Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

48 | 2001

La question de l'islam et de l'Etat à l'aube du XXI^e siècle

Mobilisation politique et mouvements politico-religieux au Pakistan

Brigitte Piquard

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3460>

DOI : 10.4000/civilisations.3460

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 31 août 2001

Pagination : 69-83

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Brigitte Piquard, « Mobilisation politique et mouvements politico-religieux au Pakistan », *Civilisations* [En ligne], 48 | 2001, mis en ligne le 01 août 2004, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3460> ; DOI : 10.4000/civilisations.3460

MOBILISATION POLITIQUE ET MOUVEMENTS POLITICO-RELIGIEUX AU PAKISTAN

Brigitte PIQUARD

INTRODUCTION

«C'est pour l'islam que le pays fut créé», entend-on souvent au Pakistan. Pourtant, en cinquante ans d'histoire, la place réelle à accorder à la religion dans l'organisation de l'État est un dilemme qui n'a pas encore trouvé de réponse. Il est à noter qu'en Asie du Sud contemporaine, les religions et croyances diverses sont devenues la principale matrice de recherche de la construction identitaire pour des groupes ne trouvant plus dans les pratiques de l'État et les définitions données à la nation, des réponses adaptées à leur existence (Heuzé & Sélim, 1998).

Dès le début des années 1990, de nouveaux mouvements politico-religieux tentent d'autres modes de mobilisation politique, par l'action sociale, la recherche de proximité des masses et surtout par l'enseignement pour imposer un ordre social islamique, à la fois rénovateur et réparateur. Ainsi, ces mouvements tentent de devenir les entrepreneurs moraux qui, suite à la démission des politiciens et des intellectuels, veulent répondre au vide de sens social qui marque cette fin de siècle.

Pour comprendre la raison d'émergence de ces mouvements, il est important de les resituer dans leur contexte. Nous commencerons dès lors par un bref rappel historique expliquant le jeu de balancement entre islam, recherche de soi et pragmatisme politique. Ensuite nous évoquerons les réactions face à la récupération du discours islamique et à ses dérives. Enfin, nous aborderons deux de ces mouvements, emblèmes d'une nouvelle tendance dans l'islamisme contemporain : le *Pasban*, émanation du *Jama'at-i-Islami* et le *Minhaj-ul-Quran* du prédicateur et homme politique : Tahir-ul-Qadri.

ISLAM, RECHERCHE DE SOI ET PRAGMATISME POLITIQUE : PERSPECTIVE HISTORIQUE

Il n'est pas possible de situer la problématique islamique dans le contexte pakistanais sans tenir compte de deux constatations de départ. Tout d'abord, l'idée du Pakistan, État indépendant créé pour les musulmans (et non pour l'islam), fut élaborée et portée par des leaders laïcs tels que M. A. Jinnah. L'enjeu socio-politique de l'islam ne prit de l'ampleur qu'après la création

de l'État. Les groupes de pression qui mettront sur le tapis dès la création du pays, la question islamique, groupes constitués d'*uléma* tels que Mawdûdî sont ceux-là même qui avant l'indépendance s'opposaient farouchement à la séparation des deux pays. Ils considéraient l'idée d'un État musulman contraire au principe d'*umma*, communauté des musulmans, sans frontières territoriales déterminées. La mort de Jinnah moins d'un an après l'indépendance, l'assassinat de Liaquat Ali Khan deux ans plus tard et la succession de divers gouvernements aussi éphémères qu'impuissants les uns que les autres auront comme résultat l'incapacité de mettre sur pieds une structure étatique et amèneront à l'imposition de la première loi martiale en 1958, soit seulement onze ans après l'indépendance.

En 1958, Ayub Khan essaie d'insuffler un nouvel air au pays par son «modernisme dogmatique». Un modèle de développement de type occidental se voit imposé. C'est la période des grands travaux, sous contrôle de l'armée. Ne voulant pas s'impliquer directement dans les affaires religieuses, Ayub Khan crée notamment un Conseil Consultatif de l'Idéologie Islamique (qu'il place sous sa tutelle). Son successeur, le populiste Zulfikar Ali Bhutto qualifie l'orientation idéologique de son parti, le *Pakistan People's Party*, de «socialisme islamique» voulant concilier «l'esprit de l'islam» avec le socialisme tiers-mondiste. C'est dans la Constitution de 1973 adoptée à l'unanimité que l'islam est explicitement désigné pour la première fois comme religion d'État. La contestation contre l'autoritarisme de Z.A. Bhutto se fait ressentir dans le pays et au sein même du parti. Pour renforcer sa légitimité, Z.A. Bhutto fait alors de nombreuses concessions en faveur des mouvements islamistes, notamment en 1974, en déclarant les Ahmadis minorité non-musulmane. Malgré ces mesures, l'opposition au gouvernement Bhutto se sert de l'islam pour disqualifier le Premier ministre et contester les résultats des élections de 1977. Face aux agitations des *uléma*, la stratégie de Bhutto est de montrer son attachement à l'islam en proposant de soumettre au Conseil de l'Idéologie Islamique un plan pour la mise en œuvre de la sharia. Au même moment, il ferme les clubs de nuit, interdit la prostitution et la vente d'alcool aux musulmans. Il promulgue également des lois interdisant les jeux de hasard¹. Symboliquement, le vendredi est déclaré jour de repos à la place du dimanche.

Z.A. Bhutto est renversé le 05 juillet 1977, par son chef des forces armées Zia-ul-Haq, qui prend le pouvoir sans aucun projet politique précis. Zia se sait fragile par rapport aux forces traditionnelles du pouvoir et est conscient de la popularité de celui qu'il vient de démettre. Il se base alors sur l'armée et l'islam pour essayer d'acquérir une certaine légitimité. En tant que leader militaire, Zia-ul-Haq manifeste à plusieurs reprises le désir de voir l'armée inspirer «un esprit islamique» au peuple pakistanais. Le Président Zia-ul-Haq est l'instigateur de la vague d'islamisation des institutions pakistanaises. Il fait amender notamment la Constitution de 1973, créant toute une législation se réclamant de l'islam, ainsi qu'un système judiciaire islamique parallèle aux cours de justice «anglaises» et aux cours martiales. La guerre d'Afghanistan lui confère un soutien international. En effet, il devient alors l'allié des États-Unis et des pays islamiques par leur aide au *jihâd* afghan. Zia essaie de protéger, d'une part, son pouvoir par une large couverture islamique, d'autre part, il s'efforce d'amoindrir les diverses formes d'opposition en divisant la société civile : il réveille les antagonismes ethniques et sectaires, prend des mesures contre les femmes et les minorités religieuses. Il amoindrit les pouvoirs traditionnels des propriétaires terriens et des *pîrs*² au profit des mollahs. Pourtant, après sept années passées sous un joug militaire autoritaire et sanglant, la contestation monte. Le peuple pakistanais rêve de l'euphorie de démocratisation (souvent purement procédurale) qui traverse cette fin de décennie et qui de par le monde, a renvoyé tant de militaires dans leurs

casernes. Zia essaie alors de se maintenir au pouvoir et tente de donner une couleur plus démocratique à son régime. Se basant sur la pérennité nécessaire du processus d'islamisation, il se fait plébisciter par un pseudo-référendum. Il promet des élections législatives qu'il tiendra sans permettre la présence des partis politiques. Mais le Général-Président se fait dépasser par les événements. L'Assemblée élue s'autonomise et conteste son pouvoir. En 1988, Zia meurt dans un attentat. Le processus de démocratisation formelle ne peut plus faire volte face, pas plus d'ailleurs que le processus d'islamisation.

Élue à une très faible majorité, Benazir Bhutto doit conjuguer avec cette étrange héritage politique auquel s'ajoutent les revendications autonomistes, l'érosion de la société civile et le pouvoir des narco-trafiquants. C'est au nom d'un pragmatisme politique et d'une social-démocratie islamique que B. Bhutto se maintient tant bien que mal au pouvoir pendant vingt mois. Elle mène quelques réformes intéressantes au point de vue du rétablissement des libertés fondamentales mais ne daigne toucher à aucune des lois dites islamiques, même les plus discriminatoires d'entre elles. Benazir Bhutto est démise pour népotisme et corruption et remplacée par Nawaz Sharif, industriel lahori, pétri par le style et les idées de Zia. Comme Zia, Nawaz Sharif est issu de la classe moyenne. Comme lui, il est éloigné des élites traditionnelles du pouvoir (propriétaires terriens et chefs de tribus). Comme Zia, Nawaz Sharif doit jouer sur l'islam pour conserver l'allégeance des anciens alliés du dictateur : les religieux et l'armée. Comme Zia encore, Nawaz Sharif ne connaît pas grand chose à la gestion de l'État et aux politiques économiques. Il s'entoure alors des anciens conseillers du Général et tente de gérer le Pakistan comme il dirige le groupe industriel familial *Ittefaq*. Le marché remplace le projet social, l'affairisme et la corruption deviennent des stratégies politiques incontournables. Comme Zia encore Nawaz Sharif se fait doubler par les mesures qu'il prend. Sa politique de libéralisme sauvage s'avère vite être en opposition avec sa politique d'islamisation. Il essaie tant bien que mal de marier la chèvre et le chou mais renonce au pouvoir en juin 1993 quand la contestation devient insurmontable. La fille de Z.A. Bhutto récupère alors son siège de Premier ministre dirigeant au jour le jour ce qu'il reste de l'État pakistanais, utilisant elle aussi toutes formes de références à l'islam. Le retour de Nawaz Sharif en 1997 est marqué par le démantèlement des dernières institutions de l'État. Il change de président et nomme à la tête de l'État, l'ancien avocat de la famille Sharif : le juge Tarar³, réduisant à une peau de chagrin le rôle de celui-ci. Il met sous tutelle le judiciaire en contraignant à la démission les derniers juges indépendants. Il musèle les assemblées en interdisant aux élus de la Ligue musulmane de s'opposer au moindre projet de loi émanant de leurs rangs. Il s'en prend à la presse et aux organisations non gouvernementales. Quelques essais nucléaires d'une bombe «islamique» lui confèrent une certaine popularité auprès du peuple. Cependant sa politique envers le Cachemire est confuse. D'une part, il mène une offensive militaire, d'autre part, il engage des négociations douteuses pendant lesquelles il abandonne tous les avantages acquis sur le terrain. Pour la population, cette confusion représente une démission dans le soutien à la résistance cachemirienne. En octobre 1999, Nawaz Sharif veut s'en prendre à la dernière institution qui lui résiste : l'armée. Il tente ainsi d'évincer le chef suprême des Forces armées : le Général Musharraf. La réaction ne se fait pas attendre. Le même mois, le Général Musharraf prend le pouvoir, destitue le Premier ministre et l'assigne à résidence. Sans la moindre effusion de sang, l'armée s'installe au pouvoir pour jouer un rôle d'arbitre dans le processus de démocratisation. La population est soulagée. Le nouveau maître d'Islamabad veut faire de la lutte contre la corruption le leit-motiv de son régime. A la surprise de certains, il tient parole. Il publie la liste de ses avoirs propres, oblige ses collaborateurs à en faire autant. Il place deux tiers de civils non controversés par des actions politiciennes ou financières douteuses dans les institutions de gestion de l'État qu'il met

en place. Enfin, au niveau de l'islam, il réitère sa foi en Dieu et le respect qu'il a envers les notables islamiques mais prie ceux-ci de regagner leurs mosquées et de s'écarter des institutions du pouvoir.

Ainsi, après cinquante ans d'existence, le Pakistan ne connaît pas d'appareil d'État efficace, le vide institutionnel prime, la société civile est déstructurée et démoralisée. La rhétorique islamique est omniprésente.

RÉCUPÉRATION DU DISCOURS ISLAMIQUE, DÉRIVES ET RECHERCHE DE NOUVELLES FORMES D'EXPRESSION

L'utilisation massive de l'islamisation a non seulement eu pour effet de modifier le jeu politique en donnant une certaine légitimité à des leaders qui n'avaient pas d'autres recours que l'islam pour consolider leur assise politique, elle a également déstructuré le lien social. Une des grandes distinctions entre le Pakistan et les autres pays islamiques réside dans la rapide récupération des mouvements islamiques par les organes de pouvoir ou du moins associés à ce pouvoir. La rhétorique islamique est devenue discours d'État. Cette récupération par les autorités et les institutions étatiques est dénoncée d'abord et avant tout par les courants islamiques qui n'y voient qu'une façon d'absolutiser le pouvoir des plus puissants ou de colmater les brèches d'un appareil d'État sur le point de se désintégrer. Par là-même, la contestation par la voie islamique est en partie gelée et pour s'exprimer, celle-ci doit prendre des formes extrêmes ou marginales, la version islamiste du gouvernement étant particulièrement édulcorée. De surcroît, les partis islamiques conventionnels⁴ ont perdu une part considérable de leur crédit auprès des masses en acceptant de s'associer à des gouvernements impopulaires tels que le régime militaire de Zia. Leur orientation partisane de classe moyenne urbaine n'a fait qu'augmenter la césure organique entre les cadres des partis et les masses pauvres, laissant d'abord la porte ouverte aux partis populistes tels que le PPP. Très vite, les leaders de ce parti sont apparus eux-mêmes douteux, semblant plus intéressés à parader en Pajero qu'à prendre des mesures pour aider le peuple. La dialogie du cas pakistanais réside dans l'effet symbolique de l'islam. La complexité de la situation fait en sorte que les individus peuvent exprimer une chose et son contraire dans le même argument sans ressentir la contradiction. Au Pakistan, la population n'a jamais voté en nombre pour les partis islamiques. Ceux-ci tous ensemble n'ont jamais obtenu plus de cinq pour cent des voix. Elle est cependant très sensible et réceptive aux idées islamiques. Ce que de nombreux groupes et lobbies ont particulièrement bien compris.

Cet aspect dialogique est donc présent dans l'interprétation que l'on peut donner au processus d'islamisation au Pakistan, perçu parfois comme un enjeu politique, comme une stratégie de pouvoir pour s'opposer aux forces progressistes, pour rester indéfiniment au pouvoir, voire même comme moyen de terreur politique (loi du blasphème, code pénal islamique, flagellations publiques, ...). Le processus est à la fois complexe et confus. Personne ne sait ce qu'il veut ou les raisons pour lesquelles l'islamisation est pratiquée. La seule chose certaine est l'avantage que le leader peut en tirer. Mais l'islamisation est perçue parfois par les mêmes acteurs comme un retour nécessaire à une éthique religieuse, un modèle idéal de société. L'islam peut aussi être perçu comme un ferment d'identité nationale, régionale ou sectaire, élément de cohésion ou de déstructuration.

Des mesures vides de sens

Les diverses mesures d'islamisation ont été prises à différents niveaux de la vie sociale. Ainsi, le légalisme islamique se manifeste par exemple dans la création d'un système juridique

qui se juxtapose aux systèmes préexistants mais qui ne les remplace pas. Le passage d'un système juridique à l'autre n'est pas clair et un cas refusé par un type de cour peut être débattu dans un autre. Le standard de preuve semble être le critère déterminant (nombre de témoins visuels), le caractère procédural passant avant l'aspect substantif. Pour «alimenter ces cours en juge», une école de formation de *Qadhî* (juge islamique) a été mise sur pieds à Faisalabad. En sont sortis trois mille diplômés ayant suivi une formation de six semaines soi-disant équivalente à une maîtrise en droit. Bon nombre d'entre eux ne sont même pas capable de traduire correctement le contenu de leur diplôme rédigé en arabe. L'islamisation se situe également au niveau de la conscientisation des masses. L'idée de base à transmettre est qu'il n'existe de solutions aux problèmes de société que dans l'islam. L'accent est placé sur diverses formes de propagande notamment par l'intermédiaire des médias modernes (télévision ou internet), par une étude des textes sacrés, enfin par des prêches à la mosquée. L'accent est également posé sur la mise en pratique des rituels islamiques (importance de la prière, du ramadan). Dès lors, des séances de prières collectives sont instituées. Ces manifestations collectives de la foi à travers l'institutionnalisation et la politisation des pratiques religieuses incitent de nombreux croyants à ne plus respecter les piliers de l'islam ouvertement et en public afin que leurs actes ne soient pas perçus comme une soumission au gouvernement en place. Ainsi, certaines prières publiques ou distributions de la *zakât* (aumône) retransmises à la télévision, sont perçues comme des actes politiques. Le *hajj* est pratiqué régulièrement et devient même un cadeau fait par certains entrepreneurs à leurs meilleurs clients ou employés.

Les valeurs et les finalités à la base du processus d'islamisation se sont «vidées» progressivement de leur substance, immergeant l'individu dans une pléthore de systèmes de pensée où toutes les combinaisons deviennent possibles jusqu'au non-sens. Les contradictions apparaissent très vite à propos des notions de marché, d'individu et de société (question des gains licites et illicites, des inégalités et injustices de plus en plus criantes). L'intérêt personnel passe donc avant les valeurs religieuses. Ainsi, par exemple, l'interdiction imposée aux femmes d'apparaître dans les publicités télévisées sera dans un premier temps remplacée par une interdiction d'apparaître non-voilée puis une levée totale de l'interdiction quand il sera prouvé que les publicités n'ont plus l'efficacité escomptée. Il n'est gardé des mesures d'islamisation, ainsi d'ailleurs que des codes de loi, ce qui semble utile. Il n'y a plus de projet ni à long terme, ni à moyen terme. Tout devient ponctuel. La mise en scène et l'exhibition prime sur le sens. Ainsi voit-on de plus en plus de personnes se promener égrainant un *tasbeih* (chapelet) ou à la fin du ramadan, voit-on les moutons que l'on va sacrifier parader dans les rues le prix d'achat affiché sur le dos.

La médiocrité quotidienne par rapport au modèle visé conduit à la mise en place de mécanismes de compensation par l'imaginaire collectif. L'impression d'éclatement, de dispersion, de confusion, amène à une recomposition idéale de la réalité sociale. Ce travail de re-création d'un monde tend à privilégier des formes, des images, des récits, des bribes, ... de l'existence quotidienne. Le monde du pseudo-événement, de la pseudo-histoire envahit l'existence quotidienne où l'«unité islamique» voile les conflits et les divisions de l'ethnicité. Par ailleurs, le vide de sens social amène la population à adopter comme projet de vie, la consommation de masse. Par exemple, la censure à outrance et les programmes vidés d'un véritable contenu font en sorte que même dans les quartiers moins favorisés ou dans les campagnes, les habitants essaient de se procurer un magnétoscope (au moins pour un groupe). Le marché de la vidéo n'est en rien censuré et tout est accessible en vente libre (ou presque) : des films étrangers (occidentaux ou indiens) aux films de violence ou de sexe. Le comportement

de certains devient schizophrène. Ainsi, un jeune policier de Karachi, fan inconditionnel des films indiens déclarait rêver d'apparaître au moins une fois dans sa vie dans un film de Bombay. Mais le même jeune homme ajoutait qu'il était heureux que le Pakistan ne produise pas ce genre de film car ils allaient à l'encontre des normes culturelles de base de sa société et contre l'islam.

La prépondérance des mollahs

Le processus d'islamisation tel qu'il s'est développé au Pakistan a permis à certains acteurs socio-politiques jusque là minorisés d'apparaître au devant de la scène. C'est le cas notamment des mollahs qui, en parlant de ce que personne ne peut nier, ont rempli ce vide politico-institutionnel au point qu'aujourd'hui chacun doit, dans une certaine mesure, s'adapter à leurs discours. C'est ainsi que les analystes pakistanais se réfèrent au terme mollahisme plutôt qu'à l'islamisme ou néo-fondamentalisme. Le terme de mollah ne doit pas être compris dans le cas pakistanais selon son étymologie persane désignant «un professeur, docteur, une personne instruite, un juge, un prêtre» (Sherani, 1991). Olivier Roy note l'émergence d'une nouvelle classe de leaders religieux, les «mollahs autoproclamés», une «lumpen-intelligentsia» islamique en quelque sorte, à côté des idéaux-types premiers du militant révolutionnaire islamiste et du fondamentaliste traditionnel. «Dans les années 1970, apparaît une nouvelle génération d'islamistes, moins intellectuelle que la première. (...) Ces jeunes ont suffisamment passé de temps dans le système scolaire pour se prendre pour des personnes «éduquées» et ne plus accepter le retour à la terre ou l'avenir à l'usine, mais ils ne sont pas passés pour autant dans le supérieur. (...) Les mouvements islamistes recrutent dans les années 1980, plus dans le secondaire que dans le supérieur. (...) Cette nouvelle génération est plus néo-fondamentaliste qu'islamiste, car elle est intellectuellement moins «occidentalisée» que la précédente» (Roy, 1992 : 73). Cette conceptualisation semble applicable aux mollahs pakistanais issus des *madrasas* créées dans les années 1980. Ils sont souvent qualifiés de personnes «non-éduquées», «ignorantes», en raison de leur «culture non-historique», leur «incompréhension de l'islam», ayant pour conséquence une vision du monde très étroite. Ce nivellement par le bas trouve également son explication par l'assise sociale du mollahisme située essentiellement dans les milieux suburbains des grandes métropoles du Pakistan. Le mollahisme traduit une dérive de l'islamisme vers un discours politique d'autant plus intransigeant qu'il nie les autres points de vue. En fait, l'«islamisation» est ici une recomposition affective du passé pour résoudre les problèmes présents, la source d'inspiration politique est notamment la première communauté des croyants (le temps du Prophète et des quatre premiers khalifes). Ainsi, il n'y a non seulement plus de «projet de société» réalisable, mais aussi de «programmes politiques» autres que des slogans «de l'islam».

La place accordée aux mollahs par Zia-ul-Haq, non démentie par Nawaz Sharif, a entraîné la création d'une technocratie bourgeoise, urbaine ou semi-urbaine qui s'autonomise des milieux auxquels elle était soumise comme celui des propriétaires fonciers, devenant une classe à elle seule. Les allocations financières accordées par l'État (créées sous Bhutto mais mises en pratique sous Zia) ont généré un véritable lobby politique dépendant en partie de l'État. Ceci a été favorisé par deux phénomènes de société; en premier, le retour de bon nombre d'immigrants ayant quitté les Émirats pendant la guerre du Golfe, devenus quelque peu prospères et cherchant une nouvelle forme de solidarité plus large que le *birâdarî* et les tribus, souffrant du manque d'alternatives dans le jeu politique pakistanais et se retrouvant dans le pan-islamisme qui fait le lien entre leur nationalisme et leur expérience arabe. Le second phénomène étant celui de l'urbanisation des campagnes, de l'émergence des petites villes secondaires et de l'habitus citadin qui s'y développe. Le mollah qui était traditionnellement un objet de dérision,

après s'être enrichi et autonomisé, a repris une certaine importance par rapport au *pîr* qui lui a vu son statut diminué lorsque Zia décida de placer sous tutelle de l'État les *mazâr* et les tombes, co-financées par le département des fondations religieuses (*auqaf*). Le soufisme constituait alors une menace pour la politique d'islamisation de Zia et pour l'orthodoxie en général. Les célèbres poètes soufis du Punjab et du Sind avaient écrit des vers sur l'hypocrisie et le double-langage des *mollahs*. De surcroît, les confréries et l'enseignement basé sur l'expérimentation étaient en concurrence directe avec les *madrasas*, hostile à certaines pratiques telles que la musique et la danse. Tout ceci entraîna la création de tout un lobby urbanisé et conservateur même dans les zones rurales, influencé par le discours des *mollahs* et prêt à descendre dans la rue, notamment pour les questions de sectarisme.

L'importance qu'ont acquis les *mollahs* est à attribuer également au discours basé sur la connaissance ordinaire, l'utilisation des sentiments et des passions ainsi que le vide politique laissé par un leadership incapable de gérer les problèmes quotidiens de diverses régions. «En l'absence de représentation politique, les *mollahs* des différentes sectes furent considérés comme les leaders des communautés locales. C'est ainsi qu'ils devinrent un véritable fléau. {...} Les *mollahs* menacèrent alors des feux de l'enfer ceux qui ne suivraient pas leurs ordres lors des élections», explique Qurban Ali, chef du PPP pour les régions du Nord (Khan A.A., 1994 : 52).

Développement des écoles coraniques

L'importance qu'ont acquis les *mollahs* dans le processus d'islamisation au Pakistan se comprend également grâce à l'examen, en parallèle, du développement des écoles coraniques. Ces *madrasas* après s'être développées dans les grands centres urbains, ont pris de plus en plus de poids dans le monde rural. Au moment de la création du pays, on recensait cent trente sept *madrasas* pour l'ensemble du territoire. Aujourd'hui, ce chiffre couvre à peine un district de taille moyenne de la province du Punjab. Cette création de centres dans le monde rural entraîne l'émergence d'un ensemble de cadres, d'adhérents et de martyrs pour les divers mouvements religieux. Au Punjab, sur deux mille cinq cents *madrasas*, environ neuf cents sont situées en zone urbaine ou dans le Nord du Punjab plus urbanisé. Les mille six cents autres se retrouvent dans la ceinture Sud du Punjab, région plus pauvre, illettrée et bastion du *zamindarisme* (grande propriété foncière). Ces *madrasas* reçoivent souvent le soutien des propriétaires terriens. Les nouveaux cadres ne se reconnaissent pas toujours dans les mouvements politiques mais sont émotionnellement très marqués par les discours islamiques dont beaucoup appellent au sectarisme, polarisant d'autant plus la société.

La politique de Zia a particulièrement servi à la création de *madrasas* puisque celles-ci ont en partie été financées par les fonds de la *zakât*. Certaines sont également co-financées par les pouvoirs étrangers (Iran, Libye, États du Golfe) qui perçoivent le Pakistan comme un pôle d'influence important de promotion de leur idéologie. La différence de financement indique aussi l'orientation politique de la *madrasa*. Les *madrasas* financées par les fonds d'État sont dépendantes de celui-ci. Peu d'entre elles prennent des positions extrêmes notamment dans les questions sectaires⁵. Les autres par contre, sont souvent plus riches et plus politiques. L'État pakistanais a décidé, le 22 janvier 1995, d'interdire le financement direct étranger des *madrasas* ayant promulgué des idées sectaires. Si la déclaration du gouvernement contre l'islam «militant» est claire, sa mise en application semble beaucoup plus compliquée. Les *madrasas* «militantes» sont soit financées par les partis religieux ou des fonds privés, nationaux ou internationaux. La source de leur financement est en général camouflée derrière des dons ou

des activités diverses. Ainsi, par exemple, la majorité de ces *madrasas* sont également des maisons d'édition⁶.

Les *madrasas* enseignent diverses matières allant de la propagande au combat⁷. Mais le contenu des *syllabi* est différent selon les *madrasas*. Dans les plus militantes d'entre elles, même les manuels d'apprentissage de l'écriture pour les plus petits donnent le ton : ainsi peut-on lire le *djîm* pour *jihâd*, le *té* pour *toap* (canon), le *kâf* pour *kalashnikof* ou le *khé* pour *khoon* (sang) ... Cependant, le contenu des manuels se limite, généralement, aux visions standardisées de l'histoire de l'islam et de la jurisprudence. L'enseignement militant et sectaire est fait oralement et dépend donc de la personnalité et de l'affiliation politique du professeur. L'enseignement commençant environ vers huit ans, il n'est pas surprenant qu'en sortant du système, les jeunes de chaque secte soient persuadés appartenir au groupe des seuls vrais musulmans. Leur intégration dans la société pakistanaise en est d'autant plus difficile. Pour être aujourd'hui *imâm*, professeur ou *mashaikh*, il est important d'avoir reçu une formation venant d'une *madrasa* reconnue et enregistrée par l'État. Les *madrasas* reçoivent régulièrement des circulaires annonçant les «postes vacants» dans les diverses mosquées. La majorité des étudiants sortant de ces *madrasas* reconnues trouvent du travail. Pour les autres étudiants sortis de *madrasas* non-reconnues, la situation est moins florissante. La majorité d'entre eux ne trouve pas de travail et n'arrive pas à s'inscrire dans la société, il ne leur reste plus qu'à militer et parfois prendre des mesures ou commettre des actes extrêmes pour se faire entendre et pour revendiquer la création d'une société islamique épurée des autres sectes, dans laquelle ils pourront trouver leur place.

ENSEIGNEMENT ISLAMIQUE ET MONDE ASSOCIATIF

Le développement des *madrasas*, la prédominance des mollahs, le vide politique, moral et social créent chez la majorité des Pakistanais des sentiments mitigés d'angoisse, de lassitude, d'incompréhension. Cette angoisse du vide amène à l'utilisation d'un autre concept mis en évidence par Claude Javeau : la panique morale, c'est-à-dire la mise en cause de valeurs fondamentales, le besoin de les réaffirmer sans toujours pouvoir les énoncer (Javeau C., 1997). Pour la population, les responsables politiques ou intellectuels du pays ne répondent plus aux multiples crises auxquelles le pays doit faire face, dans des termes intelligibles ou crédibles. Le grand responsable politique doit dès lors devenir celui qui donne un sens (unique ou au moins cohérent) à l'avenir. Il s'agit ici de *sens social*, dans la conception de Marc Augé, celle d'un sens pensable pour ceux à qui il s'adresse à partir et en fonction de leur propre situation sociale (Augé, 1994 : 50). La morale de responsabilité est perçue comme une réponse à l'opacité des procédures et à l'anonymat des agents et à la démultiplication des institutions. La langue de bois des responsables coupe la communication politique d'une grosse partie des citoyens qui ne comprennent rien et dans le même ordre d'idée, le manque de transparence et de connaissances accentuent la lourdeur des procédures.

«Cette segmentarisation du corps social, progresse avec les éclatements culturels, la multiplication des groupes et des réseaux, le renouveau de l'associationnisme» Balandier, 1985 : 160].

Une des conséquences de cette polarisation religieuse, sociale, économique et politique réside dans l'émergence de nouveaux acteurs politico-religieux. Ceux-ci se présentent comme étant la seule alternative acceptable, les autres ayant toutes échouées. Ils se réclament d'une «troisième force» et représentent pour la population une voie qui n'a pas encore été explorée.

Pour eux, l'islamisation doit être comprise dans son aspect socio-économique. Elle n'a de sens que si on améliore tout d'abord la situation des plus pauvres. Si l'islam est synonyme de «justice sociale», une islamisation réelle commence par une disparition des gouffres socio-économiques entre les classes. La volonté populaire d'un passage graduel et progressif d'une démocratie politique à une démocratie socio-économique engendre pour les leaders des problèmes à résoudre plus diffus et complexes. Ces différents groupes veulent jouer un rôle «d'entrepreneurs moraux» et suivant généralement la doctrine d'un chef bien particulier, ils organisent leurs activités autour des actions sociales et de la bienfaisance. Sorte de «populisme religieux», ce courant base sa mobilisation sur le principe que les loyautés ne s'obtiennent qu'en offrant des avantages concrets et que la population est prête à faire des efforts, à accepter des sacrifices, si on lui tient un discours rédempteur, un discours d'espérance. Deux groupes assez différents sont représentatifs de cette tendance : le *Pasban* et le groupe *Minhaj-ul-Quran*.

4.1. Le Pasban : dissidence de l'islamisme conventionnel

Le *Pasban* fut formé en 1990 en tant que branche semi-indépendante des jeunes du *Jama'at-i-Islami*. Son objectif était la conscientisation de la masse à propos de ses propres droits et la création d'un leadership issu de la classe moyenne ce par l'éducation. La décision de créer cet organe fut prise du bout des lèvres par la *shura* (assemblée) du parti et les postes-clefs furent octroyés à un groupe très sélectif de membres du *Jama'at*. Pour certains, le *Pasban* n'était alors qu'une création de Qadhî Hussain Ahmad, l'*Amîr* du *Jama'at*, sorte de groupuscule privé pour sauvegarder ses intérêts personnels. La volonté du *Pasban* résidait également dans le fait de rendre les choses plus souples pour une jeunesse voulant faire quelque chose pour l'islam mais ne répondant pas aux règles draconiennes pour devenir membre du *Jama'at*⁸. Le *Pasban* devint très vite la composante la plus active du parti, en voyageant dans l'ensemble du pays, proposant son programme à la population sans tenir compte d'une éventuelle affiliation partisane, mais aussi en orchestrant les meetings politiques, en adoptant des méthodes non-conventionnelles (du moins au Pakistan et pour un groupe islamique) pour attirer les foules (concerts, show laser, projection de vidéo sur écran géant, etc.). Le *Pasban* acquit une bonne part de sa notoriété en 1992 en conduisant des manifestations de protestations agressives contre certains cas d'injustice comme d'une part, les abus de pouvoir contre Madame Asiya Ayub par la police de Rawalpindi ou le meurtre d'un gardien, Siddique Malang, à Lahore et le viol de ses filles. Sur le terrain, le groupe se centra sur la création d'un réseau de services sociaux d'entraide tel que des écoles alternatives. Ces thèmes et ses méthodes attirèrent toute une jeunesse qui autrement aurait évité de s'associer au *Jama'at*.

En octobre 1993, la campagne électorale du PIF (*Pakistan Islamic Front*, alliance de partis islamiques conduit par la *Jama'at*) et principalement celle de Qadhî Hussain Ahmad fut entièrement organisée par le *Pasban*. Malgré le tollé que fit cette campagne, le résultat du PIF fut assez moyen, émergeant comme la troisième force politique du pays loin derrière la Ligue musulmane et le PPP. La vieille garde du *Jama'at* rendit le *Pasban* responsable de la médiocrité des résultats jugeant la campagne très vulgaire et les méthodes du mouvement peu orthodoxes.

En mars 1994, Qadhî Hussain Ahmad, forcé par la *shura* de son parti, exigea le démembrement du *Pasban* et demanda à tous les activistes du groupe de se ranger derrière les responsables des sections locales du *Jama'at*. Pratiquement les cent quarante-sept responsables du *Pasban* refusèrent, coupèrent les ponts avec le *Jama'at* et élurent Mohammed Ali Durrani⁹ à leur tête. Cette rébellion fut considérée comme une guerre des nerfs gagnée par le jeune groupe, reprochant au *Jama'at* d'être entièrement dominé par le mollahisme et de ne plus laisser

respirer les «conservateurs aux idées larges», les «jeunes non-aveugles et non-barbus». Pour Durrani, les vrais problèmes ne sont pas d'ordre religieux mais bien d'ordre économique. Le problème à résoudre est donc l'état de l'économie, la corruption et l'exploitation. En réaction, le *Jamaât* créa en décembre 1994, une nouvelle organisation de jeunes appelée cette fois le *Shabab-i-Milli* obéissant à la stricte discipline du parti. La première action de ce groupe fut d'essayer d'interdire la célébration du nouvel an, mais sans succès.

L'idée du nouveau leadership du *Pasban* est de créer un groupe de pression en s'associant à des personnalités connues et jouissant d'une grande popularité auprès des masses et en particulier des jeunes. C'est le cas notamment pour l'ancien Lieutenant-Général Hamid Gul, reconnu pour sa politique afghane et dès lors considéré comme un *mudjahid* ou encore le célèbre joueur de cricket, Imran Khan, par sa création d'un hôpital pour les cancéreux. Leur but est d'amener à une «révolution douce», d'être un mouvement de classe moyenne basée sur la lutte de classe et non sur les différences ethniques ou sectaires comme tant d'autres. La volonté est de permettre à la masse de se prendre elle-même en charge à long terme. L'idée est que certains groupes contrôlent la politique, l'appareil d'État et les institutions importantes du pays telles que les banques. Dénonçant la «mentalité de brahmanes» ou «l'élitisme de classe», le nouveau leadership du *Pasban* pense que par la création d'un groupe de pressions, il sera possible d'associer à nouveau le peuple à l'État. Ce forum mettra en évidence un leadership issu de la classe moyenne, voire de la basse classe. Hamid Gul, par exemple, justifie cette position en argumentant que l'islam ne fait pas de distinctions entre classes mais entre le bien et le mal, or le bien et le mal se retrouvent partout. Imran Khan parle essentiellement du complexe d'infériorité et des ravages de la mentalité des «*Sahib bruns*». «Les portiers des grands hôtels sont habillés comme des Nawabs et les directeurs comme des occidentaux», explique-il (Khan A.A., 1995 : 33).

Le *Pasban* refusa alors de s'associer aux partis politiques existants (rappelant constamment sa mauvaise expérience avec le JI et sa volonté de garder une certaine «virginité» par rapport au leadership politique reconnu) et a acquis une réputation de sincérité et d'honnêteté dans ses objectifs. Il attire de plus en plus de personnes - hommes d'affaires, bureaucrates, militaires - issu de l'intelligentsia de la classe moyenne et surtout les jeunes gens ayant une formation solide, mais étant en difficultés sociales et économiques par leur manque de connexion avec les réseaux détenant le pouvoir, personnes qui aspirent à un changement profond.

Les dernières actions entreprises par le *Pasban* ne relèvent plus vraiment du politique mais davantage du social. C'est le cas des initiatives entreprises dans la création d'écoles non-formelles dans les quartiers les plus pauvres (*non-formal school*)- à l'heure actuelle plus de deux cents écoles ont été ouvertes rien qu'au Punjab. C'est le cas aussi des «ambulances de l'islam» créant un lien entre les institutions de santé qui font peur par leur hermétisme et leur aspect occidental et les plus pauvres, des dispensaires mobiles, des organisations de mariage, des prêts sans intérêts, des projets d'irrigation dans les zones rurales. Le *Pasban* joue essentiellement sur les sentiments de vulnérabilité et de proximité. Le *Pasban* a reçu un excellent accueil tant dans la population que dans la presse.

Aujourd'hui, et ce depuis février 1998, jugeant la situation politique du pays intolérable, le *Pasban* en tant que tel a été dissous et s'est transformé en deux organisations distinctes, d'une part une ONG pour gérer les activités sociales (sous la présidence de Durrani) et d'autre part, une organisation politique dirigée également par Durrani qui a rejoint le parti *Millat* de Farooq Leghari et l'alliance d'opposition au gouvernement actuel.

Minhaj-ul-Quran : prédication, transnationalisme et politique

Un autre exemple révélateur de cette nouvelle tendance dans l'islamisme est celui de Tahir-ul-Qadri et de sa fondation *Minhaj-ul-Quran*. Dr. Qadri est un théologien, un prédicateur et un homme politique de renommée internationale dans le monde musulman. Il propose des lignes de conduites claires dans de nombreux domaines de la vie ou de la science qu'il propage via ses nombreuses publications ou conférences¹⁰. Nombreux sont ceux qui ont rejoint *Minhaj-ul-Quran* pour suivre Tahir-ul-Qadri, perçu au Pakistan comme un des grands réformateurs contemporains de l'islam. Tahir-ul-Qadri définit lui-même sa mission en la qualifiant de réinscription de l'islam dans le monde moderne. Il condamne l'obscurantisme et le conservatisme de nombreux leaders islamiques. En octobre 1980, il crée à Model Town (Lahore) sa fondation dont les objectifs religieux sont la promotion de la conscience et de la connaissance (par l'éducation), le revivalisme des valeurs spirituelles de l'islam, l'amélioration de la moralité des musulmans, l'organisation de la *Da'wa* (propagande) islamique à l'échelle mondiale, la reconnaissance de l'universalité de l'*umma*. Il crée alors diverses branches à sa fondation, notamment de nombreuses institutions d'éducation. Trois nouveaux collèges pour une classe moyenne islamisée s'ouvriront plus tard à Lahore : un collège de commerce, un d'informatique et un de management, dans lesquels deux langues sont obligatoires : l'arabe et l'anglais (et non l'urdu), d'autres sont offertes : le japonais, le français, dès 2000 le néerlandais. *Minhaj-ul-Quran* possède une série d'écoles fondamentales ou secondaires pour garçons et pour filles «afin de créer une force pour un changement social». En 1999, on dénombre cinq mille écoles primaires, mille écoles secondaires et cent collèges et écoles professionnelles. A cela s'ajoute un institut d'études médicales et un conseil d'*uléma*. Mais les activités éducatives ne sont pas les seules activités de la fondation. Elle offre également des aides médicales : dispensaires gratuits dans les quartiers défavorisés, dispensaires mobiles pour les zones isolées ou les régions rurales, service d'ambulance, des projets contre les narcotiques, des hôpitaux et banques de sang. Ces activités touchent annuellement un peu plus d'un million et demi de Pakistanais.

La grande particularité de *Minhaj-ul-Quran* est sa dimension transnationale. La fondation est présente dans environ soixante-dix pays¹¹. A l'étranger, les activités se divisent en trois secteurs : la récolte de fonds, la propagande et les actions sociales. Les fonds de l'association viennent essentiellement des donations des membres notamment pour le *zakât* (dîme obligatoire) et en fin de Ramadan. La majorité des fonds de la fondation viennent de l'étranger même si le docteur Qadri se défend fermement d'accepter la moindre roupie de gouvernements ou d'autres associations religieuses. La propagande s'organise autour de la traduction et la vente des œuvres du docteur Qadri, les conférences que celui-ci vient donner dans les différents pays le plus régulièrement possible et autour des centres de *da'wa* ou les mosquées ouvertes dans les différents pays. Enfin, les activités sociales et humanitaires se centrent essentiellement dans les pays musulmans en crise : la Bosnie, le Cachemire, l'Afghanistan, la Palestine, la Tchétchénie, l'Éthiopie, l'Irak et le Bangladesh. Des programmes d'aide aux réfugiés et populations déplacées ont été mis en place, y compris l'aide légale pour des demandeurs d'asile. Des programmes de réhabilitation après des inondations existent également. De nombreuses bourses d'études sont offertes à des musulmans vivant à l'étranger et voulant étudier dans une des institutions de *Minhaj-ul-Quran*.

En février 1998, Tahir-ul-Qadri, après une tentative politique ratée début des années 1990 réintègre également la vie politique. Il deviendra même pour un temps, le leader de l'alliance d'opposition au gouvernement actuel.

CONCLUSION

Cette réflexion sur l'apport du processus d'islamisation au sein de la société pakistanaise de la fin des années 1980 met en évidence la complexité de la situation. La désintégration lente mais réelle de l'État pakistanais (tant de l'État-Nation que des institutions de l'appareil d'État) ainsi que le fait d'avoir récupéré la rhétorique islamique la rendant incontournable même pour les partis dits laïcisants, a entraîné que celle-ci fut également gelée, en créant une voie officielle et balisée pour s'exprimer. L'opposition islamique à un régime se réclamant de l'islam n'a plus d'autres choix que d'être hors-système, entraînant les dérives marginales ou extrémistes que l'on connaît. D'une part, l'appel aux notions de pureté (de caste, de secte, de sang ...) accentue la polarisation sociale, la violence devenant une des rares méthodes d'action encore disponibles. D'autre part, la volonté de création d'une autre base socio-politique issue de la petite classe moyenne entraîne la création d'une série d'œuvres sociales islamiques basées sur l'ouverture et l'émancipation des masses voulant ainsi rompre avec le leadership d'attitude féodale.

Les partis islamiques conventionnels (JI, JUI, JUP) ont tous été associés à un moment de leur histoire au pouvoir et ainsi ont perdu leur légitimité d'entrepreneurs moraux auprès de la population. Ils sont perçus uniquement tel une variante contestée du leadership type du courant majeur de la politique. Le JI essaie maintenant de créer des actions sociales (syndicats islamiques) qui connaissent un certain succès mais sans pour autant redorer le blason du parti.

La réintégration de ces mouvements politico-religieux peut s'expliquer par la hantise qu'ont ces mouvements de la notion d'État moderne, emblème de puissance, agent d'unité, alors qu'en même temps ils récusent la légitimité de son leadership et dévalorisent ses modes de fonctionnement (Heuzé & Sélim, 1998). Cet affrontement à un État minorisé mais convoité conduit inexorablement aux thèmes de la nécessité d'une transformation radicale de la société, à la restauration de la justice sociale. Le succès que rencontrent les nouveaux mouvements politico-religieux est lié à l'assimilation et la conjugaison du savoir religieux et du savoir moderne ainsi qu'aux pratiques de bénévolat, d'éducation et de secours.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

- APTER, D.E., 1988, *Pour l'État contre l'État*, Paris, Economica.
- AUGÉ, M., 1994a, *Le sens des Autres, Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.
- AUGÉ, M., 1994, *Pour une anthropologie des Mondes Contemporains*, Paris, Aubier.
- AZIZ, K.K., 1993, *The Murder of History. A Critique of History Textbooks used in Pakistan*, Lahore, Vanguard Books.
- BADIE, B., 1986, *Culture et Politique*, Paris, Economica.
- BADIE, B., 1992, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, éd. Fayard.
- BALANDIER, G., 1985, *Anthropo-logiques*, Paris, librairie Plon.
- BALANDIER, G., 1985, *Le détour. Pouvoir et Modernité*, Paris, éd. Fayard.

- BAXTER, C.(ed.), 1988, *Zia's Pakistan : Politics and Stability in the Frontline State*, Lahore, Vanguard Books.
- BURKI, Sh.J., 1980, *Pakistan under Bhutto, 1971-1977*, London, Macmillan Press.
- Coran, 1967, traduction française de Masson Denise, Paris, Folio n° 1233 & 1234, éd. Gallimard.
- GABORIEAU, M., (éd.), 1986, *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- HEUZÉ, G. & SÉLIM, M., 1998, *Politique et Religion dans l'Asie du Sud contemporaine*, Paris, Karthala.
- HUSSAIN, A. & HUSSAIN, M., 1993, *Pakistan: Problems of Governance*, New Delhi, Konark Publishers.
- HUSSAIN, M., 1990, *Pakistan's Politics, The Zia Years*, Lahore, Progressive Publishers.
- IQBAL, A., 1986, *Islamization in Pakistan*, Lahore, Vanguard Books.
- JAVEAU, Cl., 1997, *Les tunnels de Jumet*, Bruxelles, Les Eperonniers.
- LIPOVETSKY, G., 1983, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, éd. Gallimard.
- MAFFESOLI, M., 1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, éd. Méridiens Klincksieck.
- MAFFESOLI, M., 1992, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, éd. Grasset.
- MONGIN, O., 1991, *La peur du vide. Essai sur les passions démocratiques*, Paris, éd. du Seuil.
- ROY, O., 1992, *L'échec de l'islam politique*, Paris, éd. du Seuil.
- SYED, A.H., 1984, *Pakistan, Islam, Politics and National Solidarity*, Lahore, Vanguard Books.
- TOURAINE, A., 1994, *Qu'est-ce que la Démocratie?*, Paris, éd. Fayard.

Articles

- ABBAS, Z., 1994, «Urban Guerillas». *Herald*, Karachi, édition de novembre.
- ASLAM, T., 1992, «Resurgent islam : can it conquer Pakistan?». *Herald*, Karachi, édition de septembre.
- AZIZ, A. (ed.), 1971, «Religion and Society in Pakistan». *Contributions to Asian Studies*, Leyde, ed. J. Brill.
- FAROOQUI, A., 1992, «The New Guard». *Herald*, Karachi, édition de septembre.
- HUSSAIN, M., 1992, «Among the Believers». *Herald*, Karachi, édition de septembre.
- HUSSAIN, N., 1994, «Malakand : Fundamentalist Rampage?». *Politics and Business*, Karachi, édition de novembre.

- KHAN, A.A., 1995, «Striking at the Roots». *Herald*, Karachi, édition de février.
- KHAN, Z., 1994, «The Writing on the Wall». *Herald*, Karachi, édition de novembre.
- KHAN, Z., 1995, «Fundamental Changes». *Herald*, Karachi, édition de février.
- PIQUARD, B., 1995, «A propos de l'Islamisation au Pakistan». Afemam, *Sociétés et Cultures musulmanes d'hier et d'aujourd'hui*, n°10, Paris, pp. 390-393.
- PIQUARD, B., 1997, «Pakistan : between cultural Factionalism and political Pragmatism». Schmiegelow, M. *Democracy in Asia*, Campus Verlag, Frankfurt, St Martin's Press, New York, pp. 365-398.
- PIQUARD, B., 1998, «Efficacité symbolique et effets pervers de la politique d'islamisation au Pakistan». HEUZÉ, G. & SÉLIM, M. *Politique et Religion dans l'Asie du Sud contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 223-250.
- ROY, O., 1990, «De l'islam Révolutionnaire au Néo-Fondamentalisme». *Esprit*, Paris, Juillet-Août.
- SHERANI, S.R., 1991, «Ulema and Pir in the Politics of Pakistan». Hastings, D. & Werbner, P. (éds.), *Economy and Culture in Pakistan. Migrants and Cities in Muslim Society*, London, Macmillan.
- USMANI, M.T., 1990, «Islamization of Laws in Pakistan». S. Azzam (ed.) *Muhammad Zia-Ul-Haq, Shaheed-Ul-Islam*, London, Indus Thames Publishers Ltd.
- ZEHRA, N., 1994, «The Sectarian Factor». *Herald*, Karachi, édition d'août.

NOTES

- ¹ *The Prevention of Gambling Act* de 1977 et *The Prohibition Act* de 1977.
- ² Chefs de confréries mystiques soufies, jouissant d'une influence considérable tant spirituelle que temporelle dans le monde rural.
- ³ Le juge Tarar fut juge à la Haute Cour de Lahore et se rendit célèbre par des jugements très conservateurs dans des cas de viols (où suivant la loi de la *zina*, les femmes violées ne pouvant prouver le caractère involontaire de l'acte, furent condamnées à la lapidation pour adultère) ou de blasphème (où de jeunes chrétiens totalement analphabètes furent condamnés à mort pour avoir écrit soi-disant des propos calomnieux contre le Prophète).
- ⁴ Trois partis politiques sont considérés être en général des partis islamiques conventionnels. Le *Jamaât-i-Islâmî* (JI), créé en 1941 par Maulana Mawdûdî est probablement le mieux organisé des trois. Il s'illustra en 1953, dans les manifestations contre les Ahmadis. En 1963, le parti fut interdit par Ayub Khan, mais la sentence fut levée peu après. Le *Jamaât-i-Ulemâ-i-Islâm* est basé idéologiquement sur l'école de Deoband et est l'expression politique du *Jamaât-i-Ulemâ-i-Hind* dirigé par Maulana Hussain Ahmad Madni avant la partition. Il est dirigé aujourd'hui par Maulana Mufti Mahmood et est basé essentiellement au NWFP et parmi les Pashtouns du Balouchistan. Dans les années quatre-vingt, le JUI s'étendit dans le Sud du Punjab grâce aux *madrasas*. Le *Jamaât-i-Ulemâ-i-Pakistan* (JUP) devint proéminent lors des élections de 1970, grâce à une base électorale située essentiellement dans les centres urbains du Sind et les zones rurales du Punjab. L'origine du parti est Bareilvi. Les trois partis ont été associés au pouvoir à des moments déterminés.
- ⁵ Il semblerait que sur 2 500 *madrasas* du Punjab, les fonds de la *zakât* en financent environ 850. Sur les 225 000 étudiants inscrits dans des *madrasas*, pas plus de vingt pour cent appartiennent à ces institutions (Khan A. A., 1995 : 63)/

- ⁶ *Zia-ul-Quran* à Gujranwala publie cinq cents titres par an. Chaque grande *madrassa* renseigne environ un millier de donateurs réguliers. Il est bien entendu difficile pour le gouvernement ou pour tout enquêteur indépendant de vérifier ces comptabilités.
- ⁷ Le curriculum «classique» consiste en l'étude du Coran, du *Fiqh* et de l'*ih̥tisāl* (censure).
- ⁸ Pour les autres membres du parti, opposés au *Pasban*, celui-ci augmente la vulnérabilité face à toutes formes de corruption tant morale que financière.
- ⁹ Ingénieur de formation, Durrani est originaire d'une famille afghane qui immigra d'abord dans le Sind puis dans le Punjab. Il fut président du JI du NWFP. Il devint également un «observateur» de la guerre afghane et établit des contacts avec les *mudjahidines* et les leaders de la résistance.
- ¹⁰ Il est l'auteur à ce jour de plus de deux cents publications traduites dans plusieurs langues et de plus de quatre mille conférences toutes disponibles sur support audiovisuel. Les thèmes de ces ouvrages ou conférences vont de l'exégèse coranique, les commentaires coraniques, à l'embryologie, l'écologie, l'éducation, etc. Il s'est notamment illustré par quelques thèses en droit islamique remettant en question la politique d'islamisation du Pakistan et des idées de base sur le système bancaire islamique sans intérêt.
- ¹¹ Trois branches existent en Belgique à Bruxelles, Anvers et Verviers.