or dalits may not be allowed entry into the inner sanctum of temples and in many cases even into the precincts of an upper caste temple. This example already brings home a point that I ought to have made at the very outset

of this discussion. Every form of diversity, including religious diversity is enmeshed in power relations. If so, endemic to every religiously diverse society is an illegitimate use of power whereby the basic interests of one group are threatened by the actions of another. It further follows that inherent in religiously diverse societies is the possibility of both inter-religious and intra-religious domination- a broad term that encompasses discrimination, marginalization, oppression, exclusions and the reproduction of hierarchy.¹ (Two other forms of domination are also possible. One the domination by the religious of the non-religious and second the domination of the religious by the non-religious).

My second point about answering this question within a comparative framework is grounded in the following conviction. All good ethical reasoning must be contextual and comparative. It must ask not just the question should our constitutions be committed to secular states but rather: given the context of different forms of religion-related dominations and given the existence of alternatives X, Y & Z, should our constitutions be committed to secular states. More specifically, we should ask given the existence of religion-related domination and given that the feasible alternatives to secular states are different kinds of religion-centered states, should we be committed to secular states? We should also ask what ethical or moral gains would ensue if we were to transit from religion-centered states to secular states and vice versa. Another way of asking the same question might be: given our commitment to counter the four types of religion-related dominations mentioned above, which of the several kinds of states, religion-centered or secular will minimize one, some or all of them? A positive answer in favour of some secular states considerably enhances the prospect of the rehabilitation of secularism.

III

I have spoken above of secular and religion-centered states. The use of these terms in the plural needs to be stressed because the internal distinction *within* secular and religion-centered states is as important as the distinction *between* secular and

religion-centered states. These two sets of distinctions which I spell out shortly are important because they help to show (a) why most religious-centered states are likely to encourage religious homogenization and therefore unlikely to reduce forms of domination mentioned above. (b) why in order to serve the same purposes, some secular states may be even worse than some religion-centered states and (c) why some forms of secular states may be best equipped to reduce forms of domination and deal sensibly with religious diversity.

RELIGION-CENTERED STATES

What do I mean by religion-centered states? And what are secular states? To understand these distinctions, allow me to introduce another set of distinctions. States may be strongly connected to religion or disconnected from them. Such connection or disconnection may exist at three distinct levels. First, at the level of ends. Second, at the level of institutions and personnel and third, at the level of public policy and even more relevantly, law. With the aid of these conceptual tools, let me first specify what I mean by religion-centered states. Such states at least are of two kinds. The first, theocracy, is connected to religion at all three levels. Here a priestly class directly rules in accordance with what it believes to be are divine laws. Thus there is no distinction between priestly and political orders. (Strong connection at the level of institutions and personnel). The principal values of religion *are* also the values of the political order. (Strong connection at the level of ends). Religious precepts themselves have a status of laws. The Islamic republic of Iran as Khomeini aspired to run it is an obvious example.

A theocratic state must be distinguished from a state that establishes religion. Here religion is granted official, legal recognition by the state and while both benefit from a formal alliance with one another, the sacerdotal order does not govern a state where religion is established. Because they do not identify or unify church and state but install only an alliance between them, states with an established church are in some ways disconnected from it. In these political orders, there is

a sufficient degree of institutional differentiation between the two social entities: Distinct functions are performed in each by different personnel. Yet, there is a more significant sense in which the state and the church are connected to one another: they share a common end largely defined by religion. By virtue of a more primary connection of ends, the two benefit from a special relationship with one another. There is finally another level of connection between church and state at the level of policy and law. Such policies and laws flow from and are justified in terms of the union or alliance that exists between the state and the church. The institutional *disconnection* of church and state – at the level of roles, functions and powers – goes hand in hand with the first – and third-level *connection* of ends and policies. It is the second order disconnection of Church and state that differentiates a state with established Church/religion from a theocracy.

SECULAR STATES

Secular states are different from both these religion-centered states. To understand this difference at a more abstract and general level, let me lean once again on the distinction made above and distinguish three orders of disconnection to correspond with the already identified three orders of connection. A state may be disconnected from religion first at the level of ends, second at the level of institutions and third at the level of law and public policy. A secular state is both non-theocratic and against the establishment of religions. It establishes neither one religion nor many. The second order disconnection, church-state separation, demarcates it from a theocracy. The first order disconnection from religion distinguishes secular states from both theocracies and states with established religion. A secular state has its own secular ends.

AMORAL SECULAR STATES

Secular ends are at the very least of two kinds. The first kind might be called amoral. Amoral secular states are so

called because their entire purpose is to maximise power, wealth or both. They may have moral pretensions but really no commitment to values such as peace, liberty or equality. Usually, they are imperial and autocratic. A good example of such a predominantly secular state, despite the not infrequent allegation of its biased, Christian character, is the British colonial state in India that motivated almost exclusively by power, wealth and social order, had a policy of tolerance and neutrality towards different religious communities. This is not surprising, given that empires are interested in the labour or tribute of their subjects, not in their religion. Such self aggrandizing, amoral states may or may not disconnect with religion at the third level i.e. at the level of law and policy. They may have a hands off approach to all religions, purely for instrumental reasons. However, if it serves their instrumental purpose, they may also connect with religion.

VALUE-BASED SECULAR STATES AND MAINSTREAM, DOCTRINAL SECULARISMS

Distinct from amoral states are value-based secular states. These values include peace, toleration, religious liberty including the freedom to criticize and revise dominant interpretations of one's own religion and at the very extreme to reject the religion into which one is born, equality of citizenship in both its passive (the right to receive benefits such as physical security, a minimum of material well being regardless of one's religion) and its active dimension (the right to vote, to stand for public office and to participate in public deliberation about matters of common concern).²

These value-based secular states differ from one another in their respective understandings of the relationship with religion at the third level. Some are committed to disconnection by which they mean *mutual exclusion* of religion and state. Such states maintain a policy of strict or absolute separation. Here religion is excluded from the affairs of the state but the state too is excluded from the affairs of the religion. The state has neither a positive relationship with religion, for example there is no policy

of granting aid to religious institutions nor a negative relationship with it; it is not within the scope of state activity to interfere in religious matters even when the values professed by the state are violated. This non-interference is justified on the ground that religion is a private matter, and if something is amiss within the private domain, it can be mended only by those who have a right to do so within that sphere. This, according to proponents of this view, is what religious freedom means. Mutual exclusion is justified on grounds of negative liberty and is identical with the privatisation of religion. Others reject complete disconnection and adopt instead a policy of *one-sided exclusion* of religion from state. Such states exclude religion in order to control or regulate them and sometimes even to destroy them. This control may be exercised by hindering religions or sometimes even by helping them but the motive in both cases is to control them, largely because of the belief that religion is false consciousness or obscurantist or superstition or because they see in religion as intrinsically oppressive and hierarchical. Thus intervention in religion may be justified also on grounds of freedom and equality. Such secular states are decidedly anti-religious. Finally, there are still other states which reject both one-sided exclusion and mutual exclusion and follow a policy of *principled distance*- a sophisticated relation with religion where the state may connect or disconnect with religion depending entirely upon whether the values to which it is committed are promoted or undermined by one or the other way of relating to religion.

We gather from the discussion above that there are at least three types of secular states and several versions of secularism. First, amoral secular states which are likely to fare poorly on an index of freedom and inequality. Second, states which have strongly perfectionist ends, a single, robust conception of the good life which translates into deep skepticism about the truth claims and value of religion, about their public role and of their capacity to ever prevent forms of oppression and domination. This is true in different degrees of some of the formerly communist states, of the republican conception that pervade the public life in France, and of strongly perfectionist liberal conceptions that invoke rational autonomy to rebuke religions. These anti-religious secular states have a poor record in promoting or even protecting religious freedoms.

Indeed, states that fail to protect religious freedom, usually trample upon other freedoms also. Overtime they also develop a hierarchy between the secular and the religious and might perpetuate the domination by the non-religious of the religious. Thus, such states are also likely to fare badly on the index of freedom and equality because in order to promote more rigorous conceptions of positive freedoms and substantive equalities, they may cross minimal thresholds of morality and decency. If they are insensitive to inter-religious inequalities because their brand of secularism blinds them to the religious content of their culture, they may even unwittingly perpetuate inter-religious domination.

That leaves us with only with one other type of secular state, one that erects a wall of separation between itself and religion to protect freedom and equality. Such a state is likely to fare well on an index of minimal conceptions of negative liberty and procedural equality. But such a conception has no room for positive freedom. It cannot get the state to act in ways that might facilitate freedom and equality. For it, any intervention is tantamount to control. The only way to respect religion is to leave it alone. Moreover, it might be indifferent to the lack of freedom and equality within religions. It is even more indifferent to inequalities between religions, between majority and minority religions. Deep down, it allows, sometimes in unnoticed and very subtle ways, both intra- and inter-religious dominations.

Our public and political culture is dominated by these forms of secular states and these anti-religious, republican or libertarian conceptions, doctrines and theories of secularism. Each of these conceptions either disseminate images and representations of the sidelining of religion altogether or of indifference to if not exactly encouragement of subtle forms of inter-religious domination. To add to this is the widespread feeling among ordinary citizens everywhere – people who also happen to be engaged in everyday forms of religiosity – that secular states which run in accordance with these doctrinal secularisms are also amoral, if not inside their own countries, at least with respect to the world outside. This makes the crisis of secularism even more severe.

All this has not gone unnoticed in academic literature. Several critics have noted the problems of secularism. (Although they frequently fail to see in fact that they focus only on doctrinal and ideological formulations of secularism) First, that secularism takes separation to mean exclusion of all religions on a non-preferential basis. It wishes by fiat to eliminate religion from public life and from politics more generally. For example, liberal secularism enjoins the citizen to support only those coercive laws for which there is public justification. Why so? Because if others are expected to follow a law in terms that they do not understand and for reasons/justifications they cannot endorse, then the principle of equal respect is violated (Audi 1993, 701; Solum 1990, 1095; Macedo 1990, 249; Rawls 1971, 337-38; Weithman 1997, 6; Larmore 1996, 137). If other reasonable and conscientious citizens have good reason to reject a particular rationale in support of a coercive law then this rationale does not count as public justification. Because a religious rationale is a paradigmatic case of a reason that other citizens have good reasons to reject, it does not count as public justification and because it does not count as public justification, a law grounded solely on a religious rationale must never be enacted. In short, purely religious convictions or commitments have no role to play in democratic and pluralist polities. This requirement that religious reasons be excluded from liberal democratic politics is offensive to religious persons who like others wish to support their favoured political commitments on the basis of their conscience (Sandel in Eastland 1993, 483-496). If people believe that their politics must be consistent with their morality and since morality is derived from religion, with their religious connections then why should they be discouraged or stigmatized for doing so? Besides, it is mistaken to assume that only religious people bring passion and sectarianism into politics or, as Richard Rorty believes, that only religion is a conversation stopper (Rorty 1994, 2; Eberle 2002, 77). By asking a religious person to exercise restraint and exclude religious reasons in their justification for a coercive law, liberal secularism forces her to act against her conscience and in doing so it fails not only to respect the moral agency of that person but also violates its own principle of equal respect. Indeed, the demand that restraint be exercised is counterproductive because exclusion from the larger public sphere forces the religious to form their own narrow

public where resentment and prejudice will flourish (Spinner - Halev 2000, 150-156). This would lead not only to the freezing of identities but to the building of unbreachable walls between the religious and non-religious citizens. Therefore, "engagement with religious people is typically better than shunning them" (Spinner-Halev 2000, 155).

Second, this secularism does not understand the believer's life as it is lived from the inside. It misses out on perhaps the most significant feature of most religions that they encourage their members to choose to live a disciplined, restricted, rule-bound, and desire-abnegating life. A religious life is not just a life of personal and whimsical attachment to a personal God but one in which one submits to his commands and lives obediently by them. This may be a nightmare for a standard liberal but gets the constitutive features of most religions rather better than liberal secularism does. Third, by interpreting separation as exclusion it betrays its own sectarianism; it can live comfortably with liberal, protestantized, individualized and privatized religions but has no resources to cope with religions that mandate greater public or political presence, or have a strong communal orientation. This group-insensitivity of secularism makes it virtually impossible for it to accommodate community-specific rights and therefore to protect the rights of religious minorities. In short, while this secularism copes with inter-religious domination, it does not possess resources to deal with inter-religious domination. Fourth, western secularism is a product of protestant ethic and shaped by it. Therefore, its universal pretensions are perhaps its greatest drawback. Moreover, it presupposes a Christian civilization that is easily forgotten because over time it has silently slid into the background. Christianity allows this self-limitation and much of the world innocently mistakes this rather cunning self-denial for its disappearance (Connolly 1999, 24). But if this is so, this "inherently dogmatic" secularism cannot coexist innocently with other religions (Keane 2000, 14; Madan 1998, 298). Given the enormous power of the state, it must try to shape and transform them- a clear instance of illegitimate influence, if not outright violence. Thus, with all its claims of leaving religions alone, of granting religions liberty, this secularism is hostile to non-liberal, non-protestant believers (Hamburger 2002, 193-251). Overall, it

would not be wrong to say then that this secularism forces upon us a choice between active hostility or benign indifference. Fifth, liberal secularism relies excessively on a rationalist conception of reason that imposes unfair limits on the manner in which issues are to be brought in the public domain. Some issues are constitutively emotive; others become emotive because they are articulated by people who are not always trained to be rational in the way liberals mandate (Connolly 1999, 27). In short, the model of moral reasoning typical of secularism is context-insensitive, theoreticist, absolutist (non-comparative), enjoining us to think in terms of this or that, and too heavily reliant on monolithic ideas or values considered to be true or superior or wholly non-negotiable.

These are powerful critiques with some of which I agree. But I also have serious disagreement with the conclusion that they rebut political secularism altogether. I agree that in our imagination of social and public life, greater space must be given to non-liberal religions; such ways of life have moral integrity that liberal secularism frequently fails to realize. Yet, in our effort to accommodate such religions, we cannot ignore that these very religions also continue to be a source of severe oppression and exclusion. States that align with religions frequently condone these morally objectionable practices. In Pakistan, the religiously sanctioned law of evidence, *Qanoon-e-Shahadat*, holds on par the evidence of two women or two non-Muslims with that of a single male Muslim, thereby establishing the intrinsic superiority of Muslim men over women and minorities and contravening the fundamental principle of equality (Malik 2002, 18).³ In Hinduism, religiously sanctioned customs related to purity and pollution continues to exclude women from the affairs of their own religion and perpetuate an institutionalized system of subordination of women.

Indeed, if we contrast these secular states with religion-centered states, and provided we have a sustained commitment to the reduction of religion-related domination, we might rediscover our faith, if not exactly in existing secular states, at least in the prospect of rehabilitating secularism. Even a cursory evaluation of these states shows that these are all

deeply troublesome. Take first historical instances of states that establish a single church - the unreformed established Protestant Churches of England, Scotland and Germany, and the Catholic Churches in Italy and Spain- the state recognized a particular version of the religion enunciated by that church as the official religion, compelled individuals to congregate for only one church, punished them for failing to profess a particular set of religious beliefs, levied taxes in support of one particular church, paid the salaries of its clergy, made instruction of the favoured interpretation of the religion mandatory in educational institutions or in the media (Levy 1994, 5). In such cases, not only was there inequality among religions (Christians and Jews) but also among the churches of the same religion, and while members of the established church may have enjoyed a modicum of religious liberty, those belonging to other churches or religions did not enjoy any or the same degree of liberty.⁴ States with substantive establishments have not changed colour with time. Wherever one religion is not only formally but substantively established, the persecution of minorities and internal dissenters continues today.⁵ One has to cite the example only of Saudi Arabia to prove this point (Ruthven 2002, 172-181). In many states, political exclusion is built into the basic law of the land. By making adherence to a particular religion mandatory for anyone aspiring to the highest offices in the country, religion-centred Constitution ensure the exclusion of religious minorities from high political office. Pakistan is a good example (Malik 2002, 16).

What of states with multiple establishments of churches? Historically, states of New York or the colonies of Massachusetts in the middle of the 17th century officially respected more than one denomination (Levy 1994, 12). These states levied a religious tax on everyone and yet gave individuals the choice to remit the tax money to their preferred Church. They financially aided schools run by religious institutions but on a non-discriminatory basis. They may have punished people for disavowing or disrespecting the established religion, but did not compel them to profess the beliefs of a particular denomination.

States with substantive establishment of multiple churches/ religions are better in some ways than states with singular establishment. For example, such states are likely to be relatively peaceful. Members of different denominations are likely to tolerate one another. There may be general equality among all members of a religion. (though, historically this has not always been the case, women and blacks have been the usual victims in the US). The state grants each denomination considerable autonomy in its own affairs. But states with establishment of multiple churches have their limitations. For a start, they may continue to persecute members of other religions and atheists. Second, they are indifferent to the liberty of individuals within each denomination or religious group. They do little to foster a more general climate of toleration that prevents the persecution of dissenters. Closed and oppressive communities can thrive in such contexts. Third, they may not have legal provisions that allow an individual to exit from his religious community and embrace another religion or to remain unattached to any religion whatsoever. Fourth, such states give recognition to particular religious identities but fail to recognize what may be called non-particularized identities, i.e. identities that simultaneously refer to several particular identities or transcend all of them. Fifth, such states are unconcerned with the *non-religious* liberties of individuals or groups. Finally, such states are entirely indifferent to citizenship rights.

What are lessons to be learnt from this discussion of secular and religion-centered states? What does all this show? It demonstrates three things. First, that we must be sensitive simultaneously to the moral integrity of liberal and non liberal religious ways of living as well as to religion-based oppression and exclusions. Second, states that are strongly aligned to religions may be sensitive to the moral integrity of non-liberal religions but not always to their oppressions. Third, that a policy of non-interference (mutual exclusion) typical of liberal secularism is self-defeating. In short, a conception of secularism needs to be worked out that goes beyond liberal, libertarian and republican theories and does justice to both these dimensions referred to above. Moreover, we need to combat the doctrinal and theoretical version of secularism that appears aggressive, aims to install a fully secularized state, one that

strictly separates itself from completely privatized religions or has a project of taking away from religion any role in public life. The proper way to fight this is not to indulge in purely negative critiques but to offer constructive alternatives. In this context, a general failure to explore other alternative versions of secularism that are able effectively to meet the challenge some of these critiques and imaginatively open up new possibilities of expanding our horizons is deeply disappointing. But do such versions exist? I think such a version that is not parochial, i.e. neither wholly Christian nor western exists. This model meets the secularist objection to non-secular states and the religious objection to some forms of secular states. Where do we look for in order to identify this model? I believe we have to go to the practices and less doctrinal statements -at the normative practices of the French, British, even American states. Let me take just one example, the public funding of faith-based schools. Officially, American secularism does not sanction public financing of religion. Yet public funding of religion exists, albeit without proper assessment of the dilemmas of recognition and cooperation. Likewise, in practice, the French state not only directly and indirectly funds Roman Catholic schools but tries to accommodate even Muslim minorities.⁶

However, to illustrate my point, I shall go to the Indian example, not because it best exemplifies this model but because it is what I know best. When we examine its best practices and constitutional articles, we can identify seven features of Indian secularism which clearly marks it out from other variants. *First*, its multi-value character. Indian secularism more explicitly registers its ties with values forgotten by western conceptions – for example, peace between communities – and interprets liberty and equality both individualistically and non-individualistically. It has a place not only for rights of individuals to profess their religious beliefs but the right of religious communities to establish and maintain educational institutions crucial for the survival and sustenance of their religious traditions. *Second*, because it was born in a deeply multi-religious society, it is concerned as much with inter-religious domination as it is with intra-religious domination. Thus it recognizes community-specific socio-cultural rights. Although community-specific political rights (special representation rights

for religious minorities such as Muslims) were withheld in India for contextual reasons, the conceptual space for it is present within the model. *Third*, it is committed to the idea of principled distance, poles apart from one-sided exclusion, mutual exclusion and strict neutrality or equidistance.

In addition to these features, there are others that further distinguish it from the mainstream conception. *Fourth*, it admits a distinction between depublicization and depoliticization as well between different kinds of depoliticization. Because it is not hostile to the public presence of religion, it does aim to depublicize it. It accepts the importance of one form of depoliticization of religion, namely the first and second-level disconnection of state from religion but the third-level depoliticization of religion is permitted purely on contextual grounds. *Fifth*, it is marked by a unique combination of active hostility to some aspects of religion (a ban on unsociability and a commitment to make religiously grounded personal laws more gender-just) with active respect for its other dimensions (religious groups are officially recognized, state-aid is available non-preferentially to educational institutions run by religious communities, no blanket exclusion of religion as mandated by western liberalism). This is a direct consequence of its commitment to multiple values and principled distance. The Indian model accepts the view that critique is consistent with respect, that one does have to choose between hostility and respectful indifference. In this sense, it inherits the tradition of the great Indian religious reformers who tried to change their religions precisely because it meant so much to them. *Sixth*, it is committed to a different model of moral reasoning that is highly contextual and opens up the possibility of different societies working out their own secularisms. In short, it opens out the possibility of multiple secularisms. *Seventh*, it breaks out of the rigid interpretative grid that divides our social world into the western modern and traditional, indigenous non-western. Indian secularism is modern but departs significantly from mainstream conceptions of western secularism.

PRINCIPLED DISTANCE

Let me further elucidate two of these features: its contextual character and the idea of principled distance. As seen above, for mainstream western secularism, separation means mutual exclusion. The idea of principled distance unpacks the metaphor of separation differently. It accepts a disconnection between state and religion at the level of ends and institutions but does not make a fetish of it at the third level of policy and law. (this distinguishes it from all other models of secularism, moral and amoral that disconnect state and religion at this third level)

How else can it be in a society where religion frames some of its deepest interests? Recall that political secularism is an ethic whose concerns relating to religion are similar to theories that oppose unjust restrictions on freedom, morally indefensible inequalities, inter-communal domination and exploitation. Yet a secularism based on principled distance is not committed to the mainstream Enlightenment idea of religion. It accepts that humans have an interest in relating to something beyond themselves including God and that this manifests itself as individual belief and feeling as well as social practice in the public domain. It also accepts that religion is a cumulative tradition (W.C. Smith 1991, 154-169) as well as a source of people's identities. But it insists that even if turned out that God exists and that one religion is true and others false, then this does not give the "true" doctrine or religion the right to force it down the throats of others who do not believe it. Nor does it give a ground for discrimination in the equal distribution of liberties and other valuable resources.

Similarly, a secularism based on principle distance accepts that religion may not have special public significance antecedently written into and defining the very character of the state or the nation but it does not follow from this that it has no public significance at all. Sometimes, on some versions of it, the wall of separation thesis assumes precisely that. As long as religion is publicly significant, a democratic state simply has to take it into account. Indeed, institutions of religion may influence individuals as long as they do so through the same process, by access to the same resources as anyone and without undue advantage or

unduly exploiting the fears and vulnerabilities that frequently accompany people in their experience of the religious.

But what precisely is principled distance? The policy of principled distance entails a flexible approach on the question of inclusion/exclusion of religion and the engagement/disengagement of the state, which at the third level of law and policy depends on the context, nature or current state of relevant religions. This engagement must be governed by principles undergirding a secular state, i.e. principles that flow from a commitment to the values mentioned above. This means that religion may intervene in the affairs of the state if such intervention promotes freedom, equality or any other value integral to secularism. For example, citizens may support a coercive law of the state grounded purely in a religious rationale if this law is compatible with freedom or equality.⁷ Equally, the state may engage with religion or disengage from it, engage positively or negatively but it does so depending entirely on whether or not these values are promoted or undermined. A state that intervenes or refrains from interference on this basis keeps a principled distance from all religions. This is one constitutive idea of principled distance. This idea is different from strict neutrality, i.e. the state may help or hinder all religions to an equal degree and in the same manner, that if it intervenes in one religion, it must also do so in others. Rather, it rests upon a distinction between equal treatment and treating everyone as an equal (Dworkin 1978, 125). The principle of equal treatment, in the relevant political sense, requires that the state treat all its citizens equally in the relevant respect, for example in the distribution of a resource of opportunity. On the other hand, the principle of treating people as equals entails that every person or group is treated with equal concern and respect. This second principle may sometimes require equal treatment, say equal distribution of resources but it may also occasionally dictate unequal treatment. Treating people or groups as equals is entirely consistent with differential treatment. This idea is the second ingredient in what I have called principled distance.

I said that principled distance allows for differential treatment. What kind of treatment do I have in mind? First, religious groups have sought exemptions from practices in which states intervene

by promulgating a law to be applied neutrally to the rest of society. This demand for non-interference is made on the ground either that the law requires them to do things not permitted by their religion or that it prevents them from doing acts mandated by it. For example, Sikhs demand exemptions from mandatory helmet laws and from police dress codes to accommodate religiously required turbans. Muslims women and girls demand that the state not interfere in their religiously required chador. Jews and Muslims seek exemption from Sunday closing laws on the ground that this is not required by their religion. Principled distance allows then that a practice that is banned or regulated in one culture may be permitted in the minority culture because of the distinctive status and meaning it has for its members. For the mainstream conception this is a problem because of their simple, some what absolutist morality that gives overwhelming importance to one value, particularly to equal treatment, equal liberty or equality of individual citizenship. Religious groups may demand that the state refrain from interference in their practices but they may equally demand that the state interfere in such a way as to give them special assistance so that these groups are also able to secure what other groups are able to routinely get by virtue of their social dominance in the political community. It may grant authority to religious officials to perform legally binding marriages, to have their own rules or methods of obtaining a divorce. Principled distance allows the possibility of such policies on the grounds that to hold people accountable to an unfair law is to treat them as unequals.

However, principled distance is not just a recipe for differential treatment in the form of special exemptions. It may even require state intervention in some religions more than in others, considering the historical and social condition of all relevant religions. For the promotion of a particular value constitutive of secularism, some religion, relative to other religions, may require more interference from the state. For example, if the value to be advanced is social equality and requires in part undermining caste hierarchies, then state must interfere in caste-ridden Hinduism more than say in Islam or Christianity. However, if a diversity-driven religious liberty is the value to be advanced by the state, then it may have to intervene in Christianity and Islam more than in Hinduism. If this is so, the state can neither

strictly exclude considerations emanating from religion nor keep strict neutrality with respect to religion. It cannot antecedently decide that it will always refrain from interfering in religions or that it will interfere in each equally. Indeed, it may not relate to every religion in society in exactly the same way or intervene in each religion to the same degree or in the same manner. To want to do so would be plainly absurd. All it must ensure is that the relationship between the state and religions is guided by non-sectarian motives consistent with some values and principles.

How is principled distance different from the very productive idea introduced into the discourse by Alfred Stepan? For Stepan both democratic institutions and religion must tolerate one another (Stepan, 2001, p. 213-253). For democratic institutions it means that religious institutions should not have "constitutionally privileged prerogatives" which allow them authoritatively to mandate public policy to democratically elected governments. The autonomy for religion implies that individuals and religious communities must have complete freedom to worship privately, to publicly advance their values in civil society, to sponsor organizations and movements in political society and to even form political parties as long as the liberties of other citizens, democratic institutions and the law are not violated. These two minimal freedoms, for Stepan are compatible with a broad range of -patterns of religion-State relations in political systems. Thus democracy neither requires strict separation of religion and the State nor hostility towards religion. Clearly, we both agree that idealized versions of American or French conceptions of secularisms are not required for democracy. We are committed to the same values and reject mutual exclusion and one-sided exclusion of religion from State. What then is the difference between us? First, the idea of principled distance is less friendly to any kind of establishment of religion in religiously diverse societies. For principled distance variety of secularism, even formal establishment of religion violates minimal notions of equality of citizenship. Second, the notion of twin tolerations is far more ambiguous on whether or not the State may facilitate the exercise of religious freedom by communities, particularly minority communities. It also does not explicitly specify the conditions under which the State may intervene in religions to

promote more substantive conceptions of equality, say gender equality or inter caste equality within religion.

CONTEXTUAL SECULARISM

A context-sensitive secularism, one based on the idea of principled distance, is what I call contextual secularism. Contextual secularism is contextual not only because it captures the idea that the precise form and content of secularism will vary from one to another context and from place to place but also that it embodies a certain model of contextual moral reasoning. This it does because of its character as a multi-value doctrine. To accept that secularism is a multi-value doctrine is to acknowledge that its constitutive values do not always sit easily with one another. On the contrary, they are frequently in conflict. Some degree of internal discord and therefore a fair amount of instability is an integral part of contextual secularism. For this reason, it forever requires fresh interpretations, contextual judgments and attempts at reconciliation and compromise. No general *a priori* rule of resolving these conflicts exist; no easy lexical order, no pre-existing hierarchy among values or laws that enables us to decide that, no matter what the context, a particular value must override everything else. Almost everything then is a matter of situational thinking and contextual reasoning. Whether one value overrides or is reconciled with another cannot be decided before hand. Each time the matter presents itself differently and will be differently resolved. If this is true, then the practice of secularism requires a different model of moral reasoning than the one that straightjackets our moral understanding in the form of well delineated, explicitly stated rules (Taylor 1994, 16-43). This contextual secularism recognizes that the conflict between individual rights and group rights cannot always be adjudicated by a recourse to some general and abstract principle. Rather they can only be settled case by case and may require a fine balancing of competing claims. The eventual outcome may not be wholly satisfactory to either but still be reasonably satisfactory to both. Multi-value doctrines such as secularism encourage accommodation – not the giving up of one value for the sake of another but rather

their reconciliation and possible harmonization i.e. to make each work without changing the basic content of apparently incompatible concepts and values.

This endeavor to make concepts, viewpoints and values work simultaneously does not amount to a morally objectionable compromise. Rather it captures a way of thinking characterized by the following dictum: "why look at things in terms of this or that, why not try to have both this and that" (Austin 1972, 318). In this way of thinking, it is recognized that though we may currently be unable to secure the best of both values and therefore be forced to settle for a watered-down version of each, we must continue to have an abiding commitment to search for a transcendence of this second best condition.⁸ It is frequently argued against Indian secularism that it is contradictory because it tries to bring together individual and community rights, and that articles in the Indian Constitution that have a bearing on the secular nature of the Indian state are deeply conflictual and at best ambiguous (Tambiah 1998, 445-453). This is to misrecognise a virtue as a vice. In my view, this attempt to bring together seemingly incompatible values is a great strength of Indian secularism. Indian secularism is an ethically sensitive negotiated settlement between diverse groups and divergent values. When it is not treated as such, it turns either into a dead formula or a façade for political maneuvers.

IS SECULARISM A CHRISTIAN AND WESTERN DOCTRINE?

What then of the claim that secularism is a Christian, western doctrine and therefore, is unable to adapt itself easily to the cultural conditions of, say, India, infused as they are by religions that grew in the soil of the sub-continent. As the Indian example shows, this necessary link between secularism and Christianity is exaggerated, if not entirely mistaken. It is true that the institutional separation of church and state is an internal feature of Christianity and an integral part of western secularisms. But as we have seen this church-state disconnection is a necessary but not a sufficient condition for the development of secularism even in societies with church-based religions. It is clearly

not a necessary condition for the development of all forms of secularisms. Moreover, as I have argued, the mutual exclusion of religion and the state is not the defining feature of secularism. The idea of separation can be interpreted differently. Nor are religious integrity, peace and toleration (interpreted broadly to mean "live and let live"), uniquely Christian values. Most non-Christian civilizations have given significant space to each. Therefore, none of them are exclusively Christian. It follows that, even though we find in Christian writings some of the clearest and most systematic articulation of this doctrine, even the western conception of secularism is not exclusively Christian.

All right, one might say, secularism is not just a Christian doctrine, but is it not western? The answer to this question is both yes and no. Up to a point, it is certainly a western idea. More specifically, as a clearly articulated doctrine, it has distinct western origins. Although elements that constitute secularism assume different cultural forms and are found in several civilizations, one cannot deny that the idea of the secular first achieved self-consciousness and was properly theorized in the west. One might then say that the early and middle history of secularism is almost entirely dominated by western societies. However, the same cannot be said of its later history. Nationalism and democracy arrived in the west after the settlement of religious conflicts, in societies that had been made religiously homogenous, or had almost become so (with the exception of the Jews, of course who continued to face persistent persecution). The absence of deep religious diversity and conflict meant that issues of citizenship could be addressed almost entirely disregarding religious context; the important issue of community specific rights to religious groups could be wholly ignored. This had a decisive bearing on the western conception of secularism. However, for non-western societies such as India, the case is different. Both national and democratic agendas in countries such as India had to face issues raised by deep religious difference and diversity. In India, nationalism had to choose between the religious and the secular. Similarly, the distribution of active citizenship rights could not be conceived or accomplished by ignoring religion. It could be done either by actively disregarding religion (as in all political rights) or by developing a complex attitude to it, as in the case of cultural

rights, where it had to balance claims of individual autonomy with those of community obligations, and claims of the necessity of keeping religion “private” with their inescapable, often valuable presence in the public. By doing so, Indian secularism never completely annulled particular religious identities.

In addressing these complex issues, the idea of the political secularism was taken further than had been evolved in the west. Mainstream theories or ideologies in modern, western societies have taken little notice of these features. Hence, they are struggling to deal with post-colonial religious diversity of their societies. The later history of secularism is more non-western than western.⁹ In the past I had suggested that to discover its own rich and complex structure, western secularism can either look backward, to its own past or else look sideways, at Indian secularism that mirrors not only the past of secularism, but in a way, also its future. Doing so will certainly benefit the secularisms of many western societies. For example, French secularism needs to look beyond its own conceptions of *laïcité* in order to take into account its own multi-cultural and multi-religious reality. It cannot continue to take refuge in claims of exceptionalism. A good hard look at Indian secularism could also change the self-understanding of other western secularisms, including a very individualist, American liberal secularism. I would now add that these models can be altered and reinvigorated at least partly also by unearthing their own best contemporary practices. An articulation of these practices would show that these models are closer to the Indian variant and quite far removed from their theoretical and doctrinal self-understandings.

Let me sum up. How can secularism be rehabilitated? For a start, we should jettison seeing secularism as a mere strategy, not even as an institutional strategy. Second, secularism should sever its ties with amoral secular states. This means coming to realize some what paradoxically, that secularism is against some secular states. Third, the discussion of secular states must be done with a model of comparative moral and ethical reasoning. Fourth, we must rethink disconnection or separation and jettison the hold of two hitherto paradigmatic models of exclusion but

talk instead in terms of principled distance. Fifth, the ends in question should be a mixture of the moral and the mildly ethical. Put it differently the focus should be on ending religion-related domination. Sixth, political secularism must be viewed as part of critical social secularism, indeed as a self-critical social perspective which is against four types of domination: inter-religious, intra-religious, domination of religion by secular and domination of secular by religious. We need to conceive it anew as not against religion but against institutionalized religious domination. Finally, we need to give up the binary opposition between the secular and the religious. A new, refashioned conception of secularism must not see a necessary opposition between the secular and the religious. On the contrary, it must encourage a way of conceiving a world inhabited both by religious and non-religious people but one where the four religion-related dominations, in particular, intra- and inter-religious dominations are minimized, if not altogether eliminated.

NOTES

- 1 | *Of course, what is dominant is hard to identify, a practice which is freedom enabling may itself have another aspect to it which is the carrier of domination. The same practice may be both freedom and domination enhancing. Second, what is freedom to one might be domination to other. Let me give a controversial example. Veiling is a marker of inequality, of sexist oppression but it may also be a marker of individual identity and of protest against inter-religious domination.*
- 2 | *For a fuller discussion, see Bhargava in T.N. Srinivasan (ed.) The Future of Secularism, OUP, p...*
- 3 | *Perhaps the most outrageous instance of indirect internal exclusion is the Hudood ordinance, an anti-women measure that punishes women unable to establish that they have been raped. Under the Hudood ordinance, rape convictions require four male witnesses. A failure to produce such witnesses results in the prosecution of the complainant who is liable for punishment for fornication (Zina).*
- 4 | *One exception to this, however, was the Millet system of the Ottoman Empire which had Islam as the established religion but three other religious communities-Greek Orthodox, Armenian Orthodox and Jewish- were treated as equals and given a respectable degree of autonomy.*
- 5 | *The distinction between formal and substantive establishment is important. In Saudi Arabia, Islam is both formally and substantively established. Britain has a formally established church (The Anglican*

Church) but few exceptions apart, only a secular state grants liberty and equality to all.

- 6 | *But such acts of accommodation coexist clumsily sometimes with official denials in public.*
- 7 | *Principled distance rejects the standard liberal idea that the principle of equal respect is best realized only when people come into the public domain by leaving their religious reasons behind. Principled distance does not discourage public justification. Indeed it encourages people to pursue public justification. However, if the attempt at public justification fails, it enjoins religiously minded citizens to abandon restraint and support coercive laws that are consistent with freedom and equality based purely on religious reasons. See Eberle, 2002.*
- 8 | *Such contextual reasoning was not atypical of the deliberations of the Constituent Assembly in which great value was placed on arriving at decisions by consensus. Yet, the procedure of majority vote was not given up altogether. On issues that everyone judged to be less significant, a majoritarian procedure was adopted.*
- 9 | *And by implication, the history of secularism must include the history of other non-western societies that have sought to install and maintain secular states.*

REFERENCES

- Ahmed I. (1987), *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, London: Frances Pinter.
- An-Naim A.A. (2003), «Re-affirming Secularism for Islamic Societies», *New Perspectives Quarterly*, vol. 20, No. 3, p. 36-45, Blackwell Publishing.
- Asad Talal (2003), *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*, California: Stanford University Press.
- Audi Robert Fall (1993), The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society, *San Diego Law Review* 30.
- Austin Granville (1972), *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, New Delhi: Oxford University Press.
- Barker C.R. (2004), «Church and State: Lessons from Germany?» *The Political Quarterly*, vol. 75. No. 2, p. 168-176, Blackwell Publishing.
- Bhargava Rajeev (1998), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.

- Bhargava Rajeev (1999), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, New Delhi: Oxford University Press.
- Bhargava Rajeev (2004), *Inclusion and Exclusion in South Asia: The Role of Religion*, Background paper for HDR, UNDP.
- Bhargava Rajeev (2007), «The Distinctiveness of Indian Secularism» in T.N. Srinivasan (ed.) *The Future of Secularism*, New Delhi: Oxford University Press.
- Casanova, Jose (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Chatterjee Partha (1998), in Bhargava (ed.) *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Connolly William E. (1999), *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Donald Smith (1963), *India as a Secular State*, Princeton: Princeton University Press.
- Dworkin Ronald (1978), «Liberalism», in Stuart Hampshire (ed.) *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eberle Christopher J. (2002), *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freedman Jane (2004), «Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma» *In International Migration* vol. 42 (3). Blackwell Publishing.
- Galanter Marc (1998), «Secularism, East and West» In Bhargava (ed.) *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Greenawalt Kent (1988), *Religious Convictions and Political Choice*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Hamburger Philip (2002), *Separation of Church and State*, Cambridge: Harvard University Press.
- Juergensmeyer Mark (1994), *New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, California: University of California Press.

- Kaviraj Sudipta (1995), «Religion, Politics and Modernity» in U. Baxi and B. Parekh (eds.) *Crisis and Change in Contemporary India*, Delhi: Sage.
- Keane John (2000), *The Political Quarterly-Secularism?* Oxford: Blackwell Publishers.
- Kepel Gilles (1994), *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Larmore Charles (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press
- Levy Leonard W. (1994), *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Macedo Stephen (1990), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press.
- Madan T.N. (1998), «Secularism in its place» In Bhargava (ed). *Secularism and its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- McConnell Michael W. (1993), «Taking Religious Freedom Seriously» In Terry Eastland (ed.) *Religious Liberty in the Supreme Court*, Cambridge/Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Mohsin Amena (1999), «National Security and the Minorities: The Bangladesh case» In D.L. Sheth and Gurpreet Mahajan (ed). *Minority Identities and the Nation-State*, New Delhi: Oxford University Press.
- Nandi Ashis (1998), «The Politics of Secularism and the recovery of Religious toleration» In Bhargava (ed) *Secularism and its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Perry Michael J. (1991), *Love & Power: The Role of Religion and Morality in American Politics*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Rawls John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press.

- Richardson Henry S. (1990), «The Problem of Liberalism and the Good», in R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson, (ed.) *Liberalism and the Good*, London: Routledge
- Ruthven Malise (2002), *A Futy For God: The Islamist Attack on America*, London: Granta Books.
- Sandel Michael J. (1993), «Freedom of Conscience or Freedom of Choice», in Terry Eastland (ed.) *Religious Liberty in the Supreme Court*, Cambridge/Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Smith Wilfred Cantwell (1991), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: First Fortress Press.
- Solum Lawrence (1990), «Faith and Justice», *DePaul Law Review* 39.
- Spinner-Halev Jeff (2000), *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stepan Alfred (2001), *Arguing Comparative Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Tambiah Stanley J. In Bhargava (1998), *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Taylor Charles in Bhargava (1999), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, New Delhi: Oxford University Press.
- Taylor Charles, «Justice After Virtue» in John Horton and Susan Mendus (ed.). 1994, *After MacIntyre*, Polity Press.
- Turner Bryan S. (2001), *European Journal of Social Theory* 4(2), London: Sage Publications.
- Veer Peter Van Der (2001), *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Delhi and Princeton: Permanent Black and Princeton University Press.
- Weithman Paul (1997), «Religion and the Liberalism of Reasoned Respect», In Weithman (ed.) *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Weithman Paul (1997), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Westerlund David (1996), *Questioning the Secular State*, London: Hurst & Company.

Is European Secularism Secular Enough? *

Rajeev Bhargava

European secularism, one of the many versions of secularism available in the world, was developed in the context of predominantly single-religion societies after a great deal of religious homogenization had already taken place. It was and remains a modest secularism. However, with the migration of workers from former colonies and the intensification of globalization, pre-Christian (Hindu, Buddhist, Jain) and post-Christian (Islam, Sikhism) faiths have been thrown together for the first time in modern Europe, creating an unprecedented diversity the like of which has not been witnessed in Europe under conditions of modernity.¹ This has destabilized European secular states and the conception of secularism that underpins them. European secularism is in crisis, for as it now turns out, it is not quite secular enough. My main claim in this essay is that this crisis is due largely to the failure of Europe to make a conceptual shift from a secularism developed in and for single-religion societies to one that is far more sensitive and finely tuned to deep religious diversity. At its root, then, the crisis of European secularism is conceptual. Europe must reconceptualize its secularism and, in order to do so, possibly learn from the experience of non-European, non-Western societies such as India.

I begin by distinguishing three senses of the term "secularism". First, it is used as shorthand for secular humanism and more particularly for a de-transcendentalized version of it, which Taylor calls exclusive humanism.² This secularism describes a general view of the world and the place of humans within it

* This paper was published as "Is European secularism secular enough?" in *Religion, Secularism and Constitutional Democracy*, Jean Cohen and Cecile Laborde (eds), Columbia University Press, New York, 2016, p. 157-181. Reprinted here with kind permission of the author.

but need not have an explicit normative content. In contrast, secularism in the second sense specifies the ideals, even ultimate ideals, which give meaning and worth to life and which its followers strive to realize. In an article published in 1994, I called it ethical secularism.³ Ethical secularism tells one how best to live in the only world and only life we have, this one, here and now, and what the goals of human flourishing are conceived independently of God, gods, or some other world.

I distinguished this ethic from political secularism, the third sense of the term. Here it stands for a certain kind of polity in which organized religious power or religious institutions are separated from organized political power or political institutions for specific ends. One idea behind this distinction was to argue that both those who believe in ethical secularism and those who believe in or practice various religions can come to agree on the constitutive principles that underlie political secularism. Political secularism neither entails nor presupposes ethical secularism. To believe that in order to be a political secularist one had to be an ethical secularist is simply false. I shall say no more about the first two senses of secularism and in what follows will focus only on political secularism.

What would the most expansive understanding of political secularism be? If we examine the animating principle of a more broadly understood secular perspective, we might discover that it is driven by an opposition to religious hegemony, religious tyranny, and religious and religion-based exclusions. The goal of secularism, defined most generally, is to ensure that the social and political order is free from institutionalized religious domination so that there is religious freedom, freedom to exit from religion, interreligious equality, equality between believers and nonbelievers, and solidarity, forged when people are freed from religious sectarianism. Thus, religion defines the scope of secularism. The very point of secularism is lost either when religion disappears or if it purges itself from its oppressive, tyrannical, inegalitarian, or exclusionary features. If religion is exhaustively defined in terms of these oppressive features, then the goal of secularism is to eliminate religion altogether. Because religion is a far more complex and ambivalent entity

and is not necessarily tyrannical or oppressive, we might see the objective of secularism as the reform of religion but from a vantage point that is partly external and definitely nonpartisan. Secularism is not intrinsically opposed to religion and may even be seen as advocating critical respect toward it. Moreover, it invites reciprocal critical respect toward nonreligious perspectives.

Political secularism can be defined more narrowly, for it answers the question: What is the appropriate relation between state and religious institutions, given the background purpose that animates secularism more generally; that is, to end religious hegemony, oppression, and exclusion and to foster principled coexistence between followers of religious and nonreligious perspectives. The broadest and perhaps vaguest answer provided by political secularism is that the two must be separated. Here, then, is the first, initial formulation: Political secularism is a normative doctrine for which the state should be separated from religious institutions to check religion's tyranny, oppression, hierarchy, or sectarianism and to promote religious and nonreligious freedoms, equalities, and solidarity among citizens. Put schematically, political secularism advocates the separation of state and religious institutions for the sake of values, such as the ones mentioned above.

Political secularism does not come in one unique form. It is open to many interpretations. Thus, there are many conceptions of political secularism, depending on how the metaphor of separation is unpacked, which values separation is meant to promote, how these values are combined, and what weight is assigned to each of them. I shall return to this point about different conceptions of secularism. However, to grasp its structure, it is first important to contrast political secularism with doctrines to which it is in one sense related and opposed. Such antiseccular, religion-centric doctrines favor not separation, but a union or alliance between religion and state. They advocate religion-centered states.

RELIGION-CENTERED AND SECULAR STATES

To understand the distinction between religion-centered and secular states, a further set of distinctions needs to be introduced. States may be strongly connected to religion or disconnected from it. Such connection or disconnection may exist at three distinct levels: (1) the level of ends, (2) the level of institutions and personnel, and (3) the level of public policy and, even more relevantly, law. A state that has union with a particular religious order is a theocratic state, governed by divine laws directly administered by a priestly order claiming divine commission.⁴ A theocratic state is strongly connected to religion at each of the three levels. Hence the use of the term "union". Historical examples of theocracies are ancient Israel, some Buddhist regimes of Japan and China, the Geneva of John Calvin, and the papal states. The Islamic republic of Iran as Khomeini aspired to run it is an obvious example. A theocratic state must be distinguished from a state that establishes religion. Here, religion is granted official, legal recognition by the state and while both benefit from a formal alliance with one another, the sacerdotal order does not govern a state where religion is established.

Because they do not unify church and state but install only an alliance between them, states with an established church are in some ways disconnected from it. They do so in different ways. For a start, these are political orders where there is a sufficient degree of institutional differentiation between the two. Both the church and the state have distinct identities. This difference in identity may be due partly to role differentiation. Each is to perform a role different from the other. The function of one is to maintain peace and order, a primarily temporal matter. The function of the other is to secure salvation, primarily a spiritual concern. In a theocracy, both roles are performed by the same personnel. In states with established religions, there may even be personnel differentiation. State functionaries and church functionaries are largely different from one another. Thus, disconnection between church and state at level 2 can go sufficiently deep. Yet, there is a more significant sense in which the state and the church are connected to one another:

they share a common end largely defined by religion. By virtue of a more primary connection of ends, the two share a special relationship with each other. The states grant *privileged* recognition to religion. Religion even partially defines the identity of the state. The state declares that the source of its fundamental law lies in religion. It derives partial legitimacy from religion. Thus, both benefit from this mutual alliance. There is finally another level of connection between church and state at the level of policy and law. Such policies and laws flow from and are justified in terms of the union or alliance that exists between the state and the church. The institutional *disconnection* of church and state – at the level of roles, functions, and powers – goes hand in hand with the first – and third – level *connection* of ends with policies and laws. So this is what differentiates a state with established church-based religion from a theocracy: the second-level disconnection of church and state. Table 6.1 clarifies these distinctions.

Just as a theocracy is not always distinguished from the establishment of religion, a distinction is not always drawn between the establishment of religion and the establishment of the church of a religion (a religious institution with its own distinct rules, function and social roles, personnel, jurisdiction, power, hierarchy [ecclesiastical levels], and a distinct and authoritative interpretation of a religion).⁵ But clearly not all religions have churches. Yet, a state may establish such a church-free religion; that is, grant it formal, legal recognition and privilege. Put differently, the establishment of a church is always the establishment of a particular religion, but the converse is not always true. The establishment of a particular religion does not always mean the establishment of a church. Some Muslims or Hindus may wish to establish Islam or Hinduism as a state religion, but they have no church to establish. Such an establishment may be expressed in the symbols of the state and in the form of state policies that support a particular religion.⁶ Many American Protestants may have wanted to disestablish the church at the federal level without wishing the state to de-recognize Christianity as the favored religion. Alternatively, they tried to maintain the establishment of their preferred religion by the establishment of not one but two or even more churches. The establishment of a single religion is consistent

therefore with the disestablishment or non-establishment of the church, with the establishment of a single church, or with the establishment of multiple churches. This issue is obscured because in church-based religions, the establishment of religion *is* the establishment of the church, and the establishment of Christianity is so much a part of background understanding of several Western societies that this fact does not even need to be foregrounded and discussed.

Finally, it is possible that there is establishment of multiple religions, with or without church. Arguably, the emperor Akbar in India came closest to it. Perhaps another example is the fourteenth-century Vijayanagar kingdom that granted official recognition not only to Shaivites and the Vaishnavites but even the Jains.

We can see, then, that there are five types of regimes in which a close relationship exists between state and religion.⁷ First, a theocracy where no institutional separation exists between church and state and the priestly order is also the direct political ruler. Second is states with the establishment of single religion. These are of three types: (a) without the establishment of a church, (b) with the establishment of a single church, and (c) with the establishment of multiple churches. Third is states with establishment of multiple religions.

Secular states are different from each of these five kinds of states. To understand this issue further and distinguish different forms of secular states, allow me to unfold the structure of the secular state. For a start, we must recognize first that a secular state is to be distinguished not only from a theocracy (feature [a]), but also from a state where religion is established. But a nontheocratic state is not automatically secular because it is entirely consistent for a state neither to be inspired by divine laws nor run by a priestly order, but instead to have a formal alliance with one religion. Second, because it is also a feature of states with established churches, the mere institutional separation of the two is not and cannot be the distinguishing mark of secular states. This second-level disconnection should not be conflated with the separation embedded in secular states

because, though necessary, it is not a sufficient condition for their individuation. A secular state goes beyond church-state separation, refusing to establish religion or, if religion is already established, disestablishing it. It withdraws privileges that established religion had previously taken for granted. *This it can do only when its primary ends or goals are defined independently of religion.* Therefore, a secular state follows what can be called the principle of non-establishment. Thus, a crucial requirement of a secular state is that it has no constitutive links with religion, that the ends of any religion should not be installed as the ends of the state. For example, it cannot be the constitutive objective of the state to ensure salvation, *nirvana*, or *moksha*. Nor can it be a requirement of the state that it increases the membership of any religious community. The conversion of one individual or a group from one religion to another cannot be the goal of the state. Official privileged status is not given to religion. This is largely what is meant when it is said that in a secular state, a formal or legal union or alliance between state and religion is impermissible. No religious community in such a state can say that the state belongs exclusively to it. The identity of the state is defined independently of religion. Furthermore, the non-establishment of religion means that the state is separated not merely from one but from all religions; even all of them together cannot say that it belongs collectively to them and them alone.

To grasp this point at a more general theoretical level, let me distinguish three levels of disconnection to correspond with the already identified three levels of connection. A state may be disconnected from religion at the level of ends (first level), at the level of institutions (second level), and at the level of law and public policy (third level).⁸ A secular state is distinguished from theocracies and states with established states by a primary, first-level disconnection. A secular state has freestanding ends, substantially, if not always completely, disconnected from the ends of religion or conceivable without a connection with them. At the second level, disconnection ensues so that there is no mandatory or presumed presence of religious personnel in the structures of a state. No part of state power is automatically available to members of religious institutions. Finally, a secular state may be disconnected from religion even at the level of law and public policy. Table 6.2 clarifies these distinctions.

For many proponents or opponents of political secularism, all three levels of separation matter equally. In short, separation must be strict or perfect if states are to be fully secular. I believe the identification of this third level is important, but not because separation at this level is constitutive of political secularism; rather, differences at this level generate a variety of political secularisms.

Until recently, however, the existence of multiple secularisms remained unacknowledged. Wittgenstein's warning that the hold of a particular picture is sometimes so strong that it prevents, even occludes, the awareness of other models of reality is probably more apt about secularism than about other related social and political doctrines. We have failed to recognize multiple secularisms because our imagination is severely controlled by particular conceptions of secularism developed in parts of the Western world.

Allow me to amplify this point. A common mistake among those who think and write about contemporary secularism is that they unwittingly assume that it is a doctrine with a fixed content. It is also believed to be timeless, as if it has always existed in the same form. But all living doctrines evolve and therefore have a history. Secularism, too, has a history made at one time largely by Europeans, then a little later by North Americans, and much later by non-Western countries. Non-Western societies inherited from their Western counterparts specific versions of secularism, but they did not always preserve them in the form in which they were received. They often added something of enduring value to them and, therefore, developed the idea further. Western theorists of secularism do not always recognize this non-Western contribution. It may have been adequate earlier for Western scholars to focus exclusively on that part of the history of secularism that was made in and by the West. But today it would be a gross mistake to identify any single Western variant of secularism with the entire doctrine, if the part was viewed as the whole. For a rich, complex, and complete understanding of secularism, one must examine how the secular ideal has developed over time transnationally. In short, we must acknowledge that several Western and

non-Western societies have developed their own variants of secular states and imagined multiple secularisms.

In what follows, I identify five such models of political secularism, though this list may not be exhaustive. Two of these, one originating in the United States of America that I call the idealized American or the mutual exclusion model and the other developed in France called the idealized French or the one-sided exclusion model, have been hegemonic.⁹ Two other models developed in India, one that might be called the idealized Indian or the communal harmony model and the other the model of principled distance embodied in the Indian Constitution. A fifth has developed in large parts of Western Europe and has been recently theorized by Tariq Modood, who calls it moderate secularism. Identifying these different models is the primary task of the first part of this chapter. In the second part of this chapter, I evaluate both European secularism and practices of European states. Judged by the standards of the principled distance model, in my view the best available conception of political secularism for societies marked by deep religious diversity, both moderate European secularism and the practices of European states, are found wanting. In short, my main claim in the second part is that European states are not secular enough.

I recall that given political secularism is a normative perspective, its broadest formulation is that political institutions or the state should be separated from religious institutions or religion for the sake of some values. The two models that I discuss first interpret this narrowly to mean the separation of state and church and church-based religions.

THE IDEALIZED FRENCH MODEL

The idealized French conception holds that the church and church-based religions must be excluded from the state at each of the three levels, that there must be “freedom of the state from religion”, but the state retains the power to interfere in church-based religions at level 3. In short, at least at level 3, separation means one-sided exclusion. The state may

interfere to hinder and suppress or even to help religion, but in all cases this must be done only to ensure its control over religion. Religion becomes an object of law and public policy but only according to terms specified by the state. Recall that in France, the Catholic Church was an intrinsic part of the pre-Revolutionary regime – the Catholic establishment offered strong support to the monarchy – and continued to play a powerful role in the anti-Republican coalition of the Third Republic. In this long struggle between religious elites bent upon preserving the establishment of Catholicism and secular Republicans who found the church to be both politically meddling and socially oppressive, and who therefore increasingly became profoundly anticlerical, the anti-establishment advocates of *laïcité* finally emerged victorious. It is not surprising then that this conception that arose in response to the excessive domination of the church encourages an active disrespect for religion and is concerned solely with preventing the religious order from dominating the secular. It hopes to deal with institutionalized religious domination by taming and marginalizing religion, by removing organized religion, or what the French call *cultes*, from public space more generally and in particular from the official public space of the state. In short, in this conception, organized religion must be privatized. Citizens may enter the public and political domain but only if they leave behind their religious identity or communal belonging. They must enter as “abstract citizens”. Rights accrue to them directly as individual citizens unmediated by membership in any community. Thus, the principle value underlying separation is our common identity as citizens (and therefore a common, undifferentiated public culture presupposed by it) and a form of equality that springs from such uniformity.¹⁰

THE IDEALIZED AMERICAN MUTUAL EXCLUSION MODEL

At least one highly influential political self-understanding in the United States interprets separation to mean mutual exclusion. According to this idealized model, neither state nor church is meant to interfere in the domain of the other. Each is meant to have its own area of jurisdiction. Thus, to use Thomas Jefferson’s famous description, “a wall of separation” must be erected

between church and state. This strict or "perfect separation", as James Madison has termed it, must take place at each of the three distinct levels of ends, institutions and personnel, and law and public policy. The first two levels make the state nontheocratic and disestablish religion. The third level ensures that the state has neither a positive nor a negative relationship with religion. On the positive side, for example, there should be no policy of granting aid, even non-preferentially, to religious institutions. On the negative side, it is not within the scope of state activity to interfere in religious matters even when some of the values professed by the state, such as equality, are violated within the religious domain. This noninterference is justified on the grounds that religion is a privileged, private (i.e., non-state) matter, and if something is amiss within this private domain, it can be mended only by those who have a right to do so within this sphere. This view, according to its proponents, is what religious freedom means. Thus, the freedom that justifies mutual exclusion is negative liberty and is closely enmeshed with the privatization of religion. Of course, privatization in this context means not exclusion of religion from the public domain but rather its exclusion from the official domain of the state. The model encourages the state passively to respect religion. Any intervention is tantamount to control. The only way to respect religion is to leave it alone. The two religion clauses of the First Amendment may be seen to sum up the meaning of idealized American secularism, "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting... the free exercise thereof". Thus church-state separation exists for the sake of religious liberty plus denominational pluralism.

To understand the main point underlying the idealization of mutual exclusion, it may be pertinent briefly to examine the historical context of its emergence. To begin with the experience of persecution by the early immigrants, mainly Puritans, to the newly discovered continent meant a greater potential understanding of the general value of religious liberty. Second, Protestant churches of different hues proliferated and coexisted in different parts of America. To this extent, a limited form of religious diversity was simply a fact. Third, because these newly formed churches were not associated with the *ancien régime*, there was no active hostility to them. On the contrary, they were voluntarily created

and therefore expressions of religious freedom not religious oppression. None of this ruled out a strong motivation within members of one church not only to view their own church as more valuable and true but also to seek its establishment. Indeed, different parts of the country saw the establishment of one of the many churches in the land. This monopolistic privileging of one over another and the relegation of others to a secondary status continued to be a source of latent or manifest conflict between different churches. Thus mutual exclusion of church and state, at least at the federal level, was deemed necessary to resolve conflicts between different Protestant denominations, to grant some measure of equality between them, and – most crucially – to provide individuals the freedom to set up new religious associations. Religious liberty is deeply valued, and so the state must not negatively intervene (interfere) in religion, but potential denominational conflict also compelled the federal state to withdraw substantial support to religion.¹¹

It would be a useful exercise to judge contemporary American or French practice by the standards of these two models of political secularism, but I do not undertake it here. I have set myself a different task: to evaluate West European secular states and the model of secularism they embody.

THE EUROPEAN MODEL (MODEST SECULARISM)

There are several reasons why European states might be judged to be secular.¹² First, (a) the historical pattern of hostility to church and church-based religions on the ground that they were politically meddlesome and socially oppressive – a pattern that appeared militantly and robustly in the unchurching struggles in France is also to be found to a significant degree in most West European countries. As a result, the social and political power of churches has been largely restricted. (b) Second, there has over time been a decline not only in church belonging but also in belief in Christianity. If there is one place where secular humanism or what Charles Taylor calls exclusive humanism is strong, even naïvely taken for granted as the only ontological and epistemological game in town, it is surely Western Europe.

Both (a) and (b) have had an impact on Europe's constitutional regimes. A fair degree of disconnection exists at level 2. More importantly, the ends of state are delinked from religion to a significant degree (level 1 disconnection), and so the same basket of formal rights (to different kinds of liberty, and forms of equality, etc.) are offered to all individuals regardless of their church affiliation and regardless of whether they are or are not religious. In the dominant political discourse, the self-definition of these states is that they are not religious (Christian) but (purely) liberal democratic.

However, it is equally true that at both levels 1 and 2, some connection exists between state and religion. Several states continue to grant monopolistic privileges to one or the other branch of Christianity. Examples include the Presbyterian Church in Scotland, the Lutheran Church in all Nordic countries (except Sweden where it was recently disestablished), the Orthodox Church in Greece, and the Anglican Church in England where twenty-four bishops sit in the House of Lords with full voting rights and where the monarch is also the head of the church. Moreover, at level 3, at the level of law and public policy, state intervention exists in the form of support either for the dominant church or of Christian churches.

Thus, most European states remain connected to religion (the dominant religion or church) at all three levels. The connection at levels 1 and 2 means that they still have some form of establishment, perhaps elements of theocracy. At level 3, there is neither mutual nor one-sided exclusion of religion, but positive entanglement with it. None of this entails that such states are confessional or have strong establishment. Rather, such state-religion connections combined with a significant degree of disconnection mean that these states are at best modestly secular by the standards set by the idealized American model or the French model. Indeed, Tariq Modood has called the secularism underpinning these states "moderate secularism" (model 3). He has argued that this secularism is compatible with a more than symbolic but weak establishment. The moderateness comes largely from the rejection of exclusion and the adoption of some distance instead. The secularity comes largely from the ends

for which states have distanced themselves from and which are largely defined independently of religion.

INDIAN SECULARISMS

Mutual exclusion, one-sided exclusion, and moderate secularism are not the only models of political secularism. Other conceptions have emerged outside the West that have transformed the meaning of political secularism. Two of these have developed in the subcontinent, and at least one of these is enshrined in the Constitution of India. Allow me to explicate them and then evaluate European secularism by the norms of one of these, in my view a richer, transcultural variant of secularism. Perhaps the best way to begin articulating it is by sketching two broad and contrasting pictures of the socio-religious world. In the first, a persistent, deep, and pervasive anxiety exists about the other, both the other outside one's religion and the other within. The other is viewed and felt as an existential threat. So doctrinal differences are felt not as mere intellectual disagreements but are cast in a way that undermines basic trust in one another. The other cannot be lived with but simply has to be expelled or exterminated. This results in major wars and a consequent religious homogenization. Though admittedly skewed, this picture approximates what happened in Europe in the sixteenth century.¹³ One might then add that this constitutes the hidden background condition of European ideas of toleration and even its political secularism.

Consider now an entirely different situation. Here different faiths, modes of worship, philosophical outlooks, and ways of practicing exist customarily. Deep diversity is accepted as part of the natural landscape: Syrian Christians, Zoroastrians, Jews, Muslims (Arab traders or Turks and Afghanis who came initially as conquerors but settled down) not to speak of a variety of South Asian faiths – all are at home. To feel and be secure is a basic psychosocial condition. All groups exhibit basic collective self-confidence, possible only when there is trust between communities. In short, the presence of the other is never questioned. There is no deep anxiety; instead a basic level

of comfort exists. The other does not present an existential threat. This is not to say that there are no deep intellectual disagreements and conflicts, some of which even lead to violent skirmishes, but these do not issue in major wars or religious persecution. There is no collective physical assault on the other on a major scale. This approximates the socio-religious world of the Indian subcontinent, at least until the advent of colonial modernity, and constitutes the background condition of civility and coexistence, perhaps even a different form of "toleration" in India. Indeed, it is not entirely mistaken to say it was not until the advent of colonial modernity and the formation of Hindus and Muslims as national communities that this background condition was unsettled. Religious coexistence could now no longer be taken for granted, doubts about coexistence forced themselves upon the public arena, and religious coexistence became a problematic issue to be spoken about and publically articulated. An explicit invocation and defense of the idea became necessary that all religions must be at peace with one another, that there should be trust, a basic level of comfort among them, and if undermined, mutual confidence must be restored. This was put sometimes normatively and sometimes merely affirmed. The term used by Gandhi for this was "communal harmony".¹⁴ Soon after Independence, this idea found articulation in public discourse as secularism, strictly speaking, political secularism. The state must show sarvadharmā sambhāv (be equally well disposed to all paths, god, or gods, all religions, even all philosophical conceptions of the ultimate good). But this should not be confused with what is called multiple establishment, where the state has formal ties with all religions, endorses all of them, and helps all of them, and where it allows each to flourish in the direction in which it found them, to let them grow with all their excrescences, as, for example, in the Millet system and the imperial British rule. Rather, the task of the state as an entity separate from all religions was to ensure trust between religious communities and to restore basic confidence if and when it was undermined. This happens under conditions when there is a threat of interreligious domination, when a majority religion threatens to marginalize minority religions. So here, secularism is pitted against what in India is pejoratively called communalism – a sensibility or ideology where a community's identity, its core

beliefs, practices, and interests are constitutively opposed to the identity and interests of another community.

To generalize even more, secularism came to be used for a certain comportment of the state, whereby it must distance itself from all religious and philosophical conceptions in order to perform its primary function; that is, to promote a certain quality of sociability, to foster a certain quality of relations among religious communities, perhaps even interreligious equality under conditions of deep religious diversity (model 4).

A second conception developed too, even more ambitious, that tried to combine the aim of fostering better quality of social relations with an emancipatory agenda, to not only respect all religions and philosophies but also protect individuals from the oppressive features of their own religions or religious communities – or to put it differently, to confront and fight both interreligious and intrareligious domination simultaneously. This is the constitutional secularism of India.

Several features of this model are worth mentioning.¹⁵ First, multiple religions are not optional extras added on as an afterthought but were present at Indian secularism's starting point as part of its foundation. Indian secularism is inextricably tied to deep religious diversity. Second, this form of secularism has a commitment to multiple values, namely liberty, equality and fraternity – not conceived narrowly as pertaining only to individuals but interpreted broadly also to cover the relative autonomy of religious communities and, in limited and specific domains, their equality of status in society – as well as other more basic values such as peace, toleration, and mutual respect between communities. It has a place not only for the right of individuals to profess their religious beliefs but also for the right of religious communities to establish and maintain educational institutions crucial for the survival and sustenance of their distinctive religious traditions.

The acceptance of community-specific rights brings me to the third feature of this model. Because it was born in a deeply multireligious society, it is concerned as much with interreligious

domination as it is with intrareligious domination. Whereas the two Western conceptions of secularism have provided benefits to minority religious groups only incidentally (e.g., Jews benefited in some European countries such as France not because their special needs and demands were met via public recognition but because of a more general restructuring of society guided by an individual-based emancipatory agenda), under the Indian conception some community-specific sociocultural rights are granted. Common citizenship rights are not seen as incompatible with community-specific rights in limited domains such as education.

Fourth, this model does not erect a wall of separation between religion and state. There are boundaries, of course, but they are porous. This situation allows the state to intervene in religions in order to help or hinder them without the impulse to control or destroy them. This intervention can include granting aid to educational institutions of religious communities on a non-preferential basis and interfering in socio-religious institutions that deny equal dignity and status to members of their own religion or to those of others; for example, the ban on untouchability and the obligation to allow everyone, irrespective of their caste, to enter Hindu temples, as well as, potentially, other actions to correct gender inequalities. In short, Indian secularism interprets separation to mean not strict exclusion or strict neutrality, but what I call principled distance, which is poles apart from one-sided exclusion or mutual exclusion. When I say that principled distance allows for both engagement with or disengagement from and does so by allowing differential treatment, what kind of treatment do I have in mind? First, religious groups have sought exemptions when states have intervened in religious practices by promulgating laws designed to apply neutrally across society. This demand for noninterference is made on the grounds either that the law requires them to do things not permitted by their religion or that it prevents them from doing things mandated by their religion. For example, Sikhs demand exemptions from mandatory helmet laws and from police dress codes to accommodate religiously required turbans. Muslim women and girls demand that the state not interfere in the religious requirement that they wear the chador. Rightly or wrongly, religiously grounded personal laws may be exempted. Elsewhere, Jews and Muslims seek

exemptions from Sunday closing laws on the grounds that such closing is not required by their religion. Principled distance allows a practice that is banned or regulated in the majority culture to be permitted in the minority culture because of the distinctive status and meaning it has for the minority culture's members. For other conceptions of secularism, this variability is a problem because of a simple and somewhat absolutist morality that attributes overwhelming importance to one value – particularly to equal treatment, equal liberty, or equality of individual citizenship. Religious groups may demand that the state refrain from interference in their practices, but they may equally demand that the state interfere in such a way as to give them special assistance so that they are able to secure what other groups are routinely able to acquire by virtue of their social dominance in the political community. The state may grant authority to religious officials to perform legally binding marriages or to have their own rules for or methods of obtaining a divorce. Principled distance allows the possibility of such policies on the grounds that holding people accountable to a law to which they have not consented might be unfair. Furthermore, it does not discourage public justification; that is, justification based on reasons endorsable by all. Indeed, it encourages people to pursue public justification. However, if the attempt to arrive at public justification fails, it enjoins religiously minded citizens to support coercive laws that, although based purely on religious reasons, are consistent with freedom and equality.¹⁶

Principled distance is not just a recipe for differential treatment in the form of special exemptions. It may even require state intervention and, moreover, in some religions more than in others, consideration of the historical and social condition of all relevant religions. To take the first examples of positive engagement, some holidays of all majority and minority religions are granted national status. Subsidies are provided to schools run by all religious communities. Minority religions are granted a constitutional right to establish and maintain their educational institutions. Limited funding is available to Muslims for *Hajj*. But state engagement can also take a negative interventionist form. For the promotion of a particular value constitutive of secularism, some religion, relative to other religions, may require more interference from the state. For example, suppose that the value to be advanced is

social equality. This requires in part undermining caste and gender hierarchies. Thus, there is a constitutional ban on untouchability: Hindu temples were thrown open to all, particularly to former untouchables should they choose to enter them. Child marriage was banned among Hindus and a right to divorce was introduced. Likewise, constitutionally it is possible to undertake gender-based reforms in Muslim personal law.

A fifth feature of this model is this: It is not entirely averse to the public character of religions. Although the state is not identified with a particular religion or with religion more generally (disconnection at level 1), official and, therefore, public recognition is granted to religious communities (at level 3). The model admits a distinction between de-publicization and de-politicization, as well as between different kinds of de-politicization. Because it is not hostile to the public presence of religion, it does not aim to de-publicize it. It accepts the importance of one form of de-politicization of religion. Sixth, this model shows that in responding to religion, we do not have to choose between active hostility and passive indifference or between disrespectful hostility and respectful indifference. We can combine the two, permitting the necessary hostility as long as there is also active respect. The state may intervene to inhibit some practices as long as it shows respect for other practices of the religious community and does so by publicly lending support to them. This is a complex dialectical attitude to religion that I have called critical respect. So, on the one hand, the state protects all religions, makes them feel equally at home, especially vulnerable religious communities, by granting them community-specific rights. For instance, the right to establish and maintain their own educational institutions and the provision of subsidies to schools run by religious communities. But the state also hits hard at religion-based oppression, exclusion, and discrimination. Thus, the state is committed to actively abolishing the hierarchical caste order. It has banned untouchability and forcibly opened all Hindu temples to ex-untouchables, should they wish to enter them.

Seventh, by not fixing its commitment from the start exclusively to individual or community values and by not marking rigid

boundaries between the public and the private, India's constitutional secularism allows decisions on these matters (all matters pertaining to religion at level 3) to be made by contextual reasoning in the courts and sometimes even within the open dynamics of democratic politics. Finally, the commitment to multiple values and principled distance means that the state tries to balance different, ambiguous, but equally important values. This makes its secular ideal more like a contextual, ethically sensitive, politically negotiated arrangement – which it really is – rather than a scientific doctrine conjured by ideologues and merely implemented by political agents.

A somewhat forced, formulaic articulation of Indian secularism goes something like this. The state must keep a principled distance from all public or private and individual-oriented or community-oriented religious institutions for the sake of the equally significant – and sometimes conflicting – values of peace, worldly goods, dignity, liberty, equality, and fraternity in all of its complicated individualistic and nonindividualistic versions (model 5). I believe the norms of secularism have been fundamentally altered by this fifth conception.

EVALUATING EUROPEAN SECULARISM

How then do European states fare when evaluated by these new norms? I think poorly. I had earlier said that even by Western standards, European states are modestly secular. But by these new standards that require states to be sensitive to deep religious diversity and to both forms of institutionalized religious domination, European nation-states fail to be even modestly secular. Blind to the dimension of interreligious domination, they do not even see that in this dimension they are not secular. Several phenomena that are clearly seen to be antiseccular in, say, India, are not seen to be so in Europe.

So, when judged by these new standards, all kinds of institutional biases begin to show up in European state-religion arrangements.¹⁷ Despite all changes, European states have continued to privilege Christianity in one form or another. The

liberal democratization and the consequent secularization of many European states have helped citizens with non-Christian faiths to acquire most formal rights. But such a scheme of rights neither embodies a regime of interreligious equality nor effectively prevents religion-based discrimination and exclusion. Indeed, it masks majoritarian, ethno-religious biases. Thus, to go back to the example of schools run by religious communities, one finds that only two to five schools run by Muslims are provided state funding.¹⁸ In France there is at least one state-funded Muslim school (in Réunion), and about four or five new private Muslim schools that are in the process of signing “contrats d’association” with the state.¹⁹ In Germany the situation is probably worse: There is not a single school run by Muslims that is funded by the state. This is one clear example of European states failing to be secular. There are many others. These biases are evident in different kinds of difficulties faced by Muslims. For example, it is also manifest in the failure of many Western European states to deal with the issue of headscarves (most notably France), in unheeded demands by Muslims to build mosques and therefore to practice their own faith properly (Germany and Italy), in discrimination against ritual slaughter (Germany), and in unheeded demands by Muslims for proper burial grounds of their own (Denmark, among others). Given that in recent times Islamophobia has gripped the imagination of several Western societies – as exemplified by the cartoon controversy in Denmark and by the minarets issue in Switzerland – it is very likely that their Muslim citizens will continue to face disadvantages due only to membership in their religious community.²⁰ All these are issued of interreligious inequalities and therefore are part of what I call interreligious domination.

So far I have spoken of the failure of European states to accommodate practices of Muslims. However, there may be some practices among Muslims that need reform but may not be possible without appropriate (noncoercive) state intervention. To take just one example, the wearing of bu niqaab. It is true of course that in such cases, European states may only be too happy to intervene. But my point is that such intervention would entail a massive change in moderate secularism, a major shift – from first separate from and then only support religion to first separate and then sometimes support, sometimes inhibit religion – in short, to

what I call principled distance. They may have to set aside their moderate stance of accommodating and adopt instead a limited but hostile stance toward some aspects of religion. Currently, the practice of most European states is to offer little official support, to provide no accommodation, and, with few exceptions, to stay indifferent to massive societal intolerance. What might be required is more support of some religions or aspects of some religions, less support of others, and active interference in societal intolerance; that is, an attempt by the state to tackle both interreligious and intrareligious domination.

Tariq Modood has argued in this volume²¹ that while I allow a great deal of flexibility at level 3, I take a more rigid view and work with dichotomous distinctions at levels 1 and 2. Modood makes a case that even at these two levels, a greater degree of elasticity is required, which is exactly what a number of European states continue to do, even in the absence of formal establishment. Such long-term state-religion alliances are more a part of the state structure and therefore cannot be seen simply as policies, for policies change from government to government.

For a start, my third level includes not only policies but also laws that are not easy to change with a change in government. Indeed, some of these laws may be part of written or unwritten constitutions and therefore may be even more difficult to amend. Given this, they can be legitimately seen as part of the state structure. Because I allow a great deal of interaction between religion and law, I can readily agree with Modood that even in states without a formal establishment, religion can be a part of a durable state structure. My own version of political secularism allows for this. However, I maintain that at levels 1 and 2, separation between religion and state should be fairly sharp. Unlike states with establishment of religion and theocratic states, secular states must not have a constitutive connection with the ultimate goals of any religion or for that matter of any comprehensive nonreligious doctrine. To have a constitutive connection is to bring the ends of religions and comprehensive nonreligious doctrines definitionally into the state structure. In short, these religious or nonreligious ends become part of the identity of the state. They bend the state in the direction of this

or that religion or nonreligious worldview, antecedently pushing the state in specific directions and thereby curtailing the much needed flexibility that might be required at level 3. A state that is politically secular must avoid it. Likewise, a stronger connection at level 2 makes it virtually mandatory for religious personal to be present as officials in this structure of the state. A state loses its secularity if it is bound in this manner. Of course, a constitutionally democratic state may require that a certain number of people from a particular religious group, including a few religious personnel, may by law be present in (say) the parliament. But this may happen on grounds of removing interreligious domination, which in my view is a more legitimate constitutive end of a secular state. Because the presence of members of a religious group, including religious clerics, is a result of a law and is done on grounds of interreligious domination, I see this as happening at level 3 and not at level 2. Thus, in my perspective the greater flexibility required at level 3 presupposes a certain rigidity at levels 1 and 2. Without this somewhat inflexible separation, a state loses its secular character. All European states that continue to have constitutive connections at levels 1 and 2 compromise on their secularity.

Modood has argued that the presence of state-religion connections is not normatively problematic in itself and that in principle they are integral to a reasonable version of secularism because they do not constitute an unwarranted privileging of religion. In my view, this privileging of religion is precisely what weak establishments do. It is one thing to give recognition to religion at level 3, and quite another to grant it privileged recognition at level 1 and even level 2. Modood does not see recognition at level 1 as qualitatively different from recognition at level 3. At level 1, it becomes a privilege and becomes constitutive of the identity of the state, thereby violating the fundamental principle of equality, particularly interreligious equality or equality between the religious and the nonreligious. He also argues that some versions of establishments as a subset of state-religion connections are compatible with some versions of political secularism, notably the moderate secularism that is found in Western Europe (with the exception of France). That may be so, but this is only because moderate secularism's secularity does not go deep enough. Radical secularism is

different from deep secularism. Radical secularism privileges secular humanism, atheism, or exclusive humanism over religions. Because this privileging is morally inappropriate, radical secularism must be rejected in favor of a moderate version. However, if a moderate secularism is moderate because it continues to be friendly to one religion and is indifferent or, worse, hostile to others, then this secularism must be abandoned in favor of a version that is equally hostile to interreligious and intrareligious domination and critically respects all religious and nonreligious perspectives.

Allow me to sum up: Extending moderate (i.e., accommodative) secularism to Muslims under existing conditions will not be sufficient because the modern (i.e., democratic) state must have the legitimacy to also negatively intervene in some socio-religious practices, if only to protect the interests of vulnerable internal minorities. This in part entails abandoning moderate secularism. It may even be very difficult because not appreciating deep religious and cultural diversity is one of the central failures of modern Europe. To my knowledge, overcoming this issue is a bigger challenge than any other. Even the conceptual resources for such change appear to be missing. To respond to the challenge of deep diversity, Europe might be better off with an altogether different conception of secularism.²²

While secularism continues to be a value everywhere in Europe, its transgression is not seen as a threat to it because the meaning of secularism has not shifted from the one developed in the nineteenth century to another more suited to conditions of deep religious diversity. That is also why European secularism is not that secular. As a result, it continues to see virtually all versions of Islam as a threat to secularism, not recognizing that religious Muslims may be unsettling only one version of political secularism and providing in the process an opportunity to shift to the deeper, richer conception. Europe must seize this chance rather than repress its social and cultural problems or allow them to accumulate until they get out of control. It must make the conceptual shift necessitated by the pressing social needs of today. For as of now, European secularism is not secular enough.

NOTES

- 1 | *Bryan S. Turner, «Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age», European Journal of Social Theory 4, No. 2 (2001): 134.*
- 2 | *Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 19-21.*
- 3 | *Rajeev Bhargava, «Giving Secularism Its Due», Economic and Political Weekly (July 9, 1994), republished in Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics (New Delhi: Oxford University Press, 1998), 486-511.*
- 4 | *The Catholic Encyclopedia of Religion (14:13) defines "theocracy" as a form of political government in which the deity directly rules the people or the rule of priestly caste. The rule of Brahmin in India in accordance with the Dharma Shastras would be theocratic.*
- 5 | *The whole question of church-state separation, I would claim, emerges forcefully in what are predominantly church-based, single-religion societies. The issue when the hold of religion in societies has considerably declined, when religion is considered by the majority to be largely of religion-state separation, arises, however, in societies without churches and/or with multiple religions or insignificant religion.*
- 6 | *It is frequently said that secularism cannot exist in India because Hinduism lacks a church and therefore there is no church to separate from the state. The hidden assumption underlying this assertion is that secularism means church-state separation. This is both false and misleading.*
- 7 | *The reader is reminded that the three types of state-church regimes discussed above are all ideal-typical.*
- 8 | *As we shall see, this would also open up the possibility of distinguishing forms of secular states.*
- 9 | *I call them idealized because they are theoretical, not empirical entities. They are ideal types. Thus, real laws and policies in America or France do not always correspond to the idealized versions mentioned here. Even idealized versions are contested in the countries where they originated. It is even possible that a model is born in a particular country or region and disappears from there very quickly.*
- 10 | *It is important to reiterate that what actually happens on the ground in France might be different from what the model would have us believe. Nonetheless, it cannot be denied that this conception is part of the French political imaginary and as an abstract ideal has been transmitted, sometimes successfully, to many parts of the world – Kemalist Turkey, Communist Russia and China, to name just a few countries – and has fed the political imagination of Francophile intellectuals in virtually every corner of the world.*
- 11 | *In addition to potential denominational conflict was the continuing disagreement between evangelicals, who saw some forms of state-church entanglements as corrupting and undermining religion and,*

correspondingly, disestablishment as a tool for a flourishing religious ethos, and the more republically minded people such as Jefferson, who wished to protect the political domain from religious excesses and therefore saw religious liberty and political liberty as two distinct values, each requiring separation. In short, mutual exclusion was believed necessary primarily for religious liberty but also for the more general liberties, including political liberty of individuals.

- 12| *By European, I here mean Western European with the exception of France.*
- 13| *Religious homogenization was not absolute in Europe, of course, which is why I have used the term "predominantly single-religion societies" above. I say this also keeping in mind the presence of Jews in Europe. It should not be forgotten that the end of the fifteenth century witnessed waves of expulsion of Jews in many parts of Europe. Although members of the Jewish community subsequently remigrated, by "the 1570s, there were few openly professing Jews left in western or central Europe." See Benjamin Kaplan, *Divided by Faith* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 314.*
- 14| *M.K. Gandhi, *The Way to Communal Harmony* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1963).*
- 15| *Rajeev Bhargava, «How Should States Deal with Deep Religious Diversity? Can Anything Be Learned from the Indian Model of Secularism», in *Rethinking Religion and World Affairs*, ed. Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, and Monica Duffy Toft (New York: Oxford University Press, 2012).*
- 16| *Christopher J. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).*
- 17| *Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2005).*
- 18| *Klausen, *The Islamic Challenge*.*
- 19| *These figures were provided by Cécile Laborde in a private communication.*
- 20| *Klausen, *The Islamic Challenge*.*
- 21| *See Tariq Modood, *State-Religion Connections and Multicultural Citizenship*, this volume.*
- 22| *What I have said above needs some qualification, for it ignores two facts. First, it neglects the informal politics of state and non-state actors, where interesting changes might be occurring. Second, it does not take into account the existence of – there is no European constitution as such – the pro-legal order of the European Union and the Council of Europe, which is very different from the constitutions of individual European states. I acknowledge the importance of both. These factors could make a substantial difference. But difficulties block progress in these sites, too. First, nothing prevents individual states from ignoring the European constitution. Second, moderate secularism stands in the way of nurturing norms of principled distance embedded in the informal politics of state and non-state actors.*

BIBLIOGRAPHY

- Austin Granville (1972), *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, New Delhi: Oxford University Press.
- Barker C.R. (2004), «Church and State: Lessons from Germany?» *Political Quarterly* 75, No. 2: 168-76.
- Bhargava Rajeev (1998), «Giving Secularism Its Due», *Economic and Political Weekly* (July 9, 1994). Republished in *Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, 486-511, New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Bhargava Rajeev (2012), «How Should States Deal with Deep Religious Diversity: Can Anything Be Learned from the Indian Model of Secularism», *In Rethinking Religion and World Affairs*, edited by Timothy Samuel Shah, Alfred Stepan, and Monica Duffy Toft. Oxford: Oxford University Press.
- Bhargava Rajeev (2006), «Political Secularism» *In A Handbook of Political Theory*, edited by J. Dryzek, B. Honnig, and Anne Phillips, Oxford, Oxford University Press.
- Bhargava Rajeev (1998), ed. *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Eberle Christopher J. (2002), *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox Jonathan (2008), *A World Survey of Religion and State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox Jonathan and Shmuel Sandler (2005), «Separation of Religion and State in the Twenty-First Century», *Comparative Politics* 37, No. 3 (April 2005): 317-55.
- Freedman Jane (2004), «Secularism as a Barrier to Integration: The French Dilemma», *International Migration* 42, No. 3.
- Galanter Marc (1998), «Secularism, East and West» *In Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, New Delhi: Oxford University Press.
- Gandhi M.K. (1963), *The Way to Communal Harmony*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

- Grell Ole Peter and Bob Scribner (1996), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamburger Philip (2002), *Separation of Church and State*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jacobsohn Gary Jeffrey (2003), *The Wheel of Law*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kaplan Benjamin (2010), *Divided by Faith*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klausen J. (2005), *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- Levy Leonard W. (1994), *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Madan T.N. (1998), «Secularism in Its Place» *In Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, New Delhi: Oxford University Press.
- McConnell Michael W. (1993), «Taking Religious Freedom Seriously» *In Religious Liberty in the Supreme Court*, edited by Terry Eastland, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, .
- Nandy Ashis (1998), «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration» *In Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, New Delhi: Oxford University Press.
- Stepan Alfred (2012), «The Multiple Secularisms of Modern Democracies and Autocracies», *In Rethinking Secularism*, edited by Mark Jeurgenseyer, Craig Calhoun, and Jonathan AntWerpen. New York: Oxford University Press.
- Taylor Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Turner Brian S. (2001), «Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age», *European Journal of Social Theory* 4, No. 2: 134.
- Walsham Alexander (2006), *Charitable Hatred*, Manchester, UK: Manchester University Press.

Les relations Maroc-Inde : l'impulsion d'une nouvelle dynamique de coopération

Mohammed Zakaria Abouddahab

Les relations entre le Maroc et l'Inde ne datent pas d'aujourd'hui. Elles remontent loin dans l'histoire. Les deux nations, indienne et marocaine, sont en effet des nations très anciennes. Les premiers contacts entre les deux pays, d'après les documents, remontent au moins au XIV^e siècle. Le célèbre voyageur marocain, Ibn Battouta (ou Batuta), aurait effectué au 14^e siècle un voyage en Inde à partir de Tanger. L'Inde a été l'un des premiers pays à avoir reconnu en juin 1956 l'indépendance du Maroc et a été l'un des leaders des pays du Tiers-Monde. Le Maroc, en 1955, a été l'un des fondateurs du Mouvement des non-alignés. Au moins sur ces deux points, le non-alignement et le tiers-mondisme, il y a des éléments en commun entre le Maroc et l'Inde en dépit de leur différence de taille. Toutefois, un partenariat solide et multiforme pourrait se développer entre eux, dans l'intérêt bien compris de leurs populations respectives.

En effet, très tôt, les deux pays ont signé des accords de coopération, comme celui du 3 août 1962, qui portait sur les questions économiques et commerciales. La fameuse clause de la nation la plus favorisée a été échangée entre les deux pays. Traditionnellement, l'Inde exporte les textiles et les vêtements, le thé, le matériel électrique... Le Maroc exporte les produits chimiques, le papier, les phosphates, pour ne citer que ces produits. *Grosso modo*, la balance commerciale entre les deux pays est équilibrée¹.

A l'heure actuelle, leurs relations se sont développées et diversifiées. Il convient de rappeler qu'en l'an 2000, l'Inde a retiré sa reconnaissance de la « République arabe sahraouie démocratique », ce qui, en soi, a constitué un nouveau point de départ pour la consolidation des relations entre les deux pays.

En 2003, le Roi Mohammed VI a effectué sa première visite d'Etat en Inde. En novembre 2015, il a effectué une nouvelle visite où il était question de conclure plusieurs accords de coopération, notamment dans le domaine des phosphates². Les deux pays sont donc animés d'une réelle volonté de pousser plus loin leur coopération.

Il faut dire que le Maroc est séduit par le modèle économique de l'Inde, nouvelle puissance des BRICS (Brésil, Russie, Inde, Chine et Afrique du sud). Consolider le lien « cordial » entre l'Inde et le Maroc est de nature à permettre à ce dernier de diversifier ses relations et de chercher de nouveaux partenaires. Il convient aussi de rappeler qu'en 2016, le Roi Mohammed VI a visité la Russie et la Chine. Il s'agit d'une réorientation de la politique étrangère du Maroc qui cherche, depuis quelques années, à se décentrer des zones traditionnelles, notamment l'Europe et l'Amérique du Nord.

Il sera donc intéressant d'examiner cette réorientation de la politique étrangère marocaine (I). Puis de s'interroger dans ce contexte sur la politique étrangère de l'Inde (II). Ensuite, il s'agira de faire le point sur les relations Maroc-Inde à la lumière d'une nouvelle dynamique de partenariat (III) avant, enfin, de s'interroger sur les perspectives des relations entre les deux pays (IV).

I. UNE POLITIQUE ÉTRANGÈRE MAROCAINE SOUS LES SIGNES DU PRAGMATISME ET DE LA DIVERSIFICATION DES PARTENAIRES COMMERCIAUX

La politique étrangère marocaine sous l'ère du Roi Mohammed VI, sans rompre avec les acquis antérieurs, combine réflexion et action et procède d'une vision humaniste, moderniste, proactive et pragmatique. Elle vise la défense des intérêts supérieurs du Royaume et la consolidation de son statut international de puissance d'influence dans un monde où la compétition tous azimuts est très vive et où les frontières sont fluctuantes et les crises de plus en plus fréquentes. Elle s'inscrit dans l'avenir, suivant une logique d'anticipation, et propose

une feuille de route pour l'action internationale du Maroc dans les années à venir ; une politique étrangère en phase avec les mutations que le système international a connues durant cette trajectoire historique. Le Maroc a, en effet, recentré sa politique étrangère à l'aune d'une nouvelle configuration géopolitique mondiale, marquée, entre autres, par l'intensification de l'interdépendance complexe, l'extension de la globalisation et la multiplication des risques planétaires transnationaux.

La politique étrangère du Maroc, depuis pratiquement l'Indépendance, a été marquée par l'ouverture sur des partenaires commerciaux de taille. Mais de nouvelles voies sont explorées. Ainsi en est-il de la visite royale en Amérique latine en décembre 2004, laquelle a consacré l'intérêt que le Maroc porte à ce continent et a, dans le même temps, consolidé les voies du dialogue et de la concertation, ainsi que les perspectives de coopération et de partenariat, tout en préparant le terrain, notamment, à la négociation d'un accord de libre-échange avec les pays du Mercosur. Il s'agit également d'une ouverture doublée d'un arrimage stratégique à des pôles économiques puissants (Union européenne et Etats-Unis), de la multiplication des accords avec d'autres pays (pays arabes signataires de l'Accord d'Agadir, Turquie...) et, à l'horizon, d'un accord de libre-échange avec le Canada. La politique étrangère marocaine a été également marquée par l'approfondissement de l'ancrage sub-saharien du Royaume, que ce soit dans un cadre bilatéral ou plurilatéral.

En dépit d'un contexte international difficile et d'une conjoncture mondiale marquée par l'instabilité (blocage des négociations commerciales multilatérales au sein de l'OMC, flambée des prix du pétrole et aggravation conséquente de la facture énergétique, incidences négatives du terrorisme global sur le tourisme, etc.), les crises à répétition, les conflits et leurs ondes de choc (Afghanistan, Irak, Israël/Palestine, etc.), le Royaume du Maroc a pu, tant bien que mal, maintenir son statut d'acteur régional influent. Ceci a été concrétisé par le renforcement du dialogue méditerranéen avec l'OTAN (participation à l'opération Active Endeavour) ; l'ancrage à l'Union européenne par l'obtention d'un statut avancé ; la contractualisation d'un partenariat prometteur,

particulièrement au plan économique, avec les Etats-Unis ; l'intégration Sud-Sud à travers notamment la conclusion de l'Accord d'Agadir et la négociation d'un accord similaire avec l'UEMOA (Union économique et monétaire ouest-africaine) ; la recherche de partenaires commerciaux nouveaux (Canada, Chine, Russie, Turquie, etc.). La multiplication des espaces géo-économiques témoigne du dynamisme de la diplomatie économique du Royaume, à la mesure des nouveaux défis du XXI^e siècle.

L'alignement sur le corpus normatif international a été l'un des déterminants de la politique étrangère marocaine. Participent à cette œuvre les actions de la diplomatie marocaine débouchant sur la ratification de conventions et textes internationaux (droits de l'enfant, lutte contre toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, lutte contre la torture, etc.). L'adhésion du Maroc au corpus normatif mondial souligne une double-vocation : d'une part, elle traduit la pensée et l'action humaniste du Roi, d'autre part, elle stimule les réformes internes et les renforce en leur conférant une assise internationale avérée.

Une traduction éloquente de l'alignement du Maroc sur les principes de la légalité internationale réside dans le nouveau paradigme fondé sur la solution autonome, assurant aux populations du Sud une autodétermination interne conforme aux standards internationaux. Cette voie a été tracée par le Plan marocain d'autonomie, qualifié par le Conseil de sécurité des Nations Unies de proposition sérieuse et crédible. Il a enclenché une dynamique de sortie de la spirale d'un conflit coûteux qui bloque le potentiel intégrateur de l'Union du Maghreb Arabe (UMA). Plus de vingt-sept ans se sont écoulés depuis la fondation de cette Union, hypothéquée par une profonde léthargie en raison de la persistance du conflit artificiel du Sahara. Or, l'avenir est pour les grands pôles économiques régionaux. Imaginons une relation consolidée entre l'UMA et l'Inde ou entre l'UMA et l'Union européenne ou encore entre l'UMA et la Chine³ !

La politique étrangère marocaine, tout particulièrement durant la décennie écoulée, a également été marquée par le développement des espaces alternatifs auxquels le Maroc

participe activement, telles les rencontres intercontinentales. On peut citer la Communauté des Etats sahélo-sahariens, les Sommets Amérique du Sud-Monde arabe et Amérique du Sud-Afrique, le Forum Afrique-Japon (TICAD : Tokyo International Conference On African Development), le Forum Chine-Afrique, lancé en 2000 et dont la dernière édition s'est déroulée au Caire en novembre 2009.

La démarche qui préside à la formulation de la politique étrangère du Maroc est mue non seulement par des considérations géostratégiques, mais également par des mobiles puisés dans le référentiel humaniste. Le Maroc, en effet, s'est inscrit dans la logique des Objectifs du Millénaire pour le Développement proclamés par les Nations Unies en septembre 2000. C'est dans ce contexte que le Royaume soutient activement les initiatives multilatérales, mondiales ou régionales, en faveur des pays les moins avancés (programme global et intégré de l'OMC en faveur des pays les moins avancés, Initiative en faveur des pays pauvres très endettés, Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique, etc.). En outre, il a participé activement à des opérations de maintien de la paix dans le cadre des Nations Unies (en Bosnie-Herzégovine, en Côte d'Ivoire, en République démocratique du Congo, etc.). Le Maroc est également un partenaire fiable dans la lutte mondiale contre le terrorisme.

Les relations internationales du Maroc ont connu une évolution remarquable, marquée toutefois par des crises conjoncturelles ou limitée par des obstacles structurels. Le Royaume s'appuie sur de nouveaux moyens d'action diplomatique, mettant en œuvre ses capacités avérées de réseautage et d'influence et son poids reconnu de puissance attractive pour renforcer son image à l'extérieur. Ainsi en est-il de l'utilisation du capital relationnel et symbolique, de la consolidation du Maroc en tant qu'étendard du dialogue des cultures, etc.

Dans le même ordre d'idées, le Maroc a dynamisé et renforcé son action économique internationale pour qu'elle soit plus offensive, à travers la création de plusieurs institutions dédiées à cet élan. En plus du rôle traditionnel joué en la matière par les ambassades et les consulats du Royaume, on peut citer

celui du Conseil marocain pour la promotion des exportations (CMPE), du Conseil national du commerce extérieur (CNCE), de l'Agence marocaine pour le développement des investissements (AMDI), etc. Le Maroc est, par ailleurs, présent dans plusieurs forums à vocation économique. Il en est ainsi du premier sommet économique arabe tenu au Koweït en janvier 2009, des rencontres organisées dans le cadre de la Francophonie économique, etc. Ce sont autant de leviers institutionnels nécessaires à la constitution d'une assise technologique institutionnelle nécessaire pour l'implémentation d'une politique étrangère proactive. Par ailleurs, le Maroc accède progressivement à l'ère de l'Intelligence économique, l'objectif étant de développer une vigilance économique fondée sur la surveillance, l'analyse et l'action.

La diplomatie officielle marocaine est dynamique ; elle est aussi inclusive et participative envers les autres formes de diplomatie et sensibilités nationales. Tout en se focalisant sur la défense de l'intérêt national, elle se veut préventive, globale et humaniste. Dans cette dynamique, les institutions étatiques sont relayées par d'autres instances para ou non gouvernementales. On peut citer le Conseil de la communauté marocaine à l'étranger. Créé en 2007, ce Conseil est destiné à contribuer à la promotion de l'image du Maroc à l'étranger en s'adossant à la communauté marocaine.

Afin de suivre ce qui se passe sur la scène nationale et internationale, le Maroc se dote timidement d'institutions de réflexion et d'analyse (*think tanks*) à même d'outiller le pays en termes de veille stratégique. Le rôle joué par l'IRES (Institut royal pour les études stratégiques) s'inscrit dans cette dynamique. Le Roi Mohammed VI, en annonçant la création de cet institut, a souligné à l'occasion du discours du Trône du 30 juillet 2003 : «... Notre pays vit une transition globale qui nécessite le renforcement de ses capacités d'analyse, d'adaptation et d'anticipation. Aussi avons-Nous décidé de créer un Institut royal des études stratégiques pour remplir cette mission essentielle, afin d'être en interaction permanente avec les changements et de maîtriser et agir sur les mutations profondes qui s'opèrent aux niveaux interne et externe... »

La politique étrangère du Maroc pour le XXI^e siècle se veut ainsi une politique adaptée aux mutations du système international durant cette dernière décennie, proactive, servie par une diplomatie recherchant l'efficacité et l'adaptation aux exigences du moment, une diplomatie à même d'ériger le Maroc en puissance influente. Grâce à son engagement résolu sur la scène internationale, le pays est parvenu à réaliser des percées significatives au plan de la politique étrangère.

Dynamisme, recentrage, redéploiement, ancrage, pragmatisme, etc., autant de caractéristiques qui tendent à marquer l'exercice de cette diplomatie marocaine durant la trajectoire historique étudiée, en dépit de certaines difficultés. Le Maroc a su compenser ces difficultés par la création de nouveaux espaces de dialogue et de coopération. Il a, par ailleurs, été présent dans tous les événements internationaux appelant à une coopération renforcée et à une solidarité agissante : conférences sur les changements climatiques, sommets internationaux sur la société de l'information, conférence internationale sur la reconstruction de Gaza, premier sommet économique arabe, etc.

Le Maroc a su, tant bien que mal, contourner certains obstacles qui se sont érigés contre sa volonté de construire et de consolider une puissance attractive en optant pour la paix, la conciliation et la modération. Les écueils dus à une conjoncture difficile et à un environnement géopolitique hostile sont toujours là (rapports souvent tendus avec le voisin espagnol, hostilité de l'Algérie, instabilité politique en Mauritanie, malveillance de plusieurs pays comme l'Afrique du Sud ou le Venezuela à l'égard de l'intégrité territoriale du Royaume, etc.). A côté de ces hostilités, il faut également faire face aux menaces proférées par l'AQMI. Pourtant, il n'est pas suffisant de n'incriminer que les contrariétés causées par le milieu international. Des interrogations demeurent posées en ce qui concerne certains faits qui touchent de près l'efficacité de l'action internationale du Maroc.

Il est donc nécessaire d'interpeller les facteurs aussi bien exogènes qu'endogènes si on veut comprendre la dynamique

de rapprochement avec des pays comme l'Inde. Ce qui appelle une analyse plus fine des obstacles qui ont contrarié les objectifs escomptés de la politique étrangère marocaine. Ceci nous permettra de mieux identifier les causes de ces limites et voir dans quelle mesure elles pourraient être imputées à des questions de mise en œuvre et/ou à des causes exogènes, sachant qu'aucun Etat n'est en mesure de maîtriser totalement les contraintes de la scène internationale⁴.

Une analyse de la chaîne du fonctionnement institutionnel, en particulier les conditions qui président à la prise de décision en politique étrangère, s'avère aussi nécessaire si l'on veut examiner par exemple certains impondérables qui impactent négativement les résultats escomptés par le décideur. Il faudrait, par conséquent, essayer de débusquer toute cause de dysfonctionnement éventuel et donner à l'action internationale les moyens d'être efficace. Vu sous cet angle, il reste beaucoup de défis que le Maroc doit relever pour accroître ses capacités de positionnement sur la scène internationale selon la perspective qu'il s'est choisie, une puissance douce appuyée, notamment, sur la tradition légaliste du pays. Dans cette optique, l'Inde pourrait servir de modèle.

Les défis à venir sont, en effet, nombreux. Le Souverain a exprimé plusieurs de ces défis dans Son message en date du 28 avril 2000, à l'occasion de la Journée nationale de la diplomatie : « Le grand défi que doit relever notre diplomatie est de concilier la défense de ces intérêts, la préservation de la paix, le bon voisinage, la coopération et la poursuite de l'action en vue de la complémentarité régionale, tout en veillant à qualifier les ressources humaines et à mettre à niveau les mécanismes nécessaires. » Dans la droite ligne du message précédent, le Roi Mohammed VI a rappelé, à l'occasion de la première Conférence des ambassadeurs, le 30 août 2013 : « ... Nous engageons notre diplomatie à renforcer l'action visant à assurer la promotion du Label Maroc qui tire sa force et sa richesse des réformes profondes que Nous avons initiées. Il lui appartient également de mieux faire connaître les grands chantiers de développement que Nous conduisons dans tous les domaines, notamment en faveur du développement humain.

«Cela vaut également pour les domaines du tourisme, du développement durable et des énergies renouvelables, outre le capital historique du Maroc, pays d'ouverture et de tolérance, espace de coexistence et d'interaction entre les cultures et les civilisations.

«C'est dire que la promotion du Label Maroc n'est pas un simple slogan, mais plutôt un objectif stratégique dont la réalisation permettra de concrétiser toutes les opportunités de coopération possibles dans tous les domaines.

«Pour atteindre donc cet objectif, il appartient à Notre gouvernement de donner la priorité à une diplomatie économique audacieuse, capable de mobiliser les énergies pour développer les partenariats, attirer les investissements, promouvoir l'attractivité du pays, conquérir de nouvelles positions et intensifier les échanges extérieurs.»

Dans cette perspective, le Maroc continuera à chercher une solution définitive au conflit artificiel du Sahara, permettant de la sorte le rapatriement des séquestrés et leur ralliement à leur mère-patrie. Il s'investira pour la relance du train de l'intégration maghrébine et par ricochet arabe, l'approfondissement de l'ancrage euro-méditerranéen du Maroc au bénéfice de toute la région, la concrétisation de la vocation atlantique du Maroc à travers, notamment, l'inauguration des autoroutes maritimes, la réintégration dans l'Union africaine, la multiplication des espaces alternatifs et l'inscription de la culture marocaine dans une optique d'universalité, au service de la promotion des Objectifs du Millénaire pour le Développement. Des recommandations se dégagent de l'analyse qui sous-tend le rapport. Elles sont déclinées, avec les nuances qui s'imposent, dans la troisième partie du document.

L'étude de la politique étrangère marocaine, dans une approche en termes de *soft power*, n'est certainement pas exhaustive. Cependant, quelle que soit l'appréciation que l'on pourra porter sur la puissance attractive du Maroc, celle-ci reste perfectible. L'avenir appartient à des pays comme le Maroc, aussi ambitieux et aussi jeunes par leurs ressources humaines. A condition

toutefois de se donner les moyens de comprendre et d'agir sur l'environnement interne et international et de développer le potentiel créatif du pays. Le Royaume a ses chances. Il a été ainsi élu « Pays africain de l'avenir » pour l'année 2011-2012 par le *Financial Times*, évinçant l'Afrique du Sud qui occupait ce rang en 2009-2010.

II. LA POLITIQUE ÉTRANGÈRE DE L'INDE : LA REALPOLITIK COMME LIGNE DE CONDUITE

La politique étrangère de l'Inde puise son référentiel dans la géographie du pays, son passé historique riche et complexe, son économie en pleine expansion... L'Inde a tous les atouts pour devenir une puissance mondiale d'ici quelques décennies : dynamisme démographique, progrès technologique, performances du système éducatif⁵...

L'Inde, pays émergent, a connu depuis les années 80 un essor considérable, notamment dans le domaine économique et technologique. Ces résultats sont le fruit d'une politique de libéralisation qui concerne tous les secteurs de l'activité économique. Évidemment, cette marche vers le progrès n'a pas été exempte de difficultés ou d'obstacles⁶.

Ainsi se nourrit la politique étrangère indienne qui cherche à s'ouvrir sur des partenaires qui pourraient lui servir de porte d'entrée à des continents ; c'est particulièrement le cas du Maroc qui se situe, précisément, aux portes de l'Afrique et de l'Europe. L'image de l'arbre décrite par le Roi Hassan II est ici présente ; elle renvoie en quelque sorte à la vocation géopolitique naturelle du Royaume. En effet, dans son livre *le Défi*, édité en 1976 aux éditions Albin Michel, le Roi Hassan II a noté dans ses réflexions conclusives : « Le Maroc ressemble à un arbre dont les racines nourricières plongent profondément dans la terre d'Afrique et qui respire grâce à son feuillage bruissant aux vents de l'Europe. Cependant, la vie du Maroc n'est pas seulement verticale. Elle s'étend horizontalement vers l'Orient, auquel nous sommes unis par des liens culturels et culturels séculaires. Même si nous le

voulions, et nous ne le voulons pas, il nous serait impossible de les rompre.»

L'Inde a su profiter de la mondialisation à travers une politique de transformation « socio-spatiale » intelligente et réfléchie⁷. Progressivement, la politique étrangère indienne est passée d'une vision un peu idéalisante, dite « nehruvienne », à une politique étrangère plus pragmatique. La diplomatie indienne est à géométrie variable, modelée en fonction du poids et de la place des pays qu'elle cible. Un auteur résume bien cette vision : « Pour comprendre la politique étrangère indienne d'aujourd'hui, il faut rappeler que l'Inde indépendante s'est construite dans le souvenir de l'expérience coloniale. Tant diplomatique qu'économique, le « modèle Nehru » perdit de son lustre dans les années 70-80 et laissa aux tenants du nationalisme hindou une voie d'accès au pouvoir, qu'ils acquirent en 1998. Contre « l'idéalisme nehruvien », portés par une confiance affichée dans l'avenir du pays, les nouveaux dirigeants invoquèrent sans complexe la Realpolitik. L'URSS disparue, le choc des essais nucléaires de 1998 ayant été absorbé par Washington, l'Inde pouvait opérer un rapprochement avec les États-Unis, au détriment des liens noués jusqu'alors avec l'Union européenne (UE), apparue un temps comme contrepoids potentiel à la puissance américaine. Dans une diplomatie indienne à géométrie variable, l'Europe a pourtant sa place, qui dépend pour partie de ce que les membres de l'UE entendent être. Europe-marché ou Europe-puissance, l'Inde s'adaptera à la ligne choisie, en cherchant avant tout à défendre ses intérêts plutôt qu'un ordre international idéal⁸. »

A l'heure actuelle, l'Inde s'érige comme un modèle de développement et de démocratie pour une grande partie des pays en développement. Bien entendu, le pays n'est pas exempt de difficultés, et son voisinage géopolitique est hostile ou du moins pesant pour ne pas dire menaçant : Chine, Pakistan... D'où, nécessairement, une politique d'équilibrage permanent. De même, le pays est parfois l'objet d'attentats terroristes du fait de la complexité de sa composition socio-ethnique.

En dépit de toutes ses difficultés, l'Inde avance sur le terrain d'un développement global qui en séduit plus d'un et offre l'espoir aux pays en développement qui aspirent à s'extraire des pesanteurs du sous-développement et de la précarité. L'exemple de la sécurité alimentaire en est un exemple édifiant⁹.

III. LA MISE EN PLACE PROGRESSIVE D'UN PARTENARIAT STRATÉGIQUE MAROC-INDE

La diversification s'impose en raison du désir du Maroc de se désenclaver du marché communautaire. Rien qu'en 2015-2016, le Roi Mohammed VI a visité trois pays qui font partie des BRICS : l'Inde en novembre 2015, la Russie en mars 2016 puis la Chine en mai 2016. Quant au Brésil, le Souverain l'a visité principalement en novembre 2004 avec d'autres pays latino-américains. Par ailleurs, on sait que les relations entre le Maroc et l'Afrique du Sud se sont détériorées après la reconnaissance par cette dernière de la «RASD» (République arabe sahraouie démocratique). Si les relations diplomatiques entre les deux pays n'ont pas été rompues après cette reconnaissance intervenue en septembre 2004, ce n'est qu'en 2016 que le Roi a désigné un nouvel ambassadeur dans ce pays.

Le déterminant commercial et économique est le principal facteur de cette nouvelle politique de redéploiement aux couleurs d'une diplomatie économique renouée, agressive et agissante. En effet, dès l'accession du Roi Mohammed VI au trône, en juillet 1999, on note une volonté de se désenclaver du principal débouché commercial du Maroc, l'Union européenne. Quand bien même ce marché demeure vital pour le Maroc, il n'en demeure pas moins que le pays a conclu des accords de libre-échange avec plusieurs autres partenaires commerciaux, dont les Etats-Unis, l'Association européenne de libre-échange, la Turquie, les pays arabes membres de l'accord d'Agadir (Maroc, Tunisie, Egypte et Jordanie...) ¹⁰.

Cette politique marque la volonté du Maroc de briser son «euro-centrage». La direction vers l'Inde participe de cette vision stratégique. Se tourner vers les BRICS constitue aussi

une manière de diversifier les partenaires stratégiques dans le cadre d'une approche « gagnant-gagnant ». Pour le Royaume, il s'agit aussi d'obtenir le soutien de pays sur la question du Sahara. Comme le souligne Nadia Lamlili : « Après la Russie, les pays du Golfe et la Chine, le Maroc continue à diversifier ses alliances mondiales au-delà de l'Europe et des États-Unis dans le but de trouver de nouveaux marchés mais aussi de construire de nouvelles amitiés autour de la question qui mobilise toute sa diplomatie, à savoir le Sahara¹¹. » C'est aussi dans cette perspective, et en vue de d'opérationnaliser les accords conclus entre l'Inde et le Maroc en octobre 2015, que le vice-président de l'Inde, Mohammad Hamid Ansari, a rendu visite au Royaume en mai 2016. A noter que l'Inde est l'un des rares pays avec qui le Maroc affiche une balance commerciale excédentaire.

IV. LES RELATIONS MAROC-INDE : DES PERSPECTIVES PROMETTEUSES

Le rythme effréné de la mondialisation impose aux pays de s'adosser à des pôles d'attraction ou à des partenaires économiques de poids. On l'a dit d'entrée de jeu, le Maroc a compris la nécessité de s'arrimer à des pays économiquement avancés dans l'espoir d'en retirer des dividendes stratégiques. L'Inde en constitue un. Depuis 2000, soit à partir du retrait par l'Inde de sa reconnaissance de la « RASD », les relations entre les deux pays se sont améliorées. Les phosphates et leurs dérivés en constituent l'un des créneaux stratégiques.

La visite royale dans ce pays en octobre 2015 a été couronnée de succès. La diplomatie économique a été le déterminant majeur de cette visite qui a donné naissance à de nombreux accords que nous avons précédemment évoqués. Depuis, les responsables politiques et les hommes d'affaires des deux pays ont multiplié les visites de part et d'autre, ce qui témoigne de leur part d'une volonté d'approfondir le partenariat. Le pragmatisme caractérise la démarche des deux pays. L'Inde voit dans le Maroc un interlocuteur crédible et une profondeur stratégique ; le Maroc perçoit l'Inde comme un modèle de pays émergent ayant opéré une percée remarquable. Les projections

tablent en effet sur un dépassement des Etats-Unis par l'Inde à l'horizon 2060. Peu importe, le Maroc aura trouvé dans l'Inde un soutien stratégique en ce qui concerne une question stratégique primordiale, l'affaire du Sahara. Quant à l'Inde, elle espère aussi profiter du Maroc en tant que puissance d'influence, au moins su sein du monde arabe et plus particulièrement au niveau des pays du Conseil de coopération du Golfe¹². Autant dire que les relations entre le Maroc et l'Inde sont prometteuses.

NOTES

- 1 | *Qui plus est, la balance commerciale du Maroc avec l'Inde serait excédentaire grâce aux phosphates et à leurs dérivés, même en l'absence d'un accord de libre-échange entre les deux pays. Mais avec pratiquement tous les pays avec qui le Maroc a conclu un accord de libre-échange, la balance commerciale est déficitaire ! Cf. dernière consultation le 3 août 2016.*
- 2 | *Cette visite coïncide avec le Troisième Sommet Inde-Afrique ouvert le 26 octobre 2015 à New-Delhi. A noter que le Maroc a pris part à ce Sommet en dépit de l'opposition de certains pays membres de l'Union africaine. Le 17 juillet 2016, le Roi Mohammed VI a annoncé l'intention du Maroc de rejoindre l'Union africaine.*
- 3 | *Malheureusement, aucune lueur d'espoir ne semble se profiler à l'horizon laissant présager une redynamisation de l'union maghrébine : incertitude en Algérie, instabilité en Libye, vulnérabilités en Mauritanie... Seuls le Maroc et la Tunisie semblent le plus réceptifs au projet d'intégration maghrébine, sachant que la Tunisie n'a pas encore achevé sa transition après les bouleversements engendrés par le « printemps arabe » devenu, après, un véritable cauchemar pour des pays comme la Syrie ou le Yémen.*
- 4 | *Cet article, forcément synthétique, n'a pas l'ambition de répondre à ces interrogations.*
- 5 | *Voici à ce propos le dossier spécial consacré à l'Inde par la revue l'Information géographique, 2008, volume 72, 152 pages.*
- 6 | *Pour plus de détails, cf. Etudes économiques de l'OCDE, 2007/14 (n° 14).*
- 7 | *Sur ce point, cf. le numéro spécial de la revue les Cahiers d'Outre Mer, 2014/3 (n° 267), intitulé « Les transformations socio-spatiales de l'Inde : vers un nouveau virage mondialisé ? ».*
- 8 | *Jean-Luc Racine, « L'Inde, L'Europe, le monde : une politique étrangère pragmatique », in Revue internationale et stratégique, 2005/3 (n° 59), p. 95.*

- 9 | *A ne voir par exemple que le « Bollywood », on est frappé par la productivité remarquable du cinéma indien. De même, l'Inde est le deuxième producteur mondial de logiciels. Ses experts financiers et ses scientifiques sont également mondialement réputés...*
- 10 | *On doit ici signaler l'incident qui s'est produit dans les relations entre le Maroc et l'Union européenne. Le 10 décembre 2015, le Tribunal relevant de la Cour de Justice de l'Union européenne a adopté un arrêt suspendant l'accord relatif à la libéralisation des échanges agricoles et de la pêche Maroc/UE. Juste après, le Maroc a décidé de suspendre toute communication avec les institutions européennes. Après la décision d'appel introduite par le Conseil européen soutenu par la Commission européenne en février 2016, le Maroc a rétabli ses contacts avec Bruxelles. A l'heure actuelle (4 août 2016), l'appel n'a pas été encore rendu puisque l'affaire est dans la phase des plaidoiries. En tout état de cause, le précédent est là : les relations commerciales entre le Maroc et l'UE sont désormais sur une pente glissante !*
- 11 | *In Jeune Afrique du 31 mai 2016.*
- 12 | *Partant du fait, entre autres, que le Maroc a conclu avec ces pays (Arabie saoudite, Bahreïn, Emirats arabes, Koweït, Qatar et Sultanat d'Oman) un partenariat stratégique. En mai 2011, le Maroc avait même décliné une invitation d'adhésion au CCG formulée par les membres de celui-ci, lui préférant la formule allégée de « partenariat avancé ». D'ailleurs, fait nouveau, un premier Sommet CCG-Maroc eu lieu à Riyad le 20 avril 2016.*

Propositions pour séculariser la société et normaliser l'islam au Maroc

Lahcen Oulhaj

1. INTRODUCTION

Le Maroc que nous souhaitons, pour nous et pour nos enfants, est un Maroc moderne et démocratique où tous les citoyens et citoyennes seront égaux et ne feront l'objet d'aucune discrimination. Nous désirons un pays où tout un chacun sera libre de penser et de s'exprimer librement sans aucun obstacle ou entrave.

Ce Maroc que nous appelons de nos vœux ne pourra exister réellement que si notre société est complètement sécularisée. Une société sécularisée est une société qui sépare de manière nette la vie publique et la vie privée dans laquelle la religion est une affaire privée et où l'organisation de la vie sociale publique relève de la seule loi humaine dont les sources ne peuvent être qu'humaines.

Chacun sait que la religion musulmane, au moins telle qu'elle est vécue aujourd'hui depuis les années 80, a la prétention de régir et la vie publique et la vie privée des individus. Cette religion s'oppose ainsi à la sécularisation et à la séparation entre les sphères politique et spirituelle, privée et publique, Etat et religion.

Pourtant, cela n'a pas toujours été le cas dans notre pays. Dans la société traditionnelle marocaine, au moins dans le monde rural, il y avait bel et bien séparation. La sphère religieuse était l'affaire du fqih ou imam de la mosquée, et la sphère publique, politique, économique, sociale et culturelle était gérée par la Jma'a profane. Aucune des deux parties n'intervenait dans l'autre sphère, et la primauté dans la vie publique revenait bien entendu

aux profanes. Les religions pratiquées étaient vécues davantage comme des spiritualités. Ces religions, dont l'islam, étaient normales.

Aujourd'hui, si l'on veut une modernisation de notre société et une intégration paisible et assumée du Maroc dans la civilisation, la sécularisation est une nécessité. Pour ce faire, l'islam doit redevenir une religion normale, vécue normalement par ses adeptes. Et ces adeptes doivent vivre en paix avec les autres croyances.

Est-il possible de faire de l'islam une religion normale, une religion comme les autres, paisible et tolérante à l'égard de tout ce qui est différent de ses enseignements, dans un seul pays isolé, séparément des autres pays où domine cette religion ? Nous le pensons, dans la mesure où les musulmans marocains n'ont presque jamais considéré devoir suivre un chef religieux extérieur (au pays).

En effet, la conquête musulmane de l'Afrique du Nord a été conduite par les Omeyyades de Damas, à la fin du septième siècle, sous le règne du cinquième calife, Abdelmalek Ibn Marwan (calife de 685 à 705). Elle a été très difficile pour les conquérants et, bien entendu, très douloureuse pour les populations nord-africaines. Elle a duré longtemps, plus d'un demi-siècle, et a connu beaucoup de soubresauts et de révoltes dont la dernière et plus importante fut la « bataille des nobles », de 740-741, où les Omeyyades essuyèrent un sévère revers avec la perte de centaines de leurs « nobles ». Cette défaite semble d'ailleurs avoir sonné le glas de leur dynastie, puisqu'en 750 celle-ci s'effondra et fut remplacée par les Abbassides à Bagdad.

Le comportement des chefs omeyyades locaux en Afrique du Nord fut exécrable, au point que le 8^e calife omeyyade lui-même, Omar Ibn Ablelaziz (717-720), le dénonça ouvertement dès son accession au trône, éloigna rapidement les Berbères de l'islam des Omeyyades pour adhérer à celui des différents opposants à ces derniers, notamment le kharijisme. C'est dire que les

Omeyyades ne furent jamais maîtres de l'Afrique du Nord, ni sur le plan militaro-politique, ni sur le plan religieux.

A vrai dire, cette conduite des Berbères n'était pas nouvelle. Ils avaient souvent embrassé les confessions qui les opposaient à celle de l'envahisseur. C'est ce qui explique l'essor en Afrique du Nord, tour à tour, du judaïsme, du christianisme, du donatisme, de l'arianisme, du kharijisme, du chiisme et même du panarabisme et de l'idéologie des Frères musulmans contemporains, utilisés cette fois-ci contre le pouvoir central marocain.

Le Maroc, situé à l'extrême ouest de l'Afrique du Nord, n'a donc presque jamais fait partie de quelque empire d'Orient que ce soit. Qui plus est, une partie du pays avait vite intronisé, en 788, un prince chiite qui fuyait et les Omeyyades disparus en Orient et le nouvel empire mis en place à Bagdad, 38 ans auparavant, par les Abbassides. Et, depuis, les chefs des dynasties musulmanes qui se sont succédé à Volubilis, Fès, Marrakech, Meknès et Rabat ont toujours été considérés comme les chefs religieux suprêmes du pays. Même l'empire ottoman qui régnait sur le Moyen-Orient à partir de 1517 et, plus tard, sur une grande partie de l'Afrique du Nord et de l'Europe orientale, n'a pas réussi à étendre ses grands pouvoirs et territoires sur le Maroc, bien qu'il l'ait essayé, notamment à travers le prétendant au trône sa'adien, Abdelmalek, tué avec le roi, son oncle, et l'allié portugais de ce dernier, le roi Sébastien, lors de la bataille des Trois Rois, le 4 août 1578.

Mais, comme les Berbères ont porté des Omeyyades, dont ils pensaient que le leader, Abderrahmane, était leur neveu, au pouvoir à Cordoue, en 756, ils vont subir l'influence de l'islam sunnite omeyyade à partir de l'Andalousie, surtout à partir du 12^e siècle, bien longtemps après la conquête de l'Espagne musulmane par les Almoravides et la disparition vers l'an 1000 des Omeyyades de l'ouest. L'islam omeyyade andalou a fini par l'emporter auprès des lettrés du Maroc sans jamais extirper, dans la majorité du peuple, le mélange d'animisme, de maraboutisme et d'autres nombreuses croyances avec le chiisme et le kharijisme. Cet islam berbérisé, comme disait

Jacques Berque, est resté jaloux de son indépendance et de son autonomie par rapport au Moyen-Orient. Il situe son centre au Maroc même, et c'est pour cela qu'il est possible de le re-normaliser. C'est qu'il était un islam normal dont les fidèles ont accepté la modernité et la modernisation, surtout depuis l'indépendance du Maroc en 1956.

Si la question de la normalisation de l'islam du Maroc se pose aujourd'hui en 2016, c'est que depuis le début des années 80 notre pays, comme tous les pays musulmans, du Pakistan et de l'Iran de Khomeyni à l'Atlantique et au fond de l'Afrique, ont subi une grosse vague violente de re-omeyyadisation ou de rebakrisation (relative à Abou Bakr, le successeur du Prophète) de l'islam populaire, financée à coup de millions de pétrodollars. Aujourd'hui, l'islam populaire dans notre pays épouse largement la vision du monde des Omeyyades et d'Abou Bakr, partagée par les Frères musulmans d'Egypte qui ont beaucoup influencé le khomeynisme. Selon cette vision du monde, il y a l'islam et il y a, à l'opposé, l'erreur. L'islam doit dominer le monde pour supprimer l'erreur et ramener ceux qui sont dans l'erreur à la lumière de l'islam, y compris par la violence.

Cet islam ne peut pas vivre en paix avec les autres. Il faut le re-normaliser. Comment ? Nous pensons qu'il faut revisiter la doctrine des lettrés religieux, imams et oulémas. Il faut que ces derniers désapprennent l'islam bakriste pour apprendre à développer auprès de leurs « ouailles » égarées, attirées qu'elles sont par l'argent facile et la promesse de la « rédemption », une vision du monde compatible avec la modernité et la démocratie.

2. CONSIDÉRER QUE L'ISLAM EST UNE RELIGION ET NON "LA" RELIGION

Est-il possible, pour un musulman, de considérer que l'islam est une religion comme une autre ? Évidemment, pour un lettré qui s'accroche à la lettre du Coran, l'islam est "la" religion, l'unique, la vraie. Les adeptes des autres religions sont dans l'erreur. C'est la meilleure religion... On peut même dire, sans aucune exagération, que c'est la même chose pour les autres religions

sémitiques (judaïsme et christianisme). Mais, attention, on a glissé ici de ce que le musulman devrait penser à ce que l'islam «pense» ou ne pense pas.

Ces religions ont été élaborées pour s'opposer et s'exclure sur une même terre. Si leurs adeptes respectifs s'en tiennent à la lettre de leurs textes sacrés respectifs, la guerre entre eux ne pourra cesser que par l'élimination physique de deux religions d'entre les trois, ce qui est difficile. En effet, la guerre est permanente depuis les origines et les trois religions sont, plus ou moins, toujours là.

Les juifs furent les premiers à comprendre, depuis leur affrontement violent avec Rome, qu'ils ne pouvaient pas l'emporter sur les tenants des autres religions (paganisme, zoroastrisme, manichéisme...) et qu'ils avaient à réviser leurs dogmes pour les concilier avec les réalités politiques afin de vivre leur foi en paix. Qui plus est, la foi judaïque révisée est devenue un exclusivisme ethnique et n'a plus aucune prétention à l'universalisme. Le prosélytisme perd ainsi tout sens, et le judaïsme n'est plus pour les juifs qu'une religion à eux vivant nécessairement parmi les autres religions. C'est comme cela que l'on peut comprendre la réaction du rabbin et philosophe italien, d'origine marocaine comme son nom l'indique, Elie Benamozigh (1823-1900), face au jeune Italien qui s'était présenté à lui pour se convertir au judaïsme. Benamozigh lui avait dit qu'il devait rester dans sa foi d'origine et qu'il pouvait s'approcher de Dieu dans le cadre de cette foi chrétienne. Pour Benamozigh, le christianisme n'était pas l'erreur. C'était une religion comme le judaïsme. Les deux peuvent rapprocher de Dieu. Chacun peut vivre sa foi sereinement.

Pour la Chrétienté, après des siècles de guerre avec l'Islam, l'humanisme s'est développé à la fin du Moyen Âge. La renaissance de la culture et de la philosophie grecques antiques et la philosophie des Lumières ont fini par amener les chrétiens européens à relativiser leurs dogmes et à accepter la coexistence pacifique avec d'autres confessions.

Le musulman qui veut vivre en paix avec les adeptes d'une autre religion trouve dans le texte fondateur de l'islam des arguments. Et celui qui veut combattre les autres et rester en guerre permanente y trouve également des arguments.

Ainsi, pour l'islam paisible et pour le musulman pacifique, la sourate mecquoise, 109, « Les infidèles », constitue un argument de taille : « Dis : « Ô vous les infidèles, je n'adore pas ce que vous adorez, et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore [...], A vous votre religion et à moi ma religion » ». A chacun donc sa religion et la religion du Prophète, l'islam, n'est pas la religion, mais sa religion, une religion. Le verset qui est le plus souvent cité par les lettrés musulmans, dont surtout les Frères musulmans, pour convaincre leurs interlocuteurs que l'islam est une religion pacifique est le verset 256 de la sourate médinoise, 2, Al Baqarah : « Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement... »

Le verset 62 de la sourate d'Al Baqarah semble même très conciliant à l'égard des juifs, des chrétiens et des sabéens. Il semble leur accorder le paradis sans qu'ils ne soient obligés d'embrasser la foi musulmane et de pratiquer l'islam : « Certes, ceux qui ont cru, ceux qui se sont judaïsés, les chrétiens et les sabéens, quiconque d'entre eux a cru en Allah, au Jour dernier et accompli de bonnes œuvres, sera récompensé par son Seigneur ; il n'éprouvera aucune crainte et il ne sera jamais affligé. » Il leur suffisait de croire en Dieu, au Jour dernier et de faire de bonnes actions. Ce verset semble donc tolérant à l'égard des autres religions, quoiqu'avec les juifs, qui ne croient pas originellement en la vie dans l'au-delà, il demeure l'obstacle du Jour dernier.

Mais les jihadistes trouvent aussi beaucoup d'arguments au service de leur sinistre cause. Ainsi, le verset 85 de la sourate médinoise, 3, « La famille d'Imran » affirme clairement que seul l'islam est agréé comme religion par Allah et que ceux qui désirent une autre religion seront les perdants dans l'au-delà.

Les arguments en faveur du jihadisme abondent dans plusieurs chapitres du Coran, plus particulièrement dans la sourate

médinoise, 9, «Le repentir». Les versets 29-30 de ce chapitre, sont éloquentes : «Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, en état d'humiliation. Les Juifs disent : «Uzayr est fils d'Allah» et les Nazaréens disent : «Le Christ est fils d'Allah». Telle est leur parole provenant de leurs bouches. Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Qu'Allah les anéantisse !...» Ces arguments abondent aussi dans le chapitre médinois, 4, «Les femmes», versets 84-101.

Le verset 33 de la sourate 9 est catégorique aussi sur le fait que l'islam est la seule religion vraie : «C'est lui qui a envoyé Son messager avec la bonne direction et la religion de la vérité, afin qu'elle triomphe sur toute autre religion...»

Ainsi, chacun peut trouver ce qu'il cherche dans le Coran. Et pour s'en sortir et vivre en paix avec les autres, le musulman doit contextualiser le texte pour le prendre pour ce qu'il est : un texte historique dont les différentes parties, nécessairement contradictoires, s'expliquent par les circonstances historiques ayant été à leur origine. Ces circonstances ont beaucoup changé depuis. Il convient donc au musulman de se détacher du texte pour s'en tenir à l'esprit et se souvenir en toute circonstance du verset 143 du chapitre «La vache» : «Et Nous avons fait de vous une communauté de juste milieu...» Le Coran dit aussi, au sujet du jeûne de Ramadan, ce qui peut être généralisé à toute activité du musulman : «Allah veut pour vous la facilité. Il ne veut pas la difficulté pour vous.» (sourate 2, verset 185.)

Évidemment, ce qui vient d'être relevé comme contradictions dans le texte fondateur n'est pas considéré ainsi par les musulmans lettrés rigides qui veulent à tout prix détacher le texte de l'histoire et ignorer les circonstances conflictuelles qui ont donné naissance à ces contradictions. Pour cela, ils invoquent, tour à tour, deux solutions toute faites. La première solution, qui limite tout de même le pouvoir de Dieu, est la progressivité nécessaire des prescriptions coraniques. Mais comment comprendre que, dans certains cas, il y ait progressivité

et, dans d'autres, non. La seconde solution est encore plus désastreuse pour le caractère infaillible et pour l'omniscience de Dieu. C'est l'histoire de versets abrogeant d'autres versets antérieurs, comme les lois humaines qui peuvent difficilement prévoir des situations nouvelles.

Pour revenir au Maroc après l'indépendance en 1956, pour nous en tenir à la seule période contemporaine, on peut considérer que pour les musulmans marocains la guerre des religions n'était pas envisageable et la modernité largement acceptée. Pour eux, les autres religions n'étaient pas méprisables et les adeptes de ces religions étaient respectés et parfois admirés pour leur droiture. Là, on peut se rappeler la réponse du alem Mohamed Ben Larbi Alaoui à une concitoyenne juive, à Fès, qui voulait se convertir à l'islam. Le cheikh lui conseilla de rester fidèle à son judaïsme en précisant que, pour lui, il n'y avait plus de vrais musulmans.

Considérer donc que l'islam n'est pas la religion, mais une religion comme les autres, c'était une conception assez proche de celle des musulmans marocains. Le jihadisme (issu du salafisme archaïque du wahhabisme ou du salafisme, plus sophistiqué, plus lettré, des Frères musulmans), qui considère que tous ceux qui ne sont pas comme eux doivent soit périr par l'épée, soit se convertir à la Foi, la seule vraie, n'a commencé à avoir de l'influence et à se répandre dans notre pays que depuis les années 1980-1990, à la faveur de l'afflux de pétrodollars. Le retour à la conception pacifiste de l'islam d'antan est donc possible, pourvu que les niveaux bas des prix du pétrole soient durables et pourvu que l'on réforme en profondeur, au Maroc, et l'école et les médias.

D'ailleurs, les pays avancés devraient œuvrer de manière sérieuse pour dépasser cette ère du pétrole qui a fait tant de dégâts ! Nous ne parlons pas ici de la pollution ou du dérèglement climatique probable, mais du fléau du terrorisme, rejeton funeste, ancien peut-être, mais nourri et entretenu par cette ère.

3. LIBÉRER L'ISLAM DU NATIONALISME ARABE

L'islam « sunnite », ou plus exactement l'islam « bakriste », est l'otage du panarabisme depuis la mort du prophète de l'islam. On peut d'ailleurs se demander, concernant le terrorisme islamique d'aujourd'hui, si c'est une religion qui se bat contre les autres ou si c'est plutôt un nationalisme, l'arabisme, qui cherche à s'imposer violemment au monde.

D'aucuns diraient que le texte fondateur est lui-même arabiste dans la mesure où sa langue est l'arabe et que son prophète est arabe, qoraychite. On peut répondre à cela que le Coran est en arabe parce qu'il s'adresse aux Arabes, à travers un messager arabe, comme les autres Livres révélés s'adressent à d'autres peuples dans leurs langues et à travers des messagers leur appartenant. C'est ce que disent les versets 3 à 6 de la sourate mecquoise, Ya-Sin, n° 36 : « Tu (Muhammad) fais certainement partie des messagers, sur un chemin droit. C'est une révélation de la part du Tout-Puissant, du Très Miséricordieux, pour que tu avertisses un peuple dont les ancêtres n'ont pas été avertis. Ils sont donc insouciants. »

Evidemment, on trouve, en revanche, dans le Coran plusieurs passages qui insistent sur la prétention universaliste du message : « avertisseur pour l'ensemble des gens ou pour toute l'humanité » (sourate 34, verset 28) et surtout : « Que l'on exalte la Bénédiction de Celui qui a fait descendre le Livre de Discernement sur son serviteur, afin qu'il soit un avertisseur à l'univers (tous les mondes). » (Sourate médinoise, Al Furqane, le discernement, n° 25, verset 1.) Les historiens invoquent aussi les messages envoyés par le Prophète à l'empereur de Perse Chosroes II, à l'empereur byzantin Héraclius, au roi d'Abyssinie (ou Négus) ainsi qu'au gouverneur d'Égypte, Muqauqis, les invitant à embrasser la foi musulmane, comme une preuve que son message est universel.

Mais, si l'on accepte le caractère universel du message, cela ne prouve pas que la langue arabe doive s'imposer aux peuples autres que le peuple arabe. Pour les arabistes, s'appuyant sur certains versets qui insistent sur le fait que le Coran est en

langue arabe claire, le coran ne peut être rendu qu'en langue arabe. Le Coran est intraduisible, pour eux, et donc tout musulman doit apprendre et pratiquer cette langue. Les plus extrémistes parmi eux vont loin en prétendant que la langue arabe est la langue du paradis, la meilleure langue, voire la langue de Dieu et que le Coran est la parole (transcrite) de Dieu, même pour les adeptes du PJD au pouvoir au Maroc. Ils font de la langue arabe une langue sacrée. Qui plus est, son écriture est également sacrée pour eux. Cela s'apparente tout à fait à de l'anthropomorphisme, contre lequel s'élève catégoriquement le message dominant du Coran.

Evidemment, le Coran n'est pas responsable de cette dérive. Le Prophète, non plus, n'est pas responsable de cette idéologie raciste et xénophobe, élaborée, pour l'essentiel, par les Omeyyades. D'ailleurs, selon la biographie même du Prophète, même si elle a été publiée près de deux siècles après les faits par le Himyarite Ibn Hicham (né et élevé à Bassora ou au Caire et mort vers l'an 834, soit 219 ans après l'Hégire), le Messenger d'Allah a été élevé par Halima Assa'adiah, chez les Banu Sa'ad, tribu appartenant à la confédération des Hawazin se trouvant dans la province de Taef. Il parlait la « langue » de ceux-là, au moins légèrement différente de celle des Qoraychites, les adversaires et interlocuteurs du Prophète au début de son saint ministère.

Evidemment, Ibn Hisham a présenté sa biographie du Prophète comme l'édition d'un ouvrage (perdu) écrit par Muhammad Ibn Ishaq. Mais celui-ci est lui-même né (à Médine) près de 85 ans après l'Hégire, en 703, et mort en l'an 768, soit 151 ans après l'Hégire.

Ali Ibn Abi Talib, cousin et gendre du prophète aurait dit, selon Ibn Abd Rabbu (« Le Collier unique »), que les Quraychites n'étaient pas des Arabes, mais qu'ils étaient de Kutah (en Irak?). Évidemment tout cela doit être pris avec des pincettes. Toujours est-il que le Coran a été proclamé ou récité par le Prophète dans une langue arabe jugée claire et éloquente. Mais le Coran lui-même dit dans la sourate médinoise, n° 49, Al Hujurat (« Les appartements »), verset 13 : « Ô hommes ! Nous vous avons

créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des Nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous auprès d'Allah est le plus pieux. » Avec ce verset, c'est l'égalité totale entre peuples et nations musulmanes, entre hommes en fait.

On connaît aussi ce que le Prophète aurait déclaré, au Pèlerinage d'adieu, selon l'Imam Ahmad Ibn Hanbal (780-855), dans son Musnad : « Ô gens ! Sachez que votre Seigneur est unique et que votre père est unique. Sachez qu'il n'y a aucune différence entre un Arabe et un non-Arabe. Il n'y a pas de différence non plus entre un blanc et un noir, si ce n'est par la piété. Ai-je bien transmis le message ? ». Ou, selon Al Boukhari (810-870) : « On demanda au Messenger d'Allah : quel est le plus noble des gens ?

- Le plus noble auprès d'Allah est le plus pieux.
- Ce n'est pas sur cela que nous t'interrogeons !
- Yûsuf (u) est le plus noble des hommes. Il est un prophète d'Allah, fils d'un prophète d'Allah, fils de l'ami intime d'Allah.
- Ce n'est pas sur cela que nous t'interrogeons !
- Est-ce au sujet de l'origine des Arabes que vous m'interrogez ?
- Oui !
- Les meilleurs d'entre vous au temps de la « Jahiliya » sont les meilleurs d'entre vous dans l'Islam s'ils s'instruisent. »

Cependant, les compagnons eux-mêmes du Prophète, à commencer par Omar, Abu Bakr et Uthman ne l'entendaient pas tout-à-fait de cette oreille. On perçoit une certaine préférence « nationale » ou tribale chez eux. Omar aurait exonéré les Arabes non musulmans du tribut de la Jizya, contre un verset explicite à ce sujet (sourate 9, verset 29). On lui prête d'avoir ordonné aux Arabes ce qui suit : « Préservez-vous du parler des non-Arabes », « Choisissez les vêtements des Arabes (...), et délaissez le luxe et les vêtements des non-Arabes. » Omar Ibn Al Khattab était nationaliste arabe et savait bien ce que les Arabes devaient à l'islam, comme il l'aurait affirmé : « Nous étions le peuple le plus vil et Allah nous a donné la gloire avec l'islam. Mais si nous

cherchons la gloire avec autre chose que l'islam, Il va nous ramener comme nous étions.»

L'historiographie musulmane rapporte les événements ayant suivi la mort du Prophète et le comportement de Omar et d'Abu Bakr. On rapporte qu'ils n'ont pas été présents à l'enterrement et qu'ils étaient trop occupés à reprendre par la force le pouvoir aux Médinois convertis, alors que ces derniers avaient déjà coopté un successeur au Prophète en la personne du Khazrajite Sa'ad Ibnu Ubadah. Omar aurait affirmé que seul un Quraychite pouvait succéder au Prophète, et l'on sait que c'est précisément cela qui a été à l'origine du schisme entre sunnites et chiites. On sait aussi que Ali et son épouse, Fatima, la fille du Prophète, n'avaient pas accepté ce comportement et qu'ils avaient été maltraités par Omar et Abu Bakr. Fatima a été déshéritée par celui-ci, et elle en est décédée quelque six mois après son père.

La même historiographie rapporte que Othman pratiquait ouvertement le népotisme et le clanisme en faveur des Bani Omayya et que cette conduite a été à l'origine de la seconde Fitna qui s'est soldée par le massacre du fils de Ali, Al Hussayne, et de ses alliés, les chiites, à Karbala en Irak.

Les Banu Omayya, ou les Omeyyades, ont été des nationalistes arabes farouches. Ils ont réservé un traitement fraternel aux habitants proches du Cham (rappelons qu'au moins deux tribus arabes, les Ghassanides et les Lakhmides, étaient établies dans cette région avant l'islam), alors qu'ils étaient adeptes d'autres religions, mais un traitement exécrationnel aux peuples convertis à l'islam des autres contrées lointaines. Voilà ce qu'a écrit le patriarche Ghaytho : « Les Arabes, à qui le Seigneur a donné le pouvoir sur le monde, nous traitent comme tu sais ; ils ne sont point ennemis des chrétiens. En fait, ils louent notre communauté, traitent nos prêtres et nos saints avec respect et offrent leur aide aux églises et aux monastères. » (Selon Tritton, Arthur Stanley: *The People of The Covenant in Islam*, p. 158.)

Pour ce qui est de la conduite raciste des Omeyyades et de leurs gouverneurs en Afrique du Nord, le livre de l'historien tunisien Mohamed Talbi (né en 1921), *l'Émirat aghlabide*

(186-296/800-909) : *histoire politique*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1966, est très accablant. Les Omeyyades avaient la même conduite condamnable en Perse. Pour l'Égypte envahie à l'époque de Omar, on peut lire l'ouvrage du alem d'Al Azhar, Abdelkrim Khalil, *le Texte fondateur et sa société*, 2 tomes, Dar Masr Al Mahrusa, 2002 (en arabe) pour prendre la mesure de cette conduite condamnable de l'«État de Quraych», encore à Médine, de son général gouverneur, Amr Ibn Al A'ass, et de ses soldats, sur la terre de la grande et millénaire civilisation des pharaons.

Cette conduite a d'ailleurs vite provoqué une réaction vive en Perse et par la suite en Afrique du Nord et en Espagne musulmane. Tout un mouvement littéraire et politique de rejet des Arabes s'est développé sous le nom de «Chu'ubya», en allusion au verset ci-dessus qui dit que Dieu a fait des hommes égaux des tribus (arabes) et des peuples ou nations (non arabes). Ces nations non arabes (perses, berbères, basques...) considéraient qu'ils étaient les égaux des Arabes, ou même, de manière raciste, un racisme à rebours ou de réaction, supérieurs aux Arabes (cf. à titre d'exemple Abderrahman Al Najdi, *Nawader Al Makhtutat*, Dar Al Jayl, Beyrou, 2 tomes, 1991).

Cette conception de l'islam, qui remonte à Omar et Abu Bakr et appelée «bakrisme» par des chiïtes, empoisonne encore aujourd'hui les relations entre Arabes et non-Arabes. Pour apaiser la situation entre musulmans et leur permettre de vivre leur spiritualité en toute quiétude, les lettrés musulmans marocains doivent revenir à l'islam originel, message universel s'adressant pacifiquement à l'humanité entière et, à chacun, dans sa langue. Il faut donc libérer l'islam de l'arabisme dont il est l'otage chez les sunnites, adeptes de Omar, Abu Bakr et Othman qui, à notre sens, ont confisqué le message universel pour en faire un moyen de promotion nationale. D'ailleurs, on lit sous la plume du même Talbi que certains califes omeyyades avaient écrit à leurs gouverneurs des lettres leur ordonnant de créer des hadiths allant dans le sens qu'ils désiraient. L'un de ces hadiths est attribué à Anas Ibn Malik qui racontait qu'il s'était présenté au Prophète accompagné d'un garçon et que le Prophète l'aurait interrogé sur les origines de ce garçon.

Lorsque Anas Ibn Malik lui a précisé que le garçon était Berbère, le Prophète lui aurait dit de le vendre pour un dirham, car Dieu avait envoyé à son peuple un messenger que ce peuple a tué, découpé, cuit et mangé... et depuis, Dieu aurait juré de ne plus envoyer de messenger à ce peuple et de ne plus choisir quelque prophète parmi eux (Mohamed Talbi, *op. cit.*, page 23 de l'édition arabe). Des hadiths forgés comme celui-là étaient nombreux et visaient à abaisser les Berbères, les femmes et les autres ennemis des Omeyyades et de leurs chefs.

Les dégâts de l'arabisme des Omeyyades ont été considérables : oppression et révoltes sanglantes. Ceux de l'arabisme contemporain ont été tout aussi catastrophiques, à la mesure des gros moyens financiers que lui a offert le renchérissement du pétrole depuis le milieu des années 70. Ce néo-arabisme, comme chacun sait, a été développé, au 19^e et au début du 20^e siècle, dans les écoles des missions britannique et française au Moyen-Orient, dans le but de détruire l'empire ottoman, dont l'expansion en Europe avait été stoppée aux portes de Vienne le 11 septembre 1683.

Les élèves de ces écoles étaient pour l'essentiel des chrétiens du Moyen-Orient. Leur religion les opposait à l'empire ottoman, mais leurs concitoyens musulmans ne pouvaient pas s'opposer à l'empire sur une base religieuse. En plus, les maîtres de ces écoles avaient tendance à la sécularisation et à la laïcité à la française. La seule revendication pouvant mobiliser les masses était en fait la question « nationale ». La nation en Europe se définit par la langue. D'où le choix de la langue arabe à opposer à la langue turque. Paradoxalement, cette langue n'unifiait les populations diverses du Moyen-Orient qu'en tant que langue de l'islam. Voilà ce qui explique l'ambiguïté des rapports entre islam et panarabisme dès le départ. Pour les chrétiens, il était synonyme de socialisme et de laïcité. Pour les musulmans, le panarabisme trouvait en l'islam un grand pilier pour la défense de la langue arabe sacrée et pour opprimer les populations non arabes minorisées. Pour les musulmans, il s'agissait de renouer avec l'arabisme originel des Omeyyades. C'est d'ailleurs ce qu'avaient compris les Britanniques qui ne se faisaient pas d'illusion sur le panarabisme laïco-chrétien qui se constituera par

la suite, en 1941, en parti Baas de Michel Aflaq en Syrie, puis en Irak avec le général Al Bakr et Saddam Hussein, d'ailleurs rejoints par Aflaq dès 1968 (Aflaq est mort à Bagdad en 1989).

Les Britanniques ont visé les musulmans de langue arabe pour susciter chez eux le sentiment national. Sur cette question, nous ne pensons pas pouvoir trouver meilleure référence que le personnage haut en couleurs qui a été surnommé Lawrence d'Arabie pour avoir tout sacrifié en vue de la réalisation du projet de sa vie, lequel consistait en « la création d'un nouveau monde arabe dans la Proche-Asie », comme il l'a écrit lui-même¹.

D'aucuns feraient remarquer que Lawrence était un espion anglais qui travaillait exclusivement pour les intérêts britanniques et que tout ce qu'il pouvait raconter sur les Arabes était dicté par ces intérêts impérialistes. Effectivement, Lawrence travaillait dans l'intérêt de son pays. Cependant, il était fermement convaincu que l'intérêt britannique, dans le contexte de la Première Guerre mondiale, était de pousser les Arabes à se révolter contre les Turcs, à arracher leur indépendance de l'empire ottoman et, par conséquent, à disloquer cet ennemi allié de l'Allemagne.

Bien entendu, c'était cela l'objectif de la Grande-Bretagne et de la France. Mais ce qui a animé l'action de Lawrence pour la réalisation de cet objectif, c'est un grand amour pour les Arabes qu'il jugeait seuls capables d'abattre l'empire malade. Lawrence explique dans son livre comment le choix des peuples de langue arabe a été fait pour cette tâche qui s'imposait à ses yeux, dans la mesure où le système ne pouvait se réformer de l'intérieur, la révolution des Jeunes Turcs ayant échoué à réaliser les objectifs de modernisation et de constitutionnalisation à l'américaine. Il ne pouvait être sauvé par quelque peuple européen puisque, pour Lawrence, aucun peuple européen n'a jamais pu s'imposer durablement dans la Proche-Asie. Seuls les peuples de langue arabe, qui constituaient la majorité des peuples de l'empire, vu leurs grandes qualités, pouvaient aux yeux de Lawrence réaliser l'objectif d'abattre le malade que l'on ne pouvait pas soigner.

Le passage suivant d'un chapitre initialement inconnu des *Sept piliers* est très significatif à ce sujet : «Tous les hommes rêvent, mais inégalement. Ceux qui rêvent la nuit, dans les recoins poussiéreux de leurs esprits, s'éveillent le jour pour trouver que c'était vanité ; mais les rêveurs de jour sont des hommes dangereux, car ils peuvent, les yeux ouverts, réaliser leur rêve pour le rendre possible. C'est ce que je fis. J'entendais créer une nouvelle nation, restaurer une influence perdue, donner à vingt millions de Sémites les fondations sur quoi construire un palais inspiré, le palais de rêve de leurs idées nationales. Un but si élevé en appelait à la noblesse innée de leur esprit et leur faisait la part belle dans les événements.»

Lorsque, très vite, Lawrence s'aperçut que son pays n'allait pas, une fois la victoire sur l'ennemi turc acquise, tenir la promesse faite par le colonel Sir Henry McMahon² en 1915, Haut Commissaire en Egypte, au grand chérif de la Mecque, Houssayn Ibn Ali, de lui accorder un royaume arabe englobant tous les peuples de langue arabe, c'est-à-dire l'Arabie, le Yémen, la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie³ d'alors, il s'est dit qu'il fallait continuer la lutte pour placer les Arabes, «les armes à la main, dans une position si forte, sinon dominante, que les convenances inciteraient les grandes puissances à un règlement équitable de leurs revendications⁴».

Lawrence était donc sans aucun doute favorable aux Arabes, et il ne pouvait absolument pas être injuste à leur égard. Voyons ce qu'il a retenu de sa grande expérience sur leur vision du monde.

Le cœur de l'Arabie se situe dans les oasis allant de Riadh à Kassim. C'est cette région de la planète qui constitue la «source de son esprit natif et son individualité la plus consciente». L'Arabie a toujours tourné le dos à l'océan et au continent indiens proches pour regarder vers le Sham (Palestine et Syrie) et donc vers la Méditerranée. Les Arabes sont des nomades que le désert pousse par vagues successives vers le nord.

Il existe chez les Arabes une croyance dure et nette. «Le clavier visuel des Sémites n'a pas de demi-tons.» Ils ont un esprit dogmatique qui méprise le doute. «Il connaît simplement la

vérité et la non-vérité.» La vision arabe est une vision de noir et blanc. La pensée arabe n'est à l'aise que dans les extrêmes.

L'Arabie correspond physiquement au désert, au dénuement et à la rareté. Le désert marque profondément sa culture. «La plus grande industrie des Arabes est la fabrication des croyances. Ils ont presque le monopole des religions révélées.» Le christianisme et l'islam sont leurs succès. Ils ont eu des milliers d'échecs qu'ils ont gardés en Arabie pour eux.

L'Arabe natif du désert ne pouvait qu'avoir du mépris pour le monde terrestre. Et c'est là le trait commun à toutes les trois religions exportées par les Sémites. La pauvreté du Christ est un modèle pour les chrétiens. L'or et l'argent étaient ce qui pouvait être détestable pour l'islam. Les Arabes ont un sens aigu de cette pureté qui naît du dénuement et de la rareté. Remarquons la purification recherchée par le Prophète de l'islam dans la grotte de Hira, naturellement dénuée de toute richesse.

L'Arabe n'avait que la plénitude postulée de Dieu à opposer à cette vanité du monde constatée. Dieu ne pouvait donc être pour l'Arabe «ni anthropomorphique, ni tangible, ni moral, ni éthique, ni préoccupé du monde ou de lui-même, ni naturel enfin. Il est l'être qui embrasse tout, l'œuf de toute activité, nature et matière ne sont qu'un miroir pour le refléter».

«Le Bédouin ne saurait chercher Dieu à l'intérieur de lui-même : il est trop sûr d'être à l'intérieur de Dieu.» Voilà pour la conception que les Arabes nomades du désert ont du monde et de Dieu. Lorsqu'ils deviennent sédentaires, habitants de villes ou de villages, ils développent des comportements différents vis-à-vis du monde matériel, sans en perdre la vision abstraite et intellectuelle d'origine : «L'Arabe de la ville, du village, pour vivre, doit s'abandonner chaque jour au plaisir d'acquérir et d'accumuler ; par un choc fatal en retour, il devient le plus grossier et le plus matériel des hommes.» C'est ce qui a fait que le Sémite a toujours «oscillé entre la luxure et la macération».

La conclusion de Lawrence est que «les Arabes sont d'incorrigibles enfants idéalistes, aveugles aux couleurs comme

aux nuances, et pour qui le corps et l'esprit seront toujours fatalement opposés».

Le panarabisme laïc introduit par les Français et le panarabisme islamique fomenté par les Anglais vont être amalgamés sous la conduite du nationalisme expansionniste égyptien, sous la direction d'un Nacer ayant réussi à renverser, en 1952, la monarchie d'origine albanaise. La taille démographique de l'Égypte et sa position géographique lui offrant le contrôle du passage entre la Méditerranée et la Mer rouge en direction de l'Océan indien, en plus du transistor (inventé en 1948), de la chanson et du cinéma hérités de l'empire ottoman, offrent un immense écho aux actes du Raïs dans toute la région du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Nacer entendait diriger l'ensemble de ce qu'il appelait la « nation arabe », du Golfe persique – devenu arabique – à l'Atlantique, comme les arabistes aimaient à répéter. Il intervenait partout, au Yémen, en Syrie, au Soudan, en Afrique du Nord, en Syrie, en Palestine. Mais il n'avait pas les moyens de ses ambitions. Le pétrole donnera les moyens financiers à ses successeurs, autrement plus dangereux, en Libye et en Irak ; mais les temps avaient changé et ils ne pouvaient pas avoir la même aura et le même impact sur les cœurs. Toujours est-il que le nationalisme arabe, avec ses deux formes, islamique et laïque, et les guerres qu'il a provoquées ont transformé toute la région du Moyen-Orient en un champ de ruines.

Il nous importe, au Maroc, d'extirper l'islam des griffes du panarabisme, pour que les Marocains vivent leur islam quand ils le désirent, en toute tolérance et quiétude, comme spiritualité qui les rapproche individuellement de Dieu et laissent la vie publique être régie par la démocratie des hommes guidés par les principes universels d'égalité et de liberté.

4. S'ATTACHER À L'ESPRIT ET SE DÉPARTIR DE LA LETTRE DATÉE ET LOCALISÉE

Pour que les Marocains vivent leur islam, quand ils sont musulmans, de manière paisible et en toute tolérance à l'égard des autres croyances et non-croyances, le texte fondateur de

l'islam devrait être compris pour ce qu'il est : un texte historique portant un message universel et a-historique. Le message est l'esprit. Le texte est la forme. La forme est datée, le 7^e siècle, et localisée, le Hidjaz (la Mecque, Taef et Médine, principalement).

Évidemment, pour les extrémistes islamistes, le Coran est la parole de Dieu, et cette parole est a-historique, bonne en tout temps et en tout lieu. Cela contredit de manière flagrante les principes de progressivité et d'abrogation auxquels ils tiennent. En plus, la Fatiha, qui ne figure pas dans le Coran d'Ibn Massa'ud, serait-elle la parole de Dieu, alors que celui qui parle implore Dieu précisément (« Louange à Dieu, Seigneur de l'Univers... C'est Toi que nous implorons et c'est de Toi que nous implorons secours et aide... ») ? De même, les formules (Au nom d'Allah...) qui ouvrent toutes les sourates (sauf Attawbah, n°9 : *Baraatun min Allahi wa Rasulih...*) et qui ne figurent pas, non plus, dans le Coran d'Ibn Massa'ud, indiquent que celui qui lit le Coran doit affirmer qu'il le fait « au nom d'Allah », mais il est difficile de considérer que la formule fait partie du Coran, d'autant plus que les chapitres eux-mêmes qu'elle ouvre systématiquement ont été une organisation du texte imposée ou proposée par Othman.

Le plus grave et qui pose problème quant à la nature de Dieu et de ses attributs, c'est quand le Coran s'en prend à un individu ou à un groupe et qu'il utilise des formules du genre « qu'ils soient anéantis ! » ou « que ses mains soient coupées ! ». Si c'est Dieu qui parle là, qui implore-t-Il pour exaucer ses « vœux » ?

Les musulmans ont longuement débattu, aux 8^e, 9^e et 10^e siècles, sur ces questions de la nature de Dieu, de ses attributs, de la Justice divine, du libre arbitre et de la prédestination. Les rationalistes musulmans, les mu'atazilites, ont eu des positions honorables sur ces questions. Un certain moment, le mu'atazilisme était même la confession d'Etat à Bagdad, avec Al Mamun Ibn Harun Al Rachid (786-833), notamment, comme d'ailleurs le rationalisme aristotélicien d'Averroès va être adopté par Yacoub ben Abdelmoumen Al Mansour (1160-1199), à Marrakech, au 12^e siècle ! Malheureusement, c'est l'ash'arisme (doctrine de Abu Al Hasan

Al Ash'ari, mort en 936) qui l'a emporté au 10^e siècle et qui est devenu doctrine officielle exclusive, interdisant toute discussion sur ces questions et d'autres que soulèvent le texte fondateur et ses principes, à la lumière de la philosophie grecque antique, introduite dans le monde musulman à travers les « Ennéades » du néo-platonicien Plotin (205-270), dont la théologie était souvent prise pour celle d'Aristote.

Les autres religions sémitiques ont été confrontées aux mêmes problèmes, notamment vis-à-vis de la Torah ou de l'Ancien Testament. Mais les rabbins ont vite trouvé la solution qu'ils ont consignée dans le Talmud, aussi bien dans la Mishna que dans la Gemara. La solution est de considérer que le texte sacré est un ensemble de paraboles à ne pas prendre à la lettre et, surtout, interprétables et ré-interprétables, à chaque fois à la lumière des nouvelles circonstances. Car la lettre, de quelque texte sacré que ce soit, entre vite en contradiction avec les principes retenus par la religion, comme le rejet de l'anthropomorphisme quant à la nature de Dieu, et entre vite et nécessairement, étant figée, en conflit avec les circonstances changeantes.

En effet, les extrémistes musulmans sont prompts à invoquer le texte coranique quand il s'agit pour eux d'opprimer la femme ou de limiter les libertés individuelles et publiques. Pourtant, selon Abdelkrim Khalil (1930-2002), l'essentiel de la chari'a, ou législation musulmane, est la reconduction des us et coutumes des Arabes antérieurs à l'islam (cf. Abdelkrim Khalil, *Origines historiques de la législation musulmane*, Dar Masr Al Mahrusa, Le Caire, 1997).

C'est donc l'esprit du Coran qu'il faut conserver, quant à la lettre et à la chari'a qu'elle traduit, chaque peuple doit faire, démocratiquement, les lois qui lui conviennent. Et c'est d'ailleurs cela le sens des instructions que le Prophète a données à la délégation des personnes (dont le frère de Ali, Ja'afar) qui ont été poussées par la persécution quraychite à émigrer vers l'Abyssinie et à vivre en terre chrétienne. Le Prophète leur a ordonné de s'en tenir à l'unicité, à la Chahada (croire en Allah, dieu unique, et en son messenger, Muhammad) et de respecter la législation sociale du pays d'accueil. Cela équivaut au principe

rabbinique selon lequel la loi temporelle l'emporte sur la loi divine, là où se trouvent les juifs.

Pour s'adapter au monde changeant, les Marocains musulmans doivent donc s'en tenir à l'esprit de l'islam et relativiser tout ce qui relève, dans les textes sacrés, de la législation en matière de vie sociale et économique. C'est ainsi que nous vivons paisiblement dans le monde moderne qui a construit des institutions économiques et sociales répondant aux besoins nouveaux de la modernité. Ce qui doit guider le religieux, c'est l'intérêt de la population et non ce qu'il croit être l'intérêt de Dieu. Le seul intérêt de Dieu est l'intérêt du peuple.

Nous pensons que l'image des « braises incandescentes » (titre de l'ouvrage de Simon Hazan et Antoine Mercier, paru en avril 2010 aux éditions Lichma), appliquée à la Torah, devrait l'être pour le Coran. Celui-ci devrait être considéré comme des braises sur lesquelles chaque génération souffle pour en dégager le feu qui l'éclaire et donc une nouvelle lecture du texte fondateur. Nous voulons dire par là que seul l'esprit du Coran devrait traverser les siècles. Cet esprit est réinterprété à chaque époque pour en dégager les règles qui doivent guider la conduite des musulmans à cette époque. Quant à considérer que les règles que s'appliquaient les premiers musulmans sont toujours applicables au 21^e siècle, c'est vouloir entretenir la guerre permanente au sein même de l'islam, avant de faire la guerre aux non-musulmans.

Une question qui divise la société marocaine d'aujourd'hui est celle de l'héritage. Les islamistes et même les musulmans conservateurs, à chaque fois que le problème est évoqué, sortent le texte coranique qui accorde expressément à la fille la moitié de ce qu'obtient le garçon pour affirmer qu'il ne faut pas toucher à cela et que l'égalité entre femmes et hommes ne peut pas s'appliquer ici, car le Coran est « clair et explicite » et que, chaque fois que le Coran est explicite, pas de discussion ! Ils oublient ainsi que le Coran dit explicitement qu'il faut couper la main du voleur et que notre loi pénale ignore tout simplement cette prescription coranique claire. Et cet exemple n'est pas unique. Évidemment, l'attachement au Coran est sélectif chez les conservateurs. Une nouvelle lecture du coran s'impose pour nous

réconcilier avec la modernité dont le pilier central est l'égalité hommes-femmes. Une piste pour les conservateurs serait de considérer que ce que le Coran accorde à la femme en matière d'héritage serait un minimum qu'il n'est pas illicite de dépasser.

Cette lecture s'impose à eux, s'ils veulent continuer à se référer au texte sacré en matière de règles de fonctionnement de la société qui devraient normalement être soustraites à la religion pour ne relever que des lois humaines basées sur les seuls principes universels, d'autant plus que dans certains cas concrets, la répartition de l'héritage prévue par le Coran devient mathématiquement impossible. C'est le cas, par exemple, lorsqu'un homme meurt et laisse derrière lui son épouse, ses deux parents et deux filles. Comme il n'y pas de fils, selon le Coran, les deux filles ont droit à 2/3 du legs, le père et la mère ont ensemble droit à 1/3. Tout le legs est réparti et la veuve qui a droit au 1/8, d'où obtiendrait-elle sa part⁵ ? Pour « résoudre » ce problème, en fait insoluble, les « juges » musulmans ont recours à des astuces arithmétiques qui passent par dessus la tête des paysans analphabètes.

5. RÉINSÉRER L'ISLAM DANS L'HISTOIRE

L'histoire que se racontent les musulmans est complètement fautive. Elle marche sur la tête, pour reprendre l'image de Karl Marx, au sujet de la philosophie de son maître, Hegel. Il convient de la remettre sur ses pieds. En effet, pour les musulmans non éclairés, il y avait la « Jahiliya », l'ignorance et la sauvagerie ou les ténèbres avant l'islam, et cette religion a apporté la science, la lumière qui doit éclairer le monde. Ce récit ne pouvait s'appliquer à la limite qu'à la petite région de la Mecque, et encore, pour un passé proche de l'avènement de l'islam. Car le passé lointain de cette région nous est inconnu. Il pourra un jour être révélé si des fouilles archéologiques y sont autorisées, et l'on pourra alors avoir une image probablement surprenante de ce passé tant décrié.

Le récit des musulmans est peut-être vrai pour la Mecque et sa région, si l'on en croit Omar Ibn Al Khattab cité ci-dessus.

Mais il est très difficile de l'appliquer à Médine même, qui était une cité-état florissante et civilisée avant l'islam. Les femmes y avaient droit à la parole, et Omar lui-même les a grondées pour cela en leur disant qu'elles devaient se comporter comme les Mecquoises, c'est-à-dire en femmes complètement soumises et sans voie au chapitre. L'historiographie musulmane reconnaît ces faits.

Évidemment, si l'on s'éloigne du Hidjaz, la « Jahiliya » s'éloigne du passé glorieux de la Perse, de l'Égypte, de la Syrie et du Levant, de l'Abyssinie, de la Grèce et de l'Afrique du Nord, pour ne parler que des régions qui entourent le Hidjaz. Juste avant l'avènement de l'islam, la plupart de ces régions étaient plus ou moins sous la domination de l'empire romain d'Orient, sauf la Perse qui constituait elle-même un grand empire avec une grande civilisation et une religion influente, le zoroastrisme, et le royaume chrétien de l'Abyssinie.

Pour nous en tenir à notre région, l'Afrique du Nord (y compris le delta du Nil et Alexandrie), on n'a nul besoin d'une grande démonstration pour comprendre que la vie intellectuelle était brillante tout au long du millénaire qui a précédé l'islam. Il suffit de citer quelques-uns des noms des nombreux hommes et femmes d'Afrique du Nord dont la contribution à la civilisation humaine a été considérable : Euclide, Philo, Arius, Apulée, Tertullien, Donat, Saint Augustin... pour ne pas parler des généraux et des grands rois.

L'histoire de l'humanité est longue, quelque 70 000 ans ! Et l'histoire des trois religions sémitiques est à peine de 3 000 ans ou même de 5 776 ans si l'on considère le calendrier juif ! L'invention de l'agriculture, tant décriée dans les hadiths, remonte à 10 000 ans. L'histoire devrait être enseignée à nos imams pour les amener à relativiser les choses. L'histoire des religions devrait leur apprendre que le monothéisme, qui n'est pas nécessairement un progrès, a été inventé en Égypte, au 14^e siècle avant Jésus-Christ, par Akhenaton et Néfertiti.

Aujourd'hui, chacun doit savoir que la lumière vient plutôt de l'Occident⁶. Et ceci est vrai depuis la Renaissance. C'est de

l'Occident que nous sont venus les principes d'humanisme, de liberté, d'égalité et de démocratie. Ces principes sont devenus universels, et nous les partageons.

6. RÉSOUDRE LA QUESTION DU MAL ET DE LA JUSTICE DIVINE, LAISSÉE ENTIÈRE PAR L'ISLAM

Dans l'islam populaire s'appuyant sur le texte fondateur, Dieu a créé tout ce qui existe, dont le mal et Satan ; Dieu est omnipotent ; Dieu décide de tout et préétablit tout ce qui arrive. En même temps, Il demande des comptes aux gens. Cela ne marche pas. Où est la justice divine si Dieu me punit pour des actes qu'il a lui même décidés ?

Le Coran n'a pas tranché. Il y a des versets qui vont dans le sens du libre-arbitre, il y en a d'autres qui vont dans le sens de la prédestination. Tout cela a fait l'objet de discussions et de débats entre Mu'tazilites et Ash'arites. Le débat portait aussi sur le caractère créé ou non créé du Coran, sur les rapports de Dieu aux créatures, sur la création du monde... Le premier parti était rationaliste et allait dans le sens du libre-arbitre, le second allait dans le sens de la prédestination pour conserver à Dieu toute son omnipotence. Mais cela déresponsabilise les musulmans.

La démocratie exige des citoyens responsables de leurs actes. Comment résoudre la contradiction ? Encore une fois, en considérant que le texte est allégorique et en développant une théologie musulmane démocratique, c'est-à-dire une théologie selon laquelle Dieu a créé le monde physique et a fixé, une bonne fois pour toutes, les lois fondamentales de son fonctionnement. Il a créé les êtres humains et les a dotés de l'intelligence. Il appartient à ces êtres humains de découvrir les lois éternelles de l'univers et de fixer les règles temporelles de leur vie en société. Nos actes ne peuvent faire de bien ou porter préjudice à Dieu et personne ne représente les intérêts de Dieu, si tant est qu'Il en ait ! Nos actes peuvent en revanche porter atteinte aux intérêts de nos semblables, et c'est sur cela que des comptes nous seront demandés.

Quant au bien et au mal, ils sont tous les deux dans la nature humaine, en ce sens que les besoins individuels sont insatiables et les ressources pour les satisfaire sont rares ou limitées. J'ai besoin des autres pour en disposer, et, en même temps, je voudrais en disposer seul et, parfois, au détriment des autres.

7. SÉPARER DÉFINITIVEMENT LE POLITIQUE DU RELIGIEUX

Dans notre article «Une perception du sécularisme au Maroc», publié dans le livre collectif *la Liberté de religion* (par la Fondation Konrad Adenauer, Rabat, 2013), nous avons estimé qu'il fallait séparer nettement le religieux du politique, ceci pour trois raisons.

La première raison est que la sécularisation est l'unique voie du progrès et du développement économique et humain pour notre pays. Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur la carte du monde pour s'apercevoir qu'aucun pays musulman confondant les deux sphères politique et religieuse ne figure sur la liste des pays avancés sur les plans humain, de la recherche et de l'innovation.

La deuxième raison est que la sécularisation est initiée dans la Constitution de 2011, par une soustraction du champ religieux au gouvernement, pour en faire un monopole du Roi. En plus, les articles de cette Constitution distinguent assez nettement les «deux corps» du Roi : le Roi civil, qui est le chef de l'Etat soumis à la loi, et le Roi religieux, commandeur des croyants, qui est le chef du Conseil des oulémas, lequel conseil régit les questions spirituelles des croyants sous la présidence du Roi.

La troisième raison est que la culture marocaine authentique a toujours été une culture de séparation de ces deux instances, religieuse et civile (politico-militaire, sociale et économique). La jma'a, composée des représentants cooptés des quartiers de la tribu⁷, dirige la vie publique civile de cette dernière, et le rôle de l'imam, engagé par la jma'a comme salarié (rémunéré en nature), était circonscrit.

Évidemment, avec la vague islamiste dévastatrice venue du Moyen-Orient, directement ou via les Marocains résidant en Europe, on a assisté depuis les années 80 et surtout 90 à un recul de cette culture séculière au bénéfice d'une « culture » totalitaire ; si bien qu'en 2011, les seuls partis dans la région qui étaient, du point de vue organisationnel, à même de cueillir les fruits politiques des révoltes des jeunes, un peu partout dans le monde, étaient les partis islamistes. C'est pour cette raison que nous avons précisé, dans l'article cité ci-dessus, qu'il était nécessaire de passer par l'expérience du PJD islamiste au gouvernement.

Ce parti était jusqu'en 2011 dans l'opposition, et son audience, portée par la vague islamiste précitée (financée par les pétrodollars), était grandissante. Les laisser dans l'opposition en 2011 leur aurait permis de rafler la mise aux élections prévues en 2016. Et là, avec les pleins pouvoirs qu'ils auraient eus, ils n'auraient pas hésité à tenter de mettre à exécution leur idéologie résumée par une déclaration au *Foreign Affairs Magazine* (été 1993) et au journal koweïtien *Al Siyyasah* (mars 1992) du roi Fahd d'Arabie : « Les principes démocratiques qui prédominent dans le monde ne sont pas bons pour les peuples de notre région. [...] Les élections libres ne conviennent pas à notre pays. Nous avons notre foi islamique où le système électoral n'a pas droit de cité. » L'idéologue, Ali Belhadj, du FIS (Front islamique du salut) algérien ne disait pas le contraire, lui qui considérait que la démocratie était une usurpation du pouvoir de Dieu, le seul à pouvoir faire des lois.

Ces positions tranchées des islamistes ont fait dire à Bernard Lewis⁸ que les élections démocratiques sont une voie à sens unique pour les islamistes. Une fois qu'ils les remportent, ils mettent un terme à la démocratie. C'est ce que les Frères musulmans, avec Mohamed Morsi, ont tenté de faire en Egypte, mais il y a eu le rejet populaire et la réaction prompte de l'armée en 2013.

Il était donc nécessaire de passer par l'expérience du PJD au gouvernement tant qu'ils n'étaient pas en mesure d'avoir la majorité absolue des sièges à la Chambre des représentants.

Cela était nécessaire, d'autant plus qu'ils avaient en poupe le vent américain. Les USA avaient, en effet, fait une évaluation qui s'est avérée erronée de la situation dans la région MENA. Ils considéraient que dans l'islam politique qui bouillait dans la chaudière de la région, il n'y avait aux jihadistes d'autre alternative que le modèle « modéré » du PKK turc. Erdogan s'est avéré plus dangereux que Morsi, car il a commencé par affaiblir l'armée avant de renforcer son pouvoir, d'un côté, et, de l'autre, il est prêt à s'allier avec le diable (Daesh) pour combattre l'unique ennemi que sont les Kurdes à ses yeux.

Aujourd'hui, à la veille des élections de 2016, la situation a complètement changé dans la région. La stratégie énergétique US a porté ses fruits plus tôt que je l'avais prévu, dans mon article de 2013 (« Liberté de religion »). Les prix du pétrole ont chuté considérablement en 2014-2015. Les prévisions des institutions financières internationales, aujourd'hui, sont que le niveau actuel de près de 50 \$ le baril va se stabiliser durablement. Les exportateurs de pétrole et de jihadisme (au Moyen-Orient) n'ont plus les moyens financiers de poursuivre leur funeste politique.

Comme nous l'avons prévu, le PJD n'a pas pu résorber le chômage massif des jeunes, diplômés surtout, qui s'est même aggravé depuis 2012. Il n'a pas pu accélérer le rythme de la croissance économique, au contraire. On est bien en deçà des 7% promis. Il n'a pas réussi à mettre en place toutes les lois organiques, et notamment celles relatives à la langue amazighe, alors que l'on est à trois mois et demi de la fin de l'échéance fixée par la Constitution de 2011. Le seul point positif que l'on doit mettre à l'actif de la stratégie énergétique américaine est le recul, depuis 2015, des déficits budgétaire et extérieur. C'est dire que la cote de popularité du PJD a baissé, si l'on en croit les résultats des élections locales, régionales et de la Chambre des conseillers de l'an dernier.

Si le Maroc dépasse, en octobre 2016, l'expérience gouvernementale mise en place en 2011, il lui appartiendra de mettre en application la séparation constitutionnelle entre le religieux et le politique. Seul un État séculier est à

même de permettre à notre pays de s'intégrer profondément dans l'économie mondiale et dans le concert des nations démocratiques.

NOTES

- 1 | *T.E. Lawrence, les Sept Piliers de la Sagesse, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1992.*
- 2 | *Voici les deux principales lettres échangées entre McMahon et le grand chérif de la Mecque :*
La lettre du chérif Hussein au Haut-Commissaire britannique, le 4 juillet 1915 :
« En échange de sa coopération qui doit le conduire à contrôler toute la péninsule arabique, la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine et une partie de la Cilicie, le chérif Hussein formule les demandes suivantes :
i. L'indépendance des Arabes limitée dans un territoire comprenant au nord Mersine, Adana et limité ensuite par le 37^e parallèle jusqu'à la frontière persane : la limite est devrait être la frontière persane jusqu'au golfe de Bassora ; au sud, le territoire devait border l'Océan indien, tout en laissant de côté Aden ; à l'ouest enfin, il devait y avoir pour limite la Mer rouge et la Méditerranée jusqu'à Mersine.
ii. La Grande-Bretagne devait reconnaître l'établissement d'un califat arabe et l'abolition des capitulations. En contrepartie, le chérif se déclarait prêt à accorder une préférence dans toute entreprise économique des pays arabes à la Grande-Bretagne, pourvu que les autres circonstances fussent égales.
iii. Une alliance défensive militaire devait être conclue. Dans le cas où l'une des parties contractantes entreprendrait une guerre offensive, l'autre devrait garder une stricte neutralité. »

La réponse de Mc Mahon aux propositions du chérif Hussein (note jointe à la lettre du Haut-Commissaire du 24 octobre 1915) :

« Les districts de Mersina et d'Alexandrette et les parties de la Syrie situées à l'ouest des districts de Damas, Homs, Hamah et Alep ne peuvent être considérés comme purement arabes et doivent être exclus des limites et frontières envisagées. Avec les modifications ci-dessus et sans préjudice de nos traités actuels avec les chefs arabes, nous acceptons ces limites et frontières ; et en ce qui concerne, à l'intérieur de ces limites, les parties de territoires où la Grande-Bretagne est libre d'agir sans porter atteinte aux intérêts de son alliée, la France, je suis autorisé par le gouvernement britannique à vous donner les assurances suivantes et à faire la réponse suivante à votre lettre :

Sous réserve des modifications ci-dessus, la Grande-Bretagne est disposée à reconnaître et à soutenir l'indépendance des Arabes à l'intérieur des territoires compris dans les limites et frontières proposées par le chérif de la Mecque. La Grande-Bretagne garantira les Lieux saints contre toute agression externe et reconnaîtra leur individualité. Si la situation le permet, la Grande-Bretagne mettra à la disposition des Arabes ses conseils et les aidera à l'établissement de la forme de gouvernement qui semble le plus convenable pour ces

différents territoires. D'un autre côté, il est entendu que les Arabes ont décidé de chercher les conseils et l'aide de la Grande-Bretagne seulement et que les conseillers et fonctionnaires européens, dont ils pourraient avoir besoin pour la formation d'une administration stable, seront des Anglais. En ce qui concerne les vilayets de Bagdad et de Bassora, les Arabes reconnaîtront que la situation et les intérêts de l'Angleterre nécessitent des mesures spéciales de contrôle administratif afin de sauvegarder ces territoires d'une agression étrangère et de pourvoir au bien-être de la population locale, ainsi que de sauvegarder nos intérêts économiques mutuels.»

- 3 | *Ce royaume correspondait selon Lawrence à une sorte de parallélogramme dont les limites sont la Mésopotamie, le Koweït et Muscat à l'est, l'Océan indien au sud, la Mer rouge et le canal de Suez à l'ouest et Alexandrette et le Tigre au nord. Notons qu'à l'époque ni le chérif de la Mecque ni les Britanniques ne considéraient l'Égypte comme un pays arabe. D'ailleurs, pour Lawrence, l'Égypte, Alger, le Maroc, Malte, la Sicile, l'Espagne, la France et la Cilicie ont absorbé et fait disparaître les colonies sémites. Cf. T.E. Lawrence, les Sept piliers... op. cit.*
- 4 | *Lawrence, op. cit., p. 11.*
- 5 | *Le verset 11 de la sourate 4, Les femmes : «Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, même plus de deux, à elles alors deux tiers de ce que le défunt laisse. Et s'il n'y en a qu'une, à elle alors la moitié. Quant aux père et mère du défunt, à chacun d'eux le sixième de ce qu'il laisse, s'il a un enfant. S'il n'a pas d'enfant et que ses père et mère héritent de lui, à sa mère alors le tiers...» (...). Verset 12 : «... mais si vous avez un enfant, à elles (vos épouses) alors le huitième de ce que vous laissez...»*
- 6 | *Titre de l'ouvrage de Daryush Shayegan, la Lumière vient de l'Occident, Editions de l'Aube, 2001.*
- 7 | *Les fractions de tribus qui habitent les ksours du Tafilalt, du Dadès et du Drâa qui se comportaient comme la tribu-mère (la segmentarité de Ernest Guellner et de David Hart) s'organisent en quatre quartiers (comme l'ancienne Rome).*
- 8 | *Cf. The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror, Phoenix, London, 2003.*

Changements constitutionnels et liberté de conscience au Maroc

Mohammed Madani

Dès 1962 le Maroc se dote d'une constitution qui se présente comme libérale, interdit le parti unique et reconnaît quelques libertés dont le libre exercice des cultes. Mais la liberté de conscience ne fait pas partie des libertés proclamées.

Les constitutions de 1970 et 1972 n'apportent aucun élément nouveau sur ce plan.

Par contre, le 19 janvier 1977, le Maroc signe le pacte international relatif aux droits civils et politiques et le ratifie le 3 mai 1979.

Le pacte international relatif aux droits civils et politiques est un texte majeur. Son article 18 dispose :

- «1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.
2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.
3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.
4. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux,

de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions.»

La constitution révisée de 1992, promulguée après la chute du mur de Berlin, proclame dans son préambule l'attachement du Maroc aux droits de l'homme tels qu'ils sont universellement reconnus, mais le nouveau texte ne reconnaît toujours pas la liberté de conscience.

En 2011, le Mouvement du 20 février relance le débat sur la liberté et la dignité. La liberté de conscience et son corollaire «*Dawla Madaniyya*» (*civil state*) sont revendiqués par l'un des premiers groupes apparus sur facebook et qui vont constituer par la suite le Mouvement du 20 février.

Le concept de «*Dawla Madaniyya*» figure dans le troisième document publié sur facebook avant le 20 février et intitulé «*La plateforme constitutive du mouvement du peuple qui veut le changement*» au nom du groupe «*Le peuple veut le changement*». Ce groupe demande l'abrogation de l'article 19 de la constitution de 1996 et la reconnaissance de l'Etat marocain comme «*Etat civil*» qui garantit la liberté de conscience (voir Mouvement du 20 février, essai de documentation, p. 17 et annexe n° 1).

En réponse aux revendications du Mouvement du 20 février, le roi Mohammed VI, dans un message adressé à la nation le 9 mars 2011, annonce «*une révision constitutionnelle profonde vouée à la consolidation de la démocratie et de l'Etat de droit*». Il annonce également dans le même discours la mise en place d'une commission consultative pour la révision de la constitution.

Après le discours royal, la liberté de conscience va occuper une place importante dans le débat constitutionnel entre le 9 mars et le 30 juin 2011 et surtout lorsque les premières versions du projet constitutionnel préparé par la Commission consultative ont commencé à filtrer. Des négociations, des échanges de promesses et de menaces vont accompagner les dernières phases de l'élaboration du projet constitutionnel. Le rôle des islamistes a été sur ce plan déterminant.

LES ISLAMISTES ET LE DÉBAT « CONSTITUANT » SUR LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

Dans le mémorandum soumis à la Commission consultative pour la révision de la constitution, le mouvement Attawhid wa l-islam utilise une expression assez ambiguë : la construction de l'Etat de droit comme « Etat civil démocratique à référentiel islamique » (Attawhid wal-islam : mémorandum concernant la réforme constitutionnelle, mai 2011).

Le mouvement propose dans ce mémorandum que la constitution renforce la place du référentiel islamique et mentionne explicitement que « l'islam est la source première de la législation ».

Le mémorandum revendique en outre la constitutionnalisation de la *beia* légale, du Conseil supérieur des oulémas et du Conseil supérieur des *awkafs*, la création d'un conseil supérieur de la *zakat*, l'extension du domaine du contrôle de constitutionnalité pour englober le contrôle de la conformité des lois aux règles incontestables de l'islam, le renforcement des compétences du parlement et l'établissement de la séparation et de l'équilibre des pouvoirs avec un gouvernement responsable du pouvoir exécutif et issu de la volonté populaire (voir le Mouvement unicité et réforme : *modakirat harakat attawhid walislam bichaan al islam addoustouri*, datée du 19 avril, publiée en mai 2011).

Le 15 juin 2011, dans un entretien avec le journal *Attajdid*, Ahmed Raissouni, membre du bureau exécutif du MUR, lance cette menace : « Si l'expression Etat islamique disparaît de la constitution, cela veut dire que l'Etat perd sa légitimité¹. »

Pour le président d'Attawhid wal-islam, Mohammed Hamdaoui : le référentiel islamique est une « ligne rouge à laquelle on ne peut s'attaquer » ; le mouvement islamiste n'acceptera jamais que la constitution porte atteinte aux constantes (*Attajdid* du 10 juin 2011).

Abdelilah Benkirane va menacer à son tour de voter contre le projet de constitution s'il mentionne la liberté de conscience. « Que signifie la liberté de conscience ? Que l'on permette à certains laïcs de rompre publiquement le jeûne pendant le Ramadan ? Pour que vos enfants les voient et osent violer les interdits de Dieu ? Que la liberté sexuelle et l'homosexualité soient banalisées et publiques ? Cela le PJD le refuse. » Dans ces quelques lignes sont condensés les arguments-clés de la rhétorique des faqihis de la fin du 19^e siècle² et plus généralement les trois piliers de la rhétorique réactionnaire analysée par Albert O. Hirshman (*perversity, futility, jeopardy*).

La position des autres composantes de l'islamisme marocain sur la question de la liberté de conscience est plus nuancée. C'est le cas d'Al Adl Wal-ihssane.

Les interactions entre les islamistes d'Al Adl Wal-ihssane et les autres forces politiques sont des éléments importants qui doivent être pris en considération dans l'analyse de la question de la liberté de conscience. La participation de Justice et Bienfaisance au Mouvement du 20 février a permis à la Jemaa de sortir de son isolement et à ses militants de tisser des liens avec les jeunes appartenant à d'autres horizons idéologiques (laïcs) ou politiques (gauchistes), mais en même temps elle l'a obligé à clarifier certaines positions comme celles du *khilafa* (*khalifa*) et de la théocratie.

Un mois après le déclenchement des premières manifestations, dans un texte considéré comme un tournant important dans l'évolution de la Jemaa et intitulé « 20 mars et le chemin vers un Maroc nouveau³ », Al Adl Wal-ihssane clarifie sa conception de l'Etat et du pouvoir. Selon la Jemaa, l'Etat religieux totalitaire ou théocratique n'existe pas dans l'islam : le domaine de la gestion du pouvoir et de la politique est un domaine de *l'ijtihad*, de la vérité et de l'erreur.

Al Adl Wal-ihssane se déclare favorable à un Etat civil : *civil state* (*dawla madaniyya*) où il n'y a ni sacralité ni délégation divine ; le peuple y est la source du pouvoir⁴. Cette notion d'Etat civil, souvent intimement liée à celle de liberté de conscience,

se retrouve dans le débat qui traverse tout l'islamisme actuel (Tunisie, Egypte, Maroc) et va au-delà puisqu'elle est même revendiquée par des acteurs politiques non islamistes qui trouvent en elle une notion moins marquée et moins clivante que celle de laïcité (voir le texte de la coalition pour une monarchie parlementaire). La reconnaissance par la Jemaa de la notion d'Etat civil, même si son contenu reste problématique, est considérée comme un pas vers la reconnaissance de la liberté de conscience.

Quant à la notion de *khilafa* sur la voie prophétique, notion centrale dans l'idéologie de la Jemaa et qui a été théorisée par son fondateur Abdeslam Yassine, elle va faire l'objet d'une interprétation plus moderne. Elle ne renvoie plus à l'idée d'un Etat religieux au Maroc, mais elle concerne l'ensemble du monde islamique. Elle signifie que les Etats islamiques peuvent former une fédération à l'image «de l'Union européenne ou des Etats-Unis d'Amérique⁵». L'appellation de l'Etat à mettre en place importe peu : «Qu'ils l'appellent monarchie parlementaire ou autre chose, ce qui compte c'est le contenu, c'est-à-dire mettre fin à l'autoritarisme, séparer le politique du sacré, établir la reddition des comptes, la séparation des pouvoirs et la garantie des droit⁶.»

Une nouvelle traduction de Abdeslam Yassine préfère utiliser la notion de suppléance au lieu de *khilafa* ou de califat pour démarquer le projet de Justice et Bienfaisance de celui de Daech. (Voir Abdeslam Yassine : *Histoire et droit musulmans : ruptures passées et à venir*, traduit par Nadia Yassine, Paris, Alter éditions, 2015, préface).

«Concernant les termes «suppléants» et «suppléance» qui ont été utilisés, ils remplacent les mots arabes *khalifa* et *khilafa* habituellement traduits par «calife» et «califat». Si ces mots n'ont pas posé de problème majeur durant des siècles, il en va tout autrement aujourd'hui. Pour un lecteur non averti, «calife» évoque au mieux les frasques d'un souverain des mille et une nuits et, au pire, le chef suprême de quelque mouvement extrémiste comme il en existe tant de nos jours. Quant à celui

de « califat », il fait bien sûr penser avant tout aux horreurs qui ont lieu actuellement quelque part entre Syrie et Irak (p. 15). »

D'autres composantes du mouvement islamiste marocain sont (comme Hizb Al Oumma, Al Badil Al Hadari ou certains chiïtes) favorables à la liberté de conscience.

Le parti de la Oumma, par exemple, considère que dans l'islam il y a une distinction entre la politique et la religion et non pas une séparation. Le parti se définit comme un parti civil à référentiel islamique qui lutte pour l'avènement d'un Etat civil, de la démocratie, des droits de l'homme et de la citoyenneté. La croyance religieuse n'est pas une condition de la citoyenneté ni de l'appartenance à la nation ; la place des non-musulmans dans l'Etat est celle de citoyens (voir *Madkhal taarifi bi Hizb al Oumma*, in *Milaf* H.O. du 2-2-2013).

Certaines composantes du mouvement chiïte marocain défendent la liberté de conscience (voir *Al Khatt Arrissali*).

LE TEXTE CONSTITUTIONNEL DE 2011 ET LE COMPROMIS AMBIGU ENTRE RENFORCEMENT DES PRESCRIPTIONS ISLAMIQUES ET PROCLAMATION DES LIBERTÉS

Le 11 juin 2011, le président de la Commission consultative chargée de la révision de la constitution remet au roi le projet qu'elle a élaboré.

Les travaux de cette commission ne sont pas rendus publics, mais des prises de position publiques de certains membres de la commission montrent que celle-ci avait au départ opté pour l'inscription de la liberté de conscience dans le projet constitutionnel mais que, suite à des pressions exercées par les islamistes du PJD, le pouvoir a cédé. Le texte final ne fait donc aucune référence à la liberté de croyance

Le préambule de la constitution de 2011 met en avant les principes de « participation et de pluralisme » ainsi que les

principes d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue.

Le Maroc s'engage dans le même préambule à « bannir et combattre toute discrimination à l'encontre de quiconque en raison du sexe, de la couleur, des croyances, de la culture, de l'origine sociale ou régionale, de la langue, du handicap ou de quelque circonstance personnelle que ce soit ». L'article 7 dispose que les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse. L'article 25 garantit les libertés de pensée, d'opinion, d'expression, de création, de publication et d'exposition en matière littéraire et artistique et de recherche, mais il ne va pas plus loin.

Le Maroc a adhéré aux instruments internationaux majeurs relatifs aux droits de l'homme et ratifié le pacte international relatif aux droits civils et politiques, comme nous l'avons signalé.

Mais le statut des traités internationaux ratifiés par le Maroc reste ambivalent à cause des « constantes », de « l'identité nationale immuable » et des « lois du royaume » (lois pénales, statut personnel, lois civiles). La nouvelle constitution n'établit pas de manière claire la suprématie des conventions internationales sur la loi interne. Cette confusion ne va pas faciliter le travail de la justice car il n'y a pas une obligation claire pour les juges de faire prévaloir le droit international. Dans le texte constitutionnel, l'islam reste un marqueur « prééminent » de l'identité nationale plurielle aux composantes multiples.

Les énoncés islamiques dans la constitution s'opposent-ils à la liberté de conscience ?

LES PRESCRIPTIONS ISLAMIQUES DANS LE TEXTE DE 2011

Le préambule qualifie le royaume d'État musulman souverain (*dawla islamiya* dans le texte arabe). Il souligne la prééminence accordée à la religion musulmane dans le référentiel national

pluriel aux composantes multiples (arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie) et aux affluents diversifiés (africain, andalou, hébraïque et méditerranéen).

Le corps de la constitution précise le contenu de cette notion : c'est un Etat musulman en ce sens que, en vertu de l'article 3, l'islam est la religion de l'Etat, qui garantit à tous le libre exercice des cultes.

La notion de religion de l'Etat s'oppose-t-elle à la liberté de conscience ?

Les sociétés modernes adoptent diverses versions de la séparation entre l'Eglise et l'Etat, mais dans cette même perspective il existe pourtant des différences bien marquées entre les pays qui sont la conséquence des particularités de leurs trajectoires culturelles et historiques. Ainsi, à côté des Etats traditionnellement protestants (la Grande-Bretagne, les pays scandinaves) et traditionnellement catholiques (l'Autriche, l'Espagne, la France, l'Irlande, l'Italie, la Pologne, le Portugal), on trouve des pays dont la structure confessionnelle est mixte (l'Allemagne, la Suisse, etc.).

En Europe, il n'existe pas aujourd'hui d'Etat athée au sens strict ; la constitution albanaise de 1976 définissait ainsi le caractère de cet Etat en disposant dans son article 37 : « L'Etat ne reconnaît aucune religion, encourage et développe la propagande athée afin de consolider parmi les citoyens la conception scientifique matérialiste du monde. » Il existe, en revanche, des Etats dont les constitutions prévoient l'existence d'une Eglise d'Etat (article 4 de la constitution du Danemark de 1953) ou d'une religion officielle ou dominante (article 2, deuxième alinéa de la constitution de la Norvège de 1814 ou article 3 de la constitution de la Grèce de 1975). Peut aussi être évoqué l'exemple du Liechtenstein dont la constitution (article 37, alinéa 2, première phrase) « reconnaît la grande importance de l'Eglise catholique romaine en lui conférant le rang d'Eglise nationale ».

D'autres constitutions désignent l'Etat par les qualificatifs « laïc » (article 2 de la constitution française de 1958) ou « séculier » (article 14 de la constitution russe de 1993 par exemple). Il ne faudrait pas y voir la preuve d'un rejet ou d'une hostilité vis-à-vis de la religion⁷. A l'heure actuelle, on pourrait l'interpréter comme une manière d'affirmer le principe de la neutralité de l'Etat. La disposition particulière de l'article 2 de la constitution turque de 1982, qui définit la république comme un Etat laïc et garantit à ce principe une protection spéciale (art. 174), s'explique par des raisons historiques⁸.

La notion de religion de l'Etat au Maroc semble être moins chargée que celle de religion officielle de l'Etat utilisée par la loi fondamentale de 1961 (article 4). L'islam religion de l'Etat implique que les contours du peuple marocain recoupent ceux de la communauté musulmane établie sur le territoire ; au sein de ce peuple arabo-musulman vivent des non-musulmans, les israélites, mais ceux-ci ne forment pas une entité constitutive de la nation : en tant qu'individus ils sont investis des mêmes droits politiques que leurs compatriotes musulmans, mais en tant que communauté ils ne jouissent que de la seule liberté de culte. Par ailleurs, l'existence d'une religion de l'Etat habilite ce dernier à intervenir pour la protéger. Ce sera là précisément une des tâches fondamentales du Roi (article 41 de la constitution).

L'Etat garantit – à tous – le libre exercice des cultes, mais il ne reconnaît pas la liberté de conscience. Or, tous les Etats démocratiques européens, quelle que soit la forme que prennent les rapports entre l'Etat et les Eglises (séparation stricte ou conviviale, accommodation, coopération jusqu'au modèle de l'Eglise assistée ou préférée ou l'Eglise d'Etat à la mode scandinave), adoptent comme une base commune la liberté de penser et de conscience telle que définie par l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme.

Le Maroc est également un Etat musulman car à sa tête se trouve un monarque dont le statut est conforme à la tradition. Article 41 : Le Roi, Amir al Mouminine, veille au respect de l'islam. Il est le garant du libre exercice du culte. Il préside le Conseil des oulémas, instance habilitée à prononcer des *fatwas*

ou consultations religieuses sur les questions dont il est saisi, c'est une sorte d'organe chargé de contrôler l'islamité des lois et des actes. Autrement dit, le chef de l'Etat et le chef spirituel de la communauté ne font qu'un.

Les dispositions islamiques font également partie de ces dispositions intangibles qui échappent à la révision constitutionnelle. Aucune révision ne peut porter sur les dispositions relatives à la religion musulmane (article 175 de la constitution).

Cette référence à la Commanderie des croyants ne va pas sans poser des problèmes pour la compréhension d'un texte qui se réclame par ailleurs des principes de la démocratie libérale.

LA MISE EN ŒUVRE DE LA CONSTITUTION DE 2011 ET LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE

Après la promulgation de la constitution et la mise en place du gouvernement dirigé par le Parti de la justice et du développement (PJD), Moulay Omar Benhamad, vice-président de Attawhid wal-islam, s'oppose à ceux qui veulent réinscrire la question de la liberté de conscience sur l'agenda politique.

En réponse aux propositions du «Collectif démocratie et modernité» concernant la liberté de conscience, il soutient que les Marocains ont tranché la question, d'abord, en votant pour la constitution qui accorde la prééminence à la religion dans l'identité du pays et, ensuite, parce qu'ils ont voté majoritairement pour un parti qui a un référentiel islamiste : le Parti de la Justice et du développement (*Attajdid* du 23-3-2012).

En 2013, le Conseil supérieur des oulémas, qui est selon la constitution la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (*fatwas*) devant être officiellement agréées sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'islam (constitution de 2011, article 41) émet un avis sur l'apostasie. Cette *fatwa* va

plus loin que le code pénal et prévoit la peine de mort pour les Marocains musulmans qui changent de religion.

Cette *fatwa* fait partie d'un ouvrage publié par la commission scientifique du SRC qui rassemble les *fatwas* de 2004 à 2012, et elle est une réponse à une demande du ministère des Habous et des Affaires islamiques qui lui-même a été sollicité par la délégation ministérielle chargée des Droits de l'Homme pour donner son avis sur la position de l'islam sur la question de la liberté de conscience.

Justice et Bienfaisance va se saisir du débat relatif à la *fatwa* du Conseil supérieur des oulémas en avril 2012 pour se démarquer des positions religieuses officielles et marquer des points en interprétant l'islam comme religion qui s'oppose au despotisme et à la contrainte.

En réaction à cet avis du Conseil supérieur des oulémas, Fathallah Arsalane, porte-parole d'al Adl Wal-ihssane, a affirmé qu'« aucune pression ne doit être exercée sur les choix de l'individu, sa relation spirituelle et le droit de connaître Dieu » : « Certains mangent publiquement durant le ramadan et d'autres ne souhaitent pas être enterrés dans un cimetière musulman. Est-ce qu'on va les tuer ou les forcer à suivre l'islam ? Jamais ! Il faut gérer les différences. » (*AFP, Al Jemaa Net* du 25 avril 2013.)

En 2014, lors de la 25^e session du Conseil des droits de l'Homme tenue à Genève en mars, le Maroc, dont le gouvernement est dirigé par les islamistes qui se sont opposés en 2011 à l'inscription de la liberté de conscience dans la constitution, adopte une résolution importante aux termes de laquelle « chacun a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ou de conviction, notamment la liberté d'avoir ou de ne pas avoir ou de choisir une religion ou une conviction et de la manifester, individuellement ou collectivement, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement de rites, y compris le droit de changer de religion ou de conviction ».

L'adoption de cette résolution fait partie de ces paradoxes d'un islam marocain qui se présente comme modéré et ouvert (constitution) avec une prétention à devenir un modèle exportable en Afrique et même en Europe mais qui a peur de la liberté de conscience et qui n'ose pas franchir le Rubicon.

NOTES

- 1 | Attajdid du 15 juin 2011.
- 2 | Sur ce débat voir l'historien Mohamed Menouni, Madahir Yakadat, vol. 1, al Madariss, 1985, p. 405 et s.
- 3 | Texte publié le 23 mars 2011.
- 4 | Voir « 20 mars et le chemin vers un Maroc nouveau ».
- 5 | Fathallah Arsalane, Akhbar al Yaoum du 4 juin 2011.
- 6 | Ibid.
- 7 | « Constitution et religion », XII^e cours international du 11 au 14 septembre 2000, Annuaire international de justice constitutionnelle, 2000, p. 401 et s.
- 8 | Op. cit.

La diversité culturelle au Maroc : les différentes facettes de l'amazighité

Hassan Aourid

L'observateur débarquant au Maroc ne manquera pas, en ce mois de mars 2016, de relever sur les devantures des établissements publics des transcriptions en arabe, bien sûr, mais aussi en tifnagh (graphie amazighe). S'il est au fait des règles constitutionnelles qui régissent le pays, il saura que l'amazigh est une langue officielle, à côté de la langue arabe. S'il pousse jusqu'à investir le Maroc profond, dans l'Atlas, le Sud-Est, le Nord, le Rif, il se rendra compte que la réalité culturelle et linguistique du Maroc est plus complexe que ne pourrait le rendre la simple étiquette de pays « arabe ». Il s'en rendra compte dans les grandes métropoles même qui ont été fraîchement urbanisées et culturellement standardisées, telles Casablanca ou Tanger, où des pans entiers de la société parlent l'amazigh et tirent fierté à l'exhiber, sans parler des vieilles villes comme Marrakech ou Meknès, où l'arabe et l'amazigh coexistent, ou Agadir où le parler du tachelhit, une variante de l'amazigh, est prédominant. Sur la grande place Piétri de la capitale, qui abrite plusieurs cafés, il ne manquera pas de croiser des militants ou intellectuels amazighs sirotant leur café et devisant sur les questions de l'heure, mélangeant l'arabe, le français et leur langue maternelle, l'amazigh. On y trouve les locuteurs des trois variantes, le rifain, le tamazight et le tachelhit.

Le Maroc est culturellement pluriel, et l'observateur sera davantage édifié s'il rencontre des représentants des élites administratives plus à l'aise en français. S'il a la chance d'être le convive de la bourgeoisie casablancaise, il se rendra compte par lui-même que la jet set ne parle, dans ses moments intimes, que le français, n'a de référentiel que par rapport à la France ou « la métropole »...

Notre observateur, s'il est suffisamment hardi pour pousser jusqu'au Sud, se rendra compte que le paysage linguistique et

même vestimentaire et culturel change à partir de Goulmime. Il constatera une imbrication du hassani et du tachelhit qui, plus on pousse vers le sud, cède la place au hassani, parler arabe marqué plus dans sa syntaxe que dans son lexique par la langue amazighe. Les locuteurs du hassani sont, pour la plupart, des descendants de la grande confédération amazighe Znaga (Sanhaja) qui ont été arabisés. Ils comptent certes des tribus arabes, mais la trame de la culture saharienne demeure amazighe sur le plan ethnique et surtout sur le plan culturel.

La diversité culturelle du Maroc est un fait qui, grâce à un combat âpre et amer d'intellectuels et d'activistes, a fini par obtenir droit de cité, voire gagner le jeu institutionnel. S'agit-il d'une véritable intégration de la diversité culturelle ou des concessions de forme qui ne touchent en rien le fond ? Les survivances d'une conception jacobine et monolithique demeurent, tout autant que les atavismes culturels et idéologiques.

Il est fondamental pour comprendre le saut qualificatif d'une conception monolithique, celle confectionnée par le Mouvement national au lendemain de l'Indépendance et qui a persisté jusqu'à la chute du Mur de Berlin, à une relative acceptation de la diversité culturelle de s'arrêter sur les différentes séquences de la gestion culturelle, depuis l'expérience du Protectorat français qui a duré de 1912 à 1956, jusqu'à nos jours. Le colonialisme avait plutôt composé avec la diversité culturelle du pays, mais dans un rapport hiérarchisé, autrement dit un apartheid de fait où un clivage était posé entre les colons, avec leur mode de vie, leurs quartiers, leur système éducatif, et les « indigènes » répartis en plusieurs « bantoustans » culturels.

LE PROTECTORAT OU LE SYSTÈME D'APARTHEID

L'idée généreuse du Premier résident du Maroc, le maréchal Lyautey (1912-1926), de préserver l'identité propre des « indigènes » dans leur habitat, « la médina », et leur système éducatif, en instaurant les établissements « franco-marocains », avec la première expérience du lycée Moulay Youssef, a fini par conduire à un apartheid de fait.

Il y avait le système propre aux « Européens », avec leur système éducatif, leurs quartiers dans « la ville nouvelle » séparée des quartiers des « indigènes » par un *no man's land*, leurs propres lieux de loisirs. Les *resorts* de la Corniche de même que les espaces de plaisance, tel le Jardin de Lyautey rebaptisé Jardin de la Ligue arabe à Casablanca, étaient interdits aux « indigènes ». Ceux-ci étaient répartis en trois catégories :

- les notables, pour la plupart les élites urbaines ou makhzénienne, clients et garants de l'ordre colonial que l'administration coloniale avait gratifiés d'écoles pour leur progéniture dans ce qui était appelé « les écoles des notables », avec des continuums au niveau secondaire au lycée Moulay Youssef à Rabat, Moulay Driss à Fès ou Mouatamid Ibn Abbad à Marrakech ;
- les Berbères, moins dotés que les habitants des villes, avec un collège qui formait jusqu'au secondaire pour l'obtention d'un brevet qui préparait à des tâches subalternes ;
- la communauté israélite, avec son système éducatif propre de l'Alliance israélite, qui dispensait une formation de qualité.

Ce système n'était conforme ni à la « mission civilisatrice » dont se parait le colonialisme, ni à l'engagement pris dans le traité du Protectorat d'introduire des réformes, ni surtout dans les faits où l'arrogance du colon relayée par l'administration et amplifiée par ses suppôts rendait compte d'une société compartimentée.

L'un des grands concepteurs de l'ordre colonial, Robert Montagne, s'est arrêté dans son livre *Révolution au Maroc* sur les tares du système colonial dans la perspective d'une intégration du prolétariat, qui essaimait autour de Casablanca et des centres miniers, et des élites berbères. Mais la vague des indépendances avait balayé la vision « humaniste » et quelque peu ingénue de Montagne, et une nouvelle conception vit le jour, portée par le Mouvement national.

LA VULGATE DU MOUVEMENT NATIONAL

La vulgate du Mouvement national s'est faite par opposition à l'ordre colonial dont le vice rédhibitoire était de «diviser pour régner». Le Maroc ne devait guère être différent des autres pays qui venaient d'accéder à l'indépendance où la diversité était perçue comme un jeu colonial de nature à fragiliser le pays. Celui-ci fera face à des soulèvements de régions à l'identité propre, l'un dans le Tafilalet en janvier 1957, soutenu par celui-là même qui en était le gouverneur, Addi Ou Bihi. L'autre dans le Rif, en 1958, sans oublier celui de la région d'Azilal. C'est en recourant aux forces armées que le premier soulèvement fut étouffé, et le deuxième maté. La lecture qui en a été faite est simpliste. Dans le cas du Tafilalet, le soulèvement a été perçu comme le fait d'un potentat en déphasage avec son temps, et dans le Rif, il a été assimilé à des relents irrédentistes.

L'approche qui prévaudra est celle d'un pays centralisé sur le plan administratif et uniformisé sur le plan culturel. Le vecteur de cette uniformisation sera l'école. Quatre grands principes seront adoptés qui seront la base de l'école marocaine qui se définira par opposition à l'ordre colonial :

- l'uniformisation ;
- l'arabisation ;
- la marocanisation ;
- la généralisation.

Une timide réforme devait être adoptée pour conforter le bilinguisme en 1965 par celui qui était ministre de l'Éducation, Mohammed Benhima. L'instrumentalisation politique par les partis issus du Mouvement national, l'Istiqlal et l'UNFP, alimenta les vives réactions du mouvement du 23 mars 1965 duquel les forces de l'ordre vinrent à bout à coups de tirs à balles réelles, plongeant Casablanca et tout le pays dans l'émoi. La réforme fut retirée, et le Pouvoir se rallia aux positions conservatrices. C'était l'ère de ce que j'ai appelé l'invention de la tradition par l'arabisation de l'enseignement, l'instrumentalisation de la

religion, dans la perspective d'uniformiser le champ culturel (voir mon livre, *l'Impasse de l'islamisme*).

Les disciplines relatives à l'histoire et à la géographie seront les premières à être arabisées. La lune de miel avec les pays du Golfe, depuis le boom pétrolier, va réorienter les choix culturels du pays. Une aide sera accordée par l'Arabie saoudite pour l'arabisation de l'enseignement. L'Istiqlal, qui intégrera le gouvernement en 1977, remettra sur selle son vieux cheval de bataille, l'arabisation. Le département de l'enseignement est confié à un istiqlalien, Azeddine Laraki, à qui on prêtait des penchants racistes, anti-amazighs. Il sera celui qui donna un coup de fouet à l'arabisation pour englober les disciplines scientifiques, en créant des écoles de formation, les ENES (Ecole nationale d'études supérieures). C'est certainement l'une des décisions les plus lourdes de conséquences dont on ne mesurera les contrecoups qu'à la génération suivante. Elle aura un effet néfaste sur la qualité de l'enseignement, la mobilité sociale, la radicalisation politique. Hassan II, qui avait parrainé ces choix, finira, dans un discours en juillet 1995, par fustiger l'arabisation et appeler à un retour au bilinguisme.

Une autre évolution, à peine perceptible, apparaîtra à l'orée des années 80. Elle sera consécutive à un événement qui aurait pu être banal mais ne le fut pas, marquant un tournant dans l'histoire de l'Afrique du Nord, «le printemps berbère» de Tizi Ouzou, en Algérie, en avril 1980. L'onde de choc toucha le Maroc. Le pouvoir autorisera un familier du Makhzen à sortir une revue en français au titre révélateur *Amazigh*, en l'occurrence Mahjoubi Aherdan, le leader du parti «le Mouvement populaire». Le premier numéro en langue arabe, en septembre 1982, sera le premier et le dernier et n'arrivera même pas jusqu'aux lecteurs, car la revue fut interdite. Elle contenait un article d'un historien, Ali Sidqi Azaykou, appelant à une relecture de l'histoire de l'Afrique du Nord : les Arabes n'étaient pas venus en conquérants (*fatihin*) mais en envahisseurs (*ghuzat*). C'en était trop à la fois pour le Makhzen, dont le représentant suprême était issu de l'aristocratie arabe, et pour le Mouvement national, dont l'idéologie avait comme matrice l'arabité du Maroc. L'auteur sera jugé et condamné, la revue interdite, et l'amazighité et ses

promoteurs suspects, traqués et sous haute surveillance. Ce fut un tournant dans le paysage culturel marocain. Le pouvoir marocain ou le Makhzen se radicalisera sur la question de la langue arabe, érigée en fondement sacro-saint, en en faisant, pour reprendre l'expression de Hassan II, *loughat addad*, un des principaux fondamentaux du pays. Une nouvelle élite intellectuelle émergera par réaction, donnant naissance au Mouvement culturel amazigh.

« LE REPLI IDENTITAIRE » DE L'ÉTAT

Le repli identitaire est un phénomène propre aux communautés, mais paradoxalement, dans le cas marocain, c'est l'État qui fera montre de repli. D'abord dans le discours, en érigeant la langue arabe comme sacro-sainte, ce qui ne pouvait se concevoir que par opposition à la langue et à la culture amazighes, dans la pratique par la mainmise du ministère de l'Intérieur sur les médias publics, ce que la gauche tournait en ridicule en entonnant une chanson populaire (*gulu al 'am zine al bnate*, « dites aux filles, l'année – la récolte – est bonne »), ou de ce que le sociologue Mohammed Guessous appelait la politique de crétinisation (*attadbi'*). Force est de reconnaître que les intellectuels amazighs avaient été traqués, les commis ayant un penchant amazigh, voire de simples locuteurs, furent débusqués et mis au ban de la société. Des carrières furent ainsi brisées. Ce qu'on appelle « les années de plomb » n'avait épargné ni les promoteurs de la culture amazighe, ni la langue elle-même promise à une belle mort et qui, selon l'expression de l'académicien Chafik, se réduisait comme une peau de chagrin. Il y eut dans cette phase un fait frappé par l'omerta, quand les habitants de la bourgade de Goulmima égorgèrent deux chiens, à l'occasion de la fête du sacrifice (*tafaska*). C'était un affront au roi qui avait appelé à surseoir, lors d'une année de sécheresse, au sacrifice du mouton. La traque fut terrible et les représailles furent collectives. Les régions amazighophones furent laissées pour compte dans les programmes de développement. On vit l'État se lancer dans l'arabisation des toponymes, mission menée tambour battant par l'historiographe du Royaume, Abdelouaheb Ben Mansour, appelé par les activistes amazighs

le Torquemada. Il y eut tout de même une exception où la langue amazighe, avec ses trois variantes, pu investir le champ médiatique : c'était en janvier 1984, quand le roi prononça un discours incendiaire en réaction à des jacqueries dans le pays. Le discours fut traduit et diffusé dans les trois variantes.

Par défi, un mouvement de résistance verra le jour, mené par des intellectuels qui réussiront le pari de faire passer la langue de l'oralité ou du statut vernaculaire à celui de l'écrit. On retiendra dans cette phase les travaux académiques de Mohammed Chafik pour un dictionnaire arabe-amazigh, le roman avec Safi Moumen, la poésie où une pléiade de poètes feront parler d'eux, on citera à titre d'exemple la poétesse Fatima al Ouriachi ou les travaux de collecte de Mohammed Mestaoui. Il est fondamental de s'arrêter sur l'activisme dans la diaspora, en France particulièrement, mais aussi en Hollande où vit une forte communauté amazighe rifaine. L'un de ses meilleurs représentants est le poète Mohammed Ziani, primé en Hollande. Ce mouvement tectonique finira par émerger avec la chute du mur de Berlin.

LE « DÉGEL »

C'est certainement à la faveur de la chute du mur de Berlin que l'on assistera à un « dégel » qui s'exprimera par l'activisme de la plus vieille association amazighe, créée en 1967 et qui n'avait jamais pu afficher son amazighité, l'AMREC (Association marocaine pour la recherche et la culture), les travaux académiques de Chafik, l'adoption de la Charte d'Agadir en 1991, en marge de l'université d'été où un tabou fut brisé : on parle de langue amazighe et non, comme c'était l'usage dans le discours officiel, de dialectes.

Mais ce « dégel » ne dura pas. En mai 1994, lors des manifestations du 1^{er} Mai, des activistes du chef-lieu du Sud-est, Errachidia, avaient brandi des banderoles écrites en tfinagh. Quelques jours après, ils furent arrêtés pour atteinte à la sécurité de l'Etat et déférés devant le Parquet. Parmi les pièces à conviction pour « intelligence » avec un pays étranger figuraient

des revues publiées à Tizi Ouzou. Le procès donna lieu à une grande vague de solidarité de tous les mouvements amazighs du Maroc, voire de l'Algérie, à Tizi Ouzou particulièrement, et des Amazighs de la diaspora en France et en Hollande. Le procès prit des proportions imprévues, et le Pouvoir fut contraint de céder. Aherdan révélera plus tard dans le journal *Tidmi* (vigilance) que c'était Hassan II qui avait décidé l'arrestation des activistes, selon les confidences qu'il lui avait faites, et qu'il avait décidé de gracier les « inculpés ». En effet, dans le discours de « la révolution du roi et du peuple » du 20 août 1994 Hassan II, surprit les observateurs en se montrant élogieux envers les amazighophones et promit d'instituer l'enseignement des « dialectes » amazighs.

C'était une grande percée saluée par le mouvement amazigh, au sein du Maroc comme à l'extérieur. L'historiographe du Royaume, Abdelouahab Ben Mansour, devait dire, en privé, que la décision n'était qu'un effet d'annonce qui visait plus l'Algérie qu'elle n'était une réponse à des attentes internes. La suite lui donna raison.

Lors de la préparation de la Constitution de 1996, trois personnalités du mouvement amazigh, Ahmed Dhgerni, Abdelmalek Oussaden auquel s'était adjoint Brahim Akiat, saisirent le cabinet royal pour que le texte fondamental contienne une référence à l'amazighité. La requête fut traitée par le patron de la DGED, à l'époque le général Abdelhaq Kadiri, et, encore fois, par l'historiographe, Ben Mansour, sans suite aucune.

Il faut mentionner que dans cette phase de « dégel », un arrêté du ministère de l'Intérieur fut promulgué sur l'état civil en 1996 et les patronymes valables contenus désormais dans une liste, établie par une commission présidée par l'historiographe du Royaume pour valider les prénoms acceptables. C'était en fait une décision pour endiguer la déferlante identitaire amazighe qui commençait à prendre des patronymes puisés de l'histoire préislamique. Ce texte qui arrête une liste est une incongruité et ne pouvait cadrer avec les principes les plus élémentaires des droits de l'homme, consacrés dans le préambule de la nouvelle constitution de 1996 et universellement reconnus.

L'ÈRE NOUVELLE

C'est lors du discours du Trône du 30 juillet 2001 que le souverain Mohammed VI reconnut la langue et la culture amazighes, annonçant la création de l'Institut royal pour la culture et la langue amazighes. Cette décision, pour importante qu'elle fût, ne pouvait s'expliquer que par le contexte régional et interne. Une certaine conscience amazighe s'est exprimée autour de nouveaux thèmes et de nouvelles élites dans ce qui était appelé le « Manifeste amazigh » rendu public en mars 2000, rédigé et parrainé par l'académicien Mohammed Chafik. Il y faisait appel à la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes, mais aussi à une nouvelle lecture de l'histoire du Maroc. La parution du texte provoqua la crispation des autorités, regardant avec suspicion l'amazighité et toutes les personnes ayant une sensibilité amazighe. Il aura fallu attendre les événements qui secouèrent l'Algérie suite à l'assassinat de l'activiste Massinisa Guermah, donnant lieu à ce qui est appelé « le printemps noir », pour qu'à Rabat on prenne conscience de l'ampleur de la revendication amazighe. Les manifestations du 1^{er} mai 2000 dans le pays étaient révélatrices de l'ancrage de la revendication amazighe. Des mots d'ordre brandis en Kabylie ou à Alger étaient clamés, ici et là, au Maroc, « *'allach smah* » (pourquoi la réconciliation), de Bni Tajit (dans le sud-est du Maroc) à Béni Douala (en Kabylie, *Ihogra hiya hiya* : ici et là c'est le même mépris). Le discours officiel reconnaissant la langue et la culture amazighes devait être une lecture, d'abord du contexte régional, puis l'écho de la revendication populaire dans toutes les régions du Maroc, y compris les grandes métropoles : Casablanca, Rabat, Tanger... Il n'était plus possible de l'ignorer et il n'était nullement le fruit des élucubrations d'intellectuels « tendancieux ou mal inspirés », comme on a voulu le croire.

La cérémonie de l'annonce de la création de l'Institut royal amazigh le 17 octobre 2001 fut d'une grande solennité et se tint dans le lieu symbolique de la cédraie du Moyen-Atlas à Ajdir. Le lieu est chargé d'histoire. En 1953, des tribus berbères, sur instigation du pacha El Glaoui, s'étaient réunies dans ce même lieu pour décider de la destitution du sultan Sidi Mohammed Ben Youssef. Mohammed V y revint en 1956, auréolé, pour sceller

la réconciliation. Le choix du lieu signifiait le pacte entre la Monarchie et les Amazighs, mais aussi la réconciliation. Dans cet exercice de symboles, les activistes et intellectuels amazighs qui se sont rendus sur le lieu de la cérémonie en costume sombre, devaient apprendre, *in situ*, que la cérémonie devrait avoir lieu en tenue traditionnelle, la djellaba. Les autorités devaient pourvoir aux costumes. Les intellectuels acceptèrent de mettre la djellaba mais refusèrent de porter le fez, assimilé à la culture citadine, et la chéchia, qui renvoie à la culture makhzénienne. Le discours du roi ne fut applaudi qu'à la fin.

Lors de la cérémonie de nomination du conseil d'administration de l'IRCM à l'automne 2002 par le souverain, les membres du conseil ne firent pas le baisemain, signifiant ainsi le refus de couler dans la culture makhzénienne. Le baisemain renvoie, comme dans la zaouïa, à un rapport de subordination.

La création de l'IRCAM devait préparer à l'introduction de la langue dans l'espace public, dans l'enseignement d'abord, puis dans l'espace audiovisuel. L'enseignement de la langue est vital pour qu'elle puisse se perpétuer. Sa force motrice ne pouvait la prémunir contre moult facteurs d'érosion. L'IRCAM devait se pencher sur deux grands chantiers, la mise à niveau de la langue et sa standardisation, puis décider du choix de la transcription. Le choix de la graphie n'était pas anodin ni neutre. La majorité des membres du conseil de l'IRCAM privilégiaient le caractère latin, appelé universel, mais le choix porta à la fin sur le tfinagh, support identitaire. Si le choix a été avalisé dans les structures officielles et parrainé par le roi, des intellectuels de renom plaident encore pour la transcription de la langue amazighe en caractères latins, appelant à dépasser les rets de l'identitaire pour embrasser l'universel.

La consécration de la langue amazighe comme langue officielle dans la Constitution de 2011 est certainement le signe le plus fort dans les étapes de sa reconnaissance. Dans le préambule, on mentionne la dimension plurielle de la culture marocaine, avec ses différents affluents. L'amazighité est reconnue à côté d'autres affluents saharien, andalou, hassani, hébreu. La langue, quant à elle, est reconnue comme langue officielle, à côté de

l'arabe. Restait la grande question : comment décliner cela dans la réalité ?

L'AMAZIGHITÉ ENTRE EFFET D'ANNONCE ET RÉALITÉ

Malgré ces grandes mesures prises par l'Etat, l'enseignement de la langue bute à la fois sur des problèmes d'ordre structurel : manque d'enseignants et surtout manque de volonté politique. Le ministre de l'Enseignement, Rachid Belmokhtar, avait déclaré lors de la rentrée 2014 que le fait que la langue amazighe soit consacrée dans la Constitution ne l'engageait pas pour autant à l'enseigner, déclenchant une avalanche de critiques atteignant les hautes sphères. Le ministre finit par battre sa coulpe.

La reconnaissance de l'amazighité dans la Constitution était en effet conditionnée par la parution d'une loi organique. Des activistes déplorent la texture de la loi fondamentale qui n'arrive pas à afficher une identité propre, partagée entre velléité moderniste et atavismes traditionnels.

L'idée même d'une culture plurielle saucissonnée en plusieurs composantes est contraire à la notion de nation qui repose sur un legs partagé, mais surtout sur un devenir commun. Des intellectuels de renom comme Mohammed Boudhan parlent désormais de l'identité de l'Etat et non seulement de ses composantes.

Il est amusant de relever que ce qui est l'écriture en tifinagh est souvent une écriture de l'arabe en tifinagh. Je me suis souvent amusé à lire, sur les devantures publiques ou les panneaux, des expressions ou des mots arabes : al Maghrib (Maroc), Dar al bida (Casablanca), al Haraka achabia (Mouvement populaire), 'amalal Tiznite (province de Tiznit), bayt al hikma (le cercle de la sagesse), damir (conscience), Ittihad doustouri (Mouvement constitutionnel)...

La reconnaissance de la langue et de la culture n'a de sens que si la culture change de paradigme. Appeler le Maroc *al Maghrib*,

c'est d'une certaine manière perpétuer l'aliénation et le rapport de subordination à l'Orient arabe. Il est tout aussi vrai que des intellectuels et même des activistes ne donnent à l'amazighité que ce qu'ils empruntent à l'arabité. Ils n'arrivent pas à sortir de son moule, reprenant les mêmes tares du discours panarabe, son aspect folklorique, voire sa superficialité.

On en donnera pour exemple comment un grand événement, qui devait augurer un nouveau sursaut, comme l'avait sciemment mentionné Mohammed Boudhane, la célébration du quarantième anniversaire de l'assassinat de l'étudiant Omar Khaleq, dit Izem, le 6 mars, a été « esquinée » par des atavismes éculés. Un grand activiste avait appelé à faire de la tombe d'Izem un sanctuaire comme tous les sanctuaires des saints. Cela lui valut la dérision des contempteurs de l'amazighité, tournant en ridicule sa propension moderniste. Dans la même veine, d'autres activistes, manifestant devant le Parlement, reprirent des slogans panarabes ou des partis marocains qui leur étaient liés : « *bi rrouh, bi ddan, nafdik ya izem* » (Par notre âme, par le sang, nous te vengerons Izem), « *qatlouhum, qatlouhum, imazighen ikhalfuhum* » (Tuez-les, d'autres Imazighens émergeront)...

C'est chez les nouvelles générations et dans la diaspora que l'amazighité garde sa vitalité, loin du quadrillage makhzénien et de l'atavisme panarabe encore prégnant chez des intellectuels et activistes amazighs, incapables de faire leur mue ou leur autocritique.

L'amazighité sera-t-elle capable de passer d'un statut rigide – langue, culture – à un statut dynamique, en déclinant une vision du monde Weltanschauung ? C'est toute la question.

LISTE DES AUTEURS

Mohammed Zakaria Abouddahab est professeur de droit international et de relations internationales à la Faculté de droit de Rabat, Agdal. Il est en même temps vice-doyen chargé de la recherche scientifique, de la coopération et du partenariat. Chercheur associé à l'IRES, il a coordonné et fait partie de plusieurs équipes de recherche au sein de la même institution. Il est l'auteur de plusieurs publications dont la plus récente : « Les droits de l'homme dans la Constitution marocaine de 2011 », in Abderrahmane Mebtoul Camille Sari (dir.), *Quelle gouvernance et quelles institutions au Maghreb face aux enjeux géostratégiques ?*, éditions Anwar El Maârif, Algérie, 2014, p. 130-157.

Hassan Aourid est un politologue, enseignant-chercheur et écrivain marocain d'expressions arabe et française, qui a été haut fonctionnaire pendant près de vingt ans. Peu après l'intronisation de Mohammed VI, en 1999, Hassan Aourid fait l'objet de la première nomination officielle du roi en tant que porte-parole du Palais. Il le reste jusqu'au 22 juin 2005, date à laquelle il est affecté au poste de wali de la région Meknès-Tafilalet. Le 13 novembre 2009, il devient l'historiographe du Royaume. De nos jours, Hassan Aourid enseigne de nouveau dans le supérieur et fait partie des conseillers scientifiques du magazine historique marocain *Zamane*, où il est également chroniqueur.

Rajeev Bhargava has been at the Centre since 2005 and is currently the director of its newly launched Institute of Indian Thought. He was the Director of the centre from 2007-2014. He has been a Professor at the Centre for Political Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (1980-2005), and between 2001 and 2005 was Head, Department of Political Science, University of Delhi. Bhargava did his BA in economics from the University of Delhi, and MPhil and DPhil from Oxford University. He has also been a Fellow at Harvard University, University of Bristol, Institute of Advanced Studies, Jerusalem, Wissenschaftskolleg, Berlin, and the Institute for Human Sciences, Vienna. He has also been Distinguished Resident Scholar, Institute for Religion, Culture and Public Life, Columbia University, and Asia Chair at Sciences Po, Paris. He is Honorary

Fellow, Balliol College, Oxford and currently a Professorial Fellow at the Institute of social justice, ACU, Sydney. Bhargava's publications include *Individualism in Social Science* (1992), *What is Political Theory and Why Do We Need It?* (2010) and *The Promise of India's Secular Democracy* (2010). His edited works are *Secularism and Its Critics* (1998) and *Politics and Ethics of the Indian Constitution* (2008). Bhargava is on the advisory board of several national and international institutions, and was a consultant for the UNDP report on cultural liberty.

Mohammed Madani est professeur de sciences politiques à l'Université Mohammed V de Rabat, Membre de l'Association marocaine des sciences politiques.

Lahcen Oulhaj est docteur en économie et ancien doyen de la Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales de l'Université Mohammed V de Rabat, parmi ses ouvrages *le Vocabulaire amazigh*, en collaboration M. Mohamed Oudadess et la Fondation Konrad Adenauer.

Helmut Reifeld travaille avec la Konrad Adenauer-Stiftung depuis 1993. Entre 1997 et 2004, il a été représentant de la KAS en Inde, parallèlement chargé de nouveaux projets en Afghanistan en 2002. De 2004 à 2011, il a été chef de la Division générale de la planification sectorielle au Département de la coopération internationale. Depuis septembre 2011, il est représentant de la KAS au Maroc.



Konrad
Adenauer
Stiftung

Le séminaire organisé par la Fondation Konrad Adenauer et la Faculté des Sciences juridiques, économiques et sociales - Agdal de l'Université Mohammed V de Rabat est d'une importance cruciale. Il a été l'occasion de croiser les regards et les analyses sur une thématique d'actualité. La diversité et la profondeur des sujets abordés reflètent la richesse du thème. L'Inde et le Maroc sont de vieilles nations et ont des sociétés complexes. Leurs trajectoires sont différentes, mais les deux nations convergent sur des problématiques majeures, quand bien même les défis y relatifs sont immenses. Récemment, nous avons assisté à une nouvelle impulsion de leurs relations en matière de coopération qui augure d'une nouvelle ère de partenariat.

