



IESR



## COLLOQUE

# LES « PRINTEMPS ARABES » ET LE RELIGIEUX

## RÉSUMÉ DES DÉBATS

VENDREDI 10 FEVRIER 2012

COLLEGE DES BERNARDINS

## INTERVENANTS

AKGÖNÜL Samim, *maître de conférences à l'université Marc Bloch,*

BEHAR David, *responsable adjoint de la direction de la prospective du ministère des affaires étrangères,*

BEN ACHOUR Yadh, *président de la Haute instance tunisienne de la réalisation des objectifs de la révolution, de la réforme politique et de la transition démocratique,*

CHARFI Abdelmajid, *professeur émérite à l'université de Tunis,*

FILALI-ANSARY Abdou, *professeur de philosophie, ancien directeur de la Fondation de l'Aga Khan,*

FLEYFEL Antoine, *Maître de conférences (enseignant-chercheur) en théologie et philosophie à l'Université Catholique de Lille,*

GEISSER Vincent, *chercheur à l'Institut français du Proche-Orient de Beyrouth (CNRS), président du Centre de formation et d'étude sur les migrations internationales,*

GROC Gérard, *chercheur associé à l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, CNRS,*

HUNTZINGER Jacques, *ancien ambassadeur de France, Collège des Bernardins,*

JANJAR Mohammed-Sghir, *directeur-adjoint de la Fondation du Roi Abdul-Aziz pour les Études islamiques et les sciences humaines,*

LAKHDAR Latifa, *maître de conférences à la Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis,*

LIOGIER Raphaël, *professeur à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence,*

LUIZARD, Pierre-Jean, *directeur de recherche au Groupe « sociétés, religions, laïcités », CNRS,*

MOYA Marjorie, *doctorante, université Paris VII-Diderot,*

ROBERT Fabienne, *doctorante, Sciences-po Aix-en-Provence, Collège des Bernardins,*

SALAMATIAN Ahmad, *politologue,*

SCHMID Dorothee, *responsable du « programme Turquie contemporaine » à l'Institut français des relations internationales,*

TAMZALI Wassyla, *ancienne directrice des droits des femmes à l'Unesco, écrivain, essayiste algérienne,*

OUNISSI Saïda, *vice-présidente du Forum of European Muslim Youth and Student Organizations,*

VANNETZEL Marie, *docteur, sciences-po Paris,*

WILLAIME Jean-Paul, *directeur d'études à l'École pratique des hautes études,*

ZUBER Valentine, *maître de conférences à l'École pratique des hautes études.*

Organisée par l'équipe du séminaire « dialogue méditerranéen sur la modernité et le religieux » du département « société, liberté, paix » du pôle de recherche du Collège des Bernardins, cette journée de réflexion sur les Printemps arabes et le religieux est venue conclure les travaux du séminaire « dialogue méditerranéen sur la modernité et le religieux » lancés en octobre 2010 au Collège des Bernardins sur l'islam, la laïcité, et le dialogue culturel en Méditerranée. Conçu bien avant les Printemps arabes, ce séminaire les a analysés pendant leur déroulement même, en s'efforçant de leur appliquer des grilles de lectures rénovées.

Le séminaire<sup>1</sup> partait de l'hypothèse selon laquelle le rapport entre le religieux, le politique et le social n'évolue pas de façon linéaire et selon un modèle unique, notamment parce que le religieux n'est pas indépendant de la société dans laquelle il évolue. Sous les poussées conjuguées de la modernisation sociale interne et de la mondialisation, ces mondes musulmans se sont ouverts à une certaine sécularisation. Peut être moins visible que le phénomène de l'islamisme politique ou social, mais tout aussi présente que celui-ci, parfois rejetée intellectuellement et non pensée, différente de celle qu'a connue l'Europe, non univoque, parfois conjuguée avec un retour du religieux, cette sécularisation du monde musulman méditerranéen est néanmoins tangible. Partant de cette hypothèse, l'équipe de recherche a cherché à interroger la dynamique de la sécularisation dans son universalité mais également dans sa diversité, à travers un dialogue entre experts du religieux des deux rives de la Méditerranée. Ce dialogue visait d'une part l'appréhension de la sécularisation dans les divers espaces du monde musulman méditerranéen et d'autre part l'identification et l'analyse de la mise en place de nouvelles formes de laïcité adaptées à la pluralité des terrains historiques, culturels et religieux dans les pays du sud de la Méditerranée.

Le colloque a présenté les conclusions de ce travail. Cependant, il s'est tenu alors que les « Printemps arabes » avaient déjà éclaté depuis un an. Il s'agissait alors, dans la droite ligne de l'activité du séminaire, de montrer à quel point ces Printemps arabes mettaient sur le devant de la scène la réalité d'une modernisation culturelle et sociale des sociétés arabes. Exprimée par les manifestants de la place Tahrir, cette modernisation culturelle et sociale, était préalablement présente notamment dans les groupes sociaux sécularisés issus des milieux urbains, éduqués et jeunes. Ces groupes étaient porteurs de revendications démocratiques de nature laïque, distinctes des revendications portées par les mouvements islamistes (même si un certain nombre de jeunes des mouvements islamistes se sont joints spontanément aux manifestants initiaux).

Les débats du colloque ont tourné autour d'une question centrale : comment mieux comprendre le rôle du religieux dans les bouleversements politiques et sociaux en cours dans le monde arabe ? Loin des images d'Épinal d'une rive sud de la méditerranée victime d'un archaïsme qui lui serait consubstantiel, le déroulement des événements montre que religion, laïcité et modernité s'y imbriquent de façon complexe.

Le colloque s'est structuré sous la forme de six tables rondes respectivement intitulées : pourquoi un dialogue sur le religieux en méditerranée ? Quelles sécularisations et laïcités en méditerranée ? Qu'en est-il de la relation entre les femmes et le religieux dans les Printemps arabes ? Quelle est la place et le rôle du religieux dans les révolutions arabes ? La Turquie est-elle un nouveau modèle pour les « Printemps arabes » ? Quelles conclusions provisoires établir sur la relation entre les « Printemps arabes », le religieux et la modernité ?

---

<sup>1</sup> Travaux publiés dans Jacques HUNTZINGER, Marjorie MOYA, Valentine ZUBER, (dir), *Laïcités et sociétés en Méditerranée*, Paris, Lethielleux ed., 2012, 232p.

Jacques Huntzinger, animateur du séminaire, a introduit le colloque en soulignant la contradiction fondamentale à l'œuvre dans l'espace méditerranéen. Constitué du « couple » de deux rives tout à la fois proches par la géographie et éloignées par l'histoire - une histoire emplie de conflits, de conquêtes, d'exclusions, d'oppositions culturelles et religieuses - l'espace méditerranéen a été au long des siècles un carrefour et un fossé, cristallisant une relation entre un « soi » et un « autre » qui se connaissent, se fréquentent, mais sont antagonistes. Berceau des trois monothéismes, la Méditerranée est « emplie » de religieux, un religieux à la fois « lumière » et « meurtrier », nourrissant croisades, intolérances, violences, discriminations. Entre le christianisme de l'Europe et l'islam de la rive sud, cela a été plutôt la croisade que le dialogue. La controverse qui a mis aux prises en 1862 Ernest Renan dans son « dialogue » avec al Afghani est toujours de rigueur. Affirmant que, « [...] si l'orient est à l'origine, l'occident est le devenir » Ernest Renan conseille fortement de s'éloigner de l'islam, « [...] religion conservatrice et étouffante », ajoutant que si l'Europe s'est modernisée, c'est en prenant ses distances face au religieux.

Aujourd'hui, un siècle et demi plus tard, le schéma quelque peu simpliste d'une rive européenne modernisée et laïque, d'une sécularisation européenne, érigée en modèle universel et d'une rive arabe religieuse et archaïque perdure et c'est en partie le même « dialogue de sourds » qui se joue entre les deux rives de la Méditerranée.

Pourtant, le monde de l'islam méditerranéen est tout le contraire d'un bloc et il se sécularise ça et là, de façon impressionniste.

Le monde de l'islam, peut-il « sortir de la religion » au sens de Marcel Gauchet, c'est-à-dire établir une dissociation entre la croyance et la structuration religieuse ? Les révolutions arabes mettent en avant la présence de « deux pôles », un pôle conservateur et religieux et un pôle moderne et séculier, lesquels entretiennent des liens de compétition, mais pas exclusivement. L'une des questions soulevée par les révolutions arabes est celle de la réforme religieuse de l'islam dans le monde arabo-musulman, avortée au temps d'Averroès, bloquée au XIX<sup>e</sup> siècle du fait de la colonisation et du primat du nationalisme arabe, puis au XX<sup>e</sup> siècle, par l'absence d'espace de liberté et de culture sous les régimes des dictatures arabes, mais également par l'instrumentalisation du religieux tant par les mouvements islamistes que par les régimes en place.

L'émergence d'un « temps » démocratique et d'un espace public sont susceptibles d'ouvrir la voie à une réforme religieuse dans le monde arabo-musulman ; en d'autres termes, la réforme politique, voire l'accès au pouvoir des mouvements religieux peut ouvrir la voie à la réforme religieuse.

La perception d'une crise de la démocratie occidentale - où la nécessité d'une réflexion sur la place et le rôle du religieux dans nos sociétés sécularisées (mais en quête de sens) se manifeste chaque jour davantage - et cette nouvelle conjoncture, légitiment la tenue d'un dialogue réactualisé sur le religieux entre les deux rives de la Méditerranée et ce, dans une double perspective : celle de la sortie du religieux islamique de l'hétéronomie et d'un passage à un islam lumière ouvert et celle d'un débat renouvelé en Europe sur la relation entre le religieux et le politique, le religieux et la démocratie.

Trop de religieux dans le monde de l'islam, mais trop peu de religieux dans le monde hyper sécularisé de l'Europe ? La question est là, même si elle ne se pose pas exactement en ces termes. Le religieux, fossé infranchissable entre les deux rives, ou élément d'une diversité des

processus de modernisation ? Les différences ne doivent pas se transformer en frontières, ou en fossés, d'autant plus que religiosité et sécularité vont de pair, actuellement, en terre d'islam.

---

## II/ QUELLES SECULARISATIONS ET LAÏCITES EN MEDITERRANEE ?

Dans sa présentation des actes du séminaire « Sociétés et laïcités en Méditerranée<sup>2</sup> » et dans l'introduction de la table ronde sur les sécularisations et les laïcités en Méditerranée, Valentine Zuber, co-animatrice du séminaire, a insisté sur l'absence de discordance entre la religion musulmane et la modernité. Si la religion est en terre d'islam une référence normative forte, il n'en demeure pas moins que cette réalité cohabite de plus en plus avec des processus de sécularisation, qui touchent le statut de la femme, le droit et la politique. Il y a rémanence du religieux, mais il y a également des évolutions, diversifiées selon les contextes et les sociétés, qui vont dans le sens d'une sécularisation. Le développement parallèle d'un féminisme laïque et d'un féminisme islamique, l'évolution considérable de la place et du comportement de la femme en Iran, sont des éléments témoins. L'irruption des « Printemps arabes » est allée dans le sens de ces hypothèses et de ces analyses. Les concepts de sécularisation et de laïcité - la sécularisation s'appliquant au champ socio culturel et la laïcité au politique - sont des outils intellectuels qu'il faut faire travailler en tenant compte du pluralisme des champs sociaux et culturels existants. Ils peuvent être des instruments d'analyse à l'égard des sociétés musulmanes.

Jean-Paul Willaime, dans son analyse du religieux en Europe, a d'abord fait état de la pluralité des dispositifs de relation religion/état/société. Cette pluralité fait écho à la diversité historique singulière de l'Europe. Ces systèmes de relation religion/état/société ont marqué les identités nationales européennes. Insistant sur l'expérience de la violence au nom du religieux en Europe, il a fait référence aux guerres de religion entre catholiques et protestants et aux expériences d'athéisme d'Etat, de religions séculières et des idéologies totalisantes.

Dans cette longue histoire de conflit au nom du religieux, l'Europe a inventé des processus de pacification des relations entre le politique et le religieux, fondés sur la reconnaissance de la liberté religieuse. Marqués par la pacification des relations entre le politique et le religieux résultant de l'évolution concomitante des consciences religieuses et des consciences politiques, les pouvoirs politiques européens ont appris à renoncer au pouvoir spirituel, tout comme les pouvoirs religieux ont appris à renoncer au pouvoir temporel. Cependant, cette pacification s'accompagne de tensions liées aux prétentions du politique à gérer la société et aux prétentions du religieux à ordonner le politique. Il y a à la fois normalité des tensions, positivité du conflit – notamment en raison de son caractère constructif - et normalité de la résolution des tensions.

---

<sup>2</sup> Ibid.

Jean-Paul Willaime a évoqué la laïcité, ou plutôt les laïcités européennes. « Il y a le mot, et il y a les choses », c'est-à-dire les interprétations, les instrumentalisation, notamment politiques. Le mot s'est stéréotypé du fait des imaginaires. Ces imaginaires sont fondamentaux dans l'analyse de la laïcité. Souvent assimilée au modèle français, cette dernière ne désigne pourtant que le principe général d'autonomie du politique et du religieux, accompagné du principe de neutralité. Pourtant, la laïcité a pris pour certains le sens d'une philosophie libre penseuse et agnostique promouvant la conception d'un monde étranger aux religions. C'est toute la différence entre le « *secular state* » et le « *secularist state* », l'état laïque, neutre, donc ouvert aux religions, et l'état laïciste, voire athéiste. Le modèle dominant en Europe est celui « de la laïcité de reconnaissance [reconnaissance du religieux à travers des cadres juridiques spécifiques, en tant que fait social spécifique, qui s'exprime dans le système français à travers les associations culturelles] et de dialogue » : la laïcité est le fait de l'Etat, pas celui de la société. Elle combine la nécessaire neutralité des institutions et des agents publics et l'apport du religieux dans la vie sociale. Les dispositifs d'établissement de la laïcité sont divers, allant d'une laïcité séparation, à la française, à la laïcité coopération.

Enfin, Jean-Paul Willaime s'est interrogé sur l'euro méditerranéen et le religieux. Quelle place pour le religieux dans des sociétés démocratiques marquées par des traditions culturelles et religieuses différentes ? La question se pose à la fois dans les sociétés chrétiennes européennes et dans les sociétés musulmanes du sud de la Méditerranée. Il ne s'agit pas de ramener le fait religieux à la conviction individuelle ; par ailleurs, la sécularisation extrême du christianisme habitué à la nature privative du religieux ne peut pas s'appliquer en terre d'islam, où peuvent néanmoins s'établir de nouvelles formes de laïcité de reconnaissance. Autrement dit, la laïcité est un outil permettant le dialogue sur la place du religieux dans les diverses sociétés méditerranéennes pour autant que l'on s'entende sur l'acception classique de la laïcité, laïcité de reconnaissance et de dialogue.

Mohamed-Driss Janjar, dans son intervention, a commencé par relever le contraste des attitudes européennes à l'égard des « Printemps arabes » allant de l'euphorie excessive des premiers moments, à la défiance apparue dès les premiers résultats électoraux en Tunisie et en Egypte. Ce changement brutal de discours, exprimé par les deux formules successives des « Printemps arabes » et des « Hivers islamistes », doit être relevé et montre à quel point il est nécessaire et urgent de faire preuve de discernement face aux changements historiques du monde arabe, changements qui ne pourront être analysés de façon pertinente que sur le long terme. Il juge que nous sommes actuellement dans une histoire des tâtonnements et des « longues adaptations ».

L'étude de la sécularisation dans le monde arabe doit se faire à la lumière de plusieurs grilles de lecture.

La première est celle de la sociologie de Max Weber relative à la différenciation progressive des deux sphères que sont la sphère des activités humaines et la sphère des normes et des institutions religieuses, différenciation reprise sous l'expression processus de sécularisation par la sociologie des religions. A l'image de l'évolution qu'a connu le religieux au Maroc, des années 1910 (où il rythmait toutes les dimensions de la vie) à aujourd'hui (où il est davantage cantonné à des espaces déterminés), le monde de l'islam a connu une sécularisation spécifique, vécue, mais non pensée, non assumée et rejetée intellectuellement.

La deuxième grille de lecture est celle de la sociologie des religions française, relative aux pratiques et aux comportements religieux. La religiosité musulmane a profondément évolué, mêlant aujourd'hui la religiosité populaire diffuse, la religiosité

maraboutique à une religiosité individualisée, éloignée des institutions elles-mêmes confrontées à un « marché du religieux éclaté, individualisé, médiatisé ». Les institutions religieuses de nature collective ont perdu leur rôle d'agents principaux de socialisation au profit d'une lecture et d'une pratique individuelle de l'islam. C'est là le signe premier de la modernité, qui bouscule les cadres socio culturels et la distribution établie du pouvoir.

La troisième grille de lecture est celle de la laïcité qui repose sur le principe selon lequel la religion est une option parmi d'autres. Cette grille de lecture demeure taboue dans le monde arabe où l'existence diffuse de la laïcité, n'est pas assumée. Cette notion de laïcité n'est d'ailleurs ni affirmée, ni reconnue. Le modèle turc d'une laïcité avant toute sécularisation préalable est totalement étranger au monde arabe, qui à l'inverse, développe une sécularisation sans laïcité.

La sécularisation des sociétés arabes est un processus constant, profond, durable qui génère des tensions sociales qui tendent à voiler la réalité diffuse de la sécularisation ; mais c'est sur ce terreau d'une sécularisation en marche qu'arrive aujourd'hui l'islamisme politique, lequel devra s'adapter à cette donne irréversible.

Abdou Filali Ansary a pour sa part mis l'accent sur la profonde évolution du « lexique politique » des sociétés du sud de la Méditerranée. L'image d'un langage politique de l'islam, rigide, figé, irréductible aux changements, n'est pas, selon lui, adapté à la réalité. A travers les révolutions à l'œuvre dans les sociétés arabes, le monde prend conscience des profondes évolutions du lexique politique du sud et de sa capacité à produire des concepts modernes. La situation actuelle est caractérisée par la cohabitation de termes traditionnels tels que la charia, le djihad, l'ijtihad et de concepts modernes tels que celui de démocratie, de droits de l'homme, d'Etat de droit, concepts devenus « la religion implicite de l'humanité » auxquels tout le monde, désormais, y compris les islamistes, se réfèrent.

A cet égard, bien plus qu'une opposition entre sécularistes et islamistes, il y a aujourd'hui un processus conflictuel productif en marche entre les islamistes modérés, acceptant les principes universalistes, et les salafistes, partisans des « valeurs locales ». Le défi à venir portera sur le sens à donner au concept de la charia, qui peut être conçu soit comme un principe éthique, soit comme une prescription juridique. L'éducation et la modernisation de l'éducation dans les systèmes arabes sera décisive dans ce défi.

Ahmad Salamatian a fait référence à « l'insularité iranienne » pour analyser une autonomie respective du religieux et du politique en Iran. Depuis l'apparition de la révolution khomeyniste de 1979, la réalité de l'évolution iranienne a été celle de l'apparition de nouvelles forces qui ont œuvré en faveur de l'autonomie du religieux et du politique, ainsi qu'en faveur d'une très forte sécularisation liée à la modernisation sociale et culturelle. L'illustration la plus frappante est la révolution féminine qui a marqué l'Iran à cette époque. La réalité démographique a affecté le dogme religieux et la mobilité socio géographique a brisé les carcans religieux. Sur le plan politique, le régime actuel, devenu un régime autoritaire monopolisé par des appareils sécuritaires, n'a plus rien d'un pouvoir religieux. Les mollahs sont cantonnés aux prérogatives religieuses. Le régime a évolué, passant d'un « régime des turbans » à un « régime des képis ». Les événements de Téhéran en 2009 ont été une sorte de « Printemps » avant la lettre, sans aucune commune mesure avec la révolution de 1979. Un parti islamiste en Iran n'aurait aujourd'hui, selon Ahmad Salamatian, pas plus de 15% des suffrages. En une trentaine d'années, la société iranienne est passée de l'enchantement au désenchantement, signe de sa profonde modernisation interne.

---

### III/ LES FEMMES ET LE RELIGIEUX DANS LES PRINTEMPS ARABES

Cette table ronde a été animée par des prises de position contradictoires quant au rôle des femmes dans les révolutions et plus globalement dans le contexte de sociétés arabes marquées par la religion et la présence d'acteurs islamistes.

En introduction, Marjorie Moya a rappelé quel rôle avaient joué les femmes dans les manifestations et les révoltes qui ont marqué les premières phases des Printemps arabes, tant en Tunisie, en Egypte qu'au Yémen. Cette présence des femmes aux premières loges dans les rues et sur les lieux de la révolution exprimait avec force le renversement des stéréotypes tels que celui de la femme arabe cloîtrée dans ses murs et absente de l'espace politique. Aujourd'hui, après les élections, un sentiment de déception est apparu et incite à questionner la pérennité du souffle libérateur face au poids de la pression sociale, des coutumes et du religieux traditionnel. Les femmes peuvent-elle se mobiliser et mobiliser le religieux, pour trouver une place dans les nouveaux espaces sociaux et politiques qui se créent ? C'est l'interrogation que l'on doit formuler, notamment à l'égard du féminisme islamique. Ce sera un test essentiel pour évaluer l'avancée effective de la modernisation et de la sécularisation.

Wassila Tamzali a fait valoir que si le débat réside entre islamisme modéré et salafisme, l'avenir des femmes est dans l'impasse. Selon elle, il y a contradiction dans les termes lorsque l'on parle « d'islam modéré » ; il n'y a pas de possibilité d'une vision religieuse de la société compatible avec une égalité homme/femme. Tous les partis islamistes sont essentialistes sur ce point. L'*eros* musulman s'est construit sur l'oppression de la femme. L'islam et la société de consommation cohabitent voire « s'embrassent », dans la mesure où l'islam est apparu comme un levier fabuleux de contrôle social, tant pour les pouvoirs établis que pour la majorité des hommes. Le développement du marché s'accorde très bien avec la pression religieuse pour concilier développement économique et conservatisme social. Wassila Tamzali a conclu par une note d'espoir en affirmant que les révolutions arabes ont mis, pour la première fois de l'histoire du monde arabe, l'individu au centre des événements. Dans ce nouveau contexte social et politique, la femme arabe doit se battre pour sa propre liberté dans les domaines social, familial et juridique. Grâce aux révolutions arabes, le débat intellectuel pluraliste, si longtemps interdit, refait surface, mais ne pourra se reconstruire qu'avec le temps.

Latifa Lakhdar a commencé par évoquer l'ambiguïté d'un état tunisien qui a été à la fois libérateur, avec le code du statut personnel de 1956, et paternaliste envers la femme. Le féminisme arabe, très ancien, n'était, dans sa version originale, ni séculier ni islamique; mais il fut réprimé par les régimes en place. Aujourd'hui, l'offensive islamiste a d'autant plus de succès qu'elle coïncide et répond, de façon implicite, à la crise de la masculinité. Jouant sur le souhait de traditionalisation, très présent dans la société, notamment chez les hommes, victimes à la fois du chômage, de la pauvreté, et de la contestation féminine, l'islamisme propose de remettre de l'ordre, de la hiérarchie entre les sexes, notamment à travers le renforcement de la dualité homme/femme. L'islam modéré est possible, mais il n'existe pas encore et la question de ses acteurs demeure suspendue : s'agira-t-il des politiques, des ulémas, des intellectuels ? Le féminisme est une idéologie de rupture avec toutes les formes d'oppression. Un tel processus est-il possible en islam ? Enfin, Latifa Lakhdar a conclu son intervention en soulignant que l'islam souffre d'un excès d'interprétation littéraliste et normative au détriment du spiritualisme : être un bon musulman signifie pour beaucoup se soumettre à la charia et non à la grâce, attitudes qui engendrent deux dynamiques fortement

différentes.

Saida Ounissi, interprétant le féminisme islamique en tant que moyen d'émancipation et le voile comme un signe identitaire (et non comme un élément de soumission ou de passivité) a défendu, à l'inverse des deux autres intervenantes, la thèse de la compatibilité de l'islam et de l'émancipation féminine. Le débat sur le voile vient éclipser les problèmes plus importants que sont la parité salariale ou l'héritage.

Le féminisme islamique, issu de la société, est un processus endogène, ancien, et désormais très présent dans toutes les couches de la société, alors que le féminisme laïque, relevant de l'initiative étatique, est urbain, limité aux élites occidentalisées. Aujourd'hui, dans le contexte de la révolution Tunisienne, le féminisme islamique représente une mouvance importante indépendante de l'Etat.

Saïda Ounissi a conclu son intervention en insistant sur la nécessité d'encourager la démocratisation, même si celle-ci doit prendre des voies inattendues.

---

#### IV/ LE RÔLE ET LA PLACE DU RELIGIEUX DANS LES REVOLUTIONS

Pierre-Jean Luizard a introduit cette table ronde consacrée à l'actualité des révolutions arabes au regard du religieux en soulignant le grand malentendu créé entre les deux rives de la Méditerranée. Illustré par la succession des formules « Printemps arabes » et « hivers islamistes », ce malentendu exprime le passage d'une vision enthousiaste mais naïve, à une désillusion superficielle, alors même que les processus révolutionnaires sont toujours complexes, non linéaires et s'inscrivent dans la longue durée. Cette crainte, qui a succédé à l'engouement, semble manifester le refus de percevoir la réalité des sociétés arabes.

Selon Pierre-Jean Luizard, les sociétés occidentales appliquent une grille d'analyse erronée, dans laquelle le religieux serait purement spirituel et séparé du temporel géré par le politique. Or, l'histoire des sociétés arabes est différente. Elle a été dessinée par des siècles d'empire arabe puis ottoman, dans lesquels le religieux était étroitement mêlé au politique, puis par la colonisation, qui a instrumentalisé le religieux, puis par la décolonisation et le choc d'une modernité importée.

La genèse de la sécularisation européenne n'est pas celle du monde arabe. Au nord, les affrontements ont laissé place à la réconciliation, réconciliation rendue possible par la distinction entre le spirituel et le temporel. Au sud, la colonisation fut associée au camp républicain laïque, celui de Jules Ferry, partisan d'un certain rapport entre le politique et le religieux où le religieux était conçu comme un facteur négatif du développement. En raison de cette association notamment, le religieux est devenu un référent identitaire au sein des sociétés arabes post coloniales et l'islam un outil du politique face aux colons. Cet état de fait s'est enraciné et perdure jusqu'à aujourd'hui, les autorités coloniales s'étant effacées au profit des « nouvelles » autorités nationales considérées comme complices des ex-puissances coloniales. De fait, dans le cadre des transitions démocratiques arabes, le religieux structure encore un certain nombre de débats, qu'il s'agisse de l'égalité homme/femme, de la distinction croyant /non croyant, ou de la distinction entre musulman et non musulman.

Yadh ben Achour a structuré son intervention autour de la question suivante : la révolution, oui ; mais pour quel peuple ? C'est parce qu'elles sont orphelines que les révolutions arabes sont « grandes » : elles ne sont nées de personne et n'appartiennent à personne ; personne ne peut s'en attribuer le déclenchement ou le leadership. Cet anonymat, qui a fait leur force, fait aujourd'hui leur faiblesse : elles ne parviennent pas à dépasser le « bricolage idéologique » qui leur a donné naissance.

Dans quelle mesure les mouvements islamistes et salafistes, devenus partis politiques influents, peuvent-ils façonner les démocraties naissantes, seuls régimes qui laissent vivre en leur sein leurs ennemis ? Jusqu'où est-il possible de laisser s'exprimer des points de vue opposés, des valeurs contradictoires, sans déstabiliser des régimes démocratiques naissants et fragiles ? Désormais, les islamistes mais également les salafistes sont engagés sur le terrain politique. Le danger ne vient pas de l'islam en tant que religion, mais du levier politique qu'il est devenu. La difficulté, pour les nouvelles autorités, est de ne pas céder à la pression sociale et d'acquiescer suffisamment de légitimité pour sortir de l'état chaotique et révolutionnaire ; il est aujourd'hui trop tôt pour dresser un bilan. Nous sommes dans « l'œil du cyclone ».

La dichotomie entre réformisme et tradition, entre modernisme, sécularisation et identité religieuse, entre ouverture et fermeture, propre à l'être arabe, va perdurer et ce dans tous les chapitres de la vie.

Marie Vannetzel a analysé les raisons de l'influence du mouvement des frères égyptiens au sein de la population égyptienne à partir d'une étude effectuée sur les députés Frères musulmans. Cette étude montre l'importance du travail politique local accompli en profondeur par les Frères, à l'image du travail des élus politiques dans leurs circonscriptions. Les Frères pratiquent un véritable clientélisme politique, en sélectionnant au départ des candidats aptes à pratiquer des services locaux au profit de la population et favoriser un enracinement local. Le citoyen égyptien « très localiste », a été sensible à ce travail mené sur place dans les domaines du social, de la santé et de l'éducation, par les élus des Frères. Ainsi, ce n'est pas le religieux ou le soutien à une idéologie religieuse qui peut expliquer le succès électoral du parti des Frères musulmans, mais bien une raison politique qui est la reconnaissance du travail local accompli. Les islamistes égyptiens ne se démarquent pas par leur idéologie mais par la proximité sociale.

L'intervention d'Antoine Fleyfel portait sur le rôle des chrétiens dans les révolutions arabes. Insistant sur le fait que les chrétiens ne forment pas un bloc homogène en Orient, il a souligné la nécessaire distinction entre les chrétiens de Palestine et de Jordanie, les chrétiens de Syrie, les coptes d'Egypte, les chrétiens du Liban... Il a également rappelé l'importance historique du brassage culturel entre chrétiens et musulmans, unis dans les combats pour l'identité arabe, la renaissance arabe et l'indépendance et souligné le rôle des chrétiens arabes dans les nationalismes arabes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (création des premiers journaux, de nouvelles

écoles tournées vers la modernité...). Aujourd'hui, les minorités chrétiennes se sentent agressées par la montée des mouvements islamistes et salafistes sunnites, alors qu'elles se sentaient plus ou moins protégées par les anciens régimes en place.

Antoine Fleyfel a privilégié dans son analyse la situation des populations chrétiennes de Syrie : marquées par le « syndrome irakien », les patriarches, traditionnellement protégés par le pouvoir minoritaire alaouite, restent attachés à la sécurité plutôt qu'aux aléas d'une révolution dans laquelle le pouvoir reviendrait à la majorité sunnite. Aussi, les chrétiens de Syrie considèrent dans une large majorité qu'il est nécessaire de laisser une chance à Assad. Entre l'inquiétude à l'encontre de l'islamisme et le combat pour les droits de l'homme, les chrétiens de Syrie sont écartelés.

Concernant le Liban, force est de constater que les chrétiens ont largement perdu de leur force politique, qu'ils ne sont aujourd'hui qu'une force d'appoint, soit pour les sunnites soit pour les chiites.

Pour conclure cette table ronde, Vincent Geisser est revenu sur ce qu'il a appelé « le grand malentendu actuel sur la place du religieux dans les révolutions arabes ». Ce malentendu s'explique par l'attitude passionnelle et émotionnelle de l'opinion publique européenne, qui oscille entre interprétation laïque et religieuse des événements. Pourtant l'analyse des révolutions arabes doit mêler ces deux interprétations : la question centrale de ces révolutions, étrangère à l'histoire européenne, est celle de l'articulation du religieux et du politique.

La tendance occidentale à privilégier une approche binaire des mouvements sociaux et politiques actuels conduit à distinguer les « bons » mouvements sociaux des « mauvais » mouvements sociaux, les bons des mauvais acteurs, les mouvements « imberbes » des mouvements « barbus ». L'Occident reste marqué par l'image des dictatures laïques arabes, qui masquant les réalités des sociétés, instrumentalisaient le religieux.

Par ailleurs, il ne parvient pas à faire preuve de sérénité à l'égard du religieux pourtant présent dans toutes les sociétés. La grille d'analyse occidentale reste calquée sur les révolutions européennes. Ces constats font figure d'obstacles et entravent l'analyse apaisée et pertinente des révolutions arabes et du rôle du religieux. A cet égard, Vincent Geisser a rappelé le lexique politique des révolutionnaires (« Dieu est grand »), le rôle des mosquées comme lieux de regroupement révolutionnaire (notamment en Egypte ou en Syrie), le rôle des grandes prières collectives du vendredi, les débats de l'université al Azhar et le rôle de nombreux muftis dans les révolutions.

En conclusion, Vincent Geisser a souligné le rôle des révolutions dans l'actualisation de la relation entre le religieux et le politique ; désormais les partis religieux, islamistes et salafistes ont fait irruption dans le champ politique et vont devoir composer avec les contraintes politiques du système démocratique.

---

#### V/ LA TURQUIE, UN NOUVEAU MODELE POUR LES PRINTEMPS ARABES ?

Le motif du modèle, avec les imaginaires qu'il implique, est récurrent et s'avère encore plus présent en période de crise. Sur toile de fond révolutionnaire, le modèle turc est à nouveau

mentionné. Pilier, modèle, partenaire, source d'inspiration ou modérateur pour le Moyen-Orient, autant de termes qui reviennent régulièrement pour qualifier la Turquie. Ce ne sont plus les mêmes séquences de l'histoire turque qui sont invoquées ; mais force est de constater que la référence au modèle turc continue d'apparaître sur la scène politico-médiatique.

Comment analyser l'expression « modèle turc » ? Le modèle turc est-il source d'exemplarité ? Quelles sont aujourd'hui les composantes de la popularité de la Turquie ? Fait-on référence à une puissance économique, à une transition politique qui a su associer l'intégration de l'islam politique au jeu parlementaire, à la démocratisation, à un mode de gouvernance susceptible de devenir régional, à un rapport particulier entre le politique et le religieux (la laïcité turque) ? S'agit-il de tout cela à la fois en fonction des circonstances et des interlocuteurs ou d'une simple rhétorique politique, inconsistante d'un point de vue conceptuel, instrumentalisée en fonction des données disponibles, au gré des opportunités et des objectifs poursuivis ? En raisonnant à partir de modèle, ne risque-t-on pas de passer à côté de la diversité et de la complexité des situations au Moyen Orient ?

Enfin, et c'est cette question qui sera au centre de la table ronde modérée par Fabienne Robert, peut-on modéliser et envisager l'hypothèse de la duplication du système turc pour apporter une réponse satisfaisante aux transitions politiques en cours dans les pays arabes, ce compte tenu des singularités dudit modèle ?

Dorothee Schmid a notamment évoqué l'identité mutante de l'AKP (*Adalet ve Kalkinma Partisi - Parti pour la justice et le développement*), insistant sur la nécessité de ne pas procéder à une lecture essentialiste des facteurs idéologiques et religieux, pour privilégier la prise en compte de l'aptitude de ces derniers à s'insérer dans un système politique préexistant et bien spécifique. Né de la prise de conscience qu'il est impossible d'attaquer de front les rigidités de l'Etat Kémaliste et fruit historique d'une succession de partis islamistes en Turquie, l'AKP, issu des urnes et maintenu par voie légale, résulte de la confrontation puis de la participation au système institutionnel turc. Il doit être analysé en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'offre spécifique qui répond à un moment particulier de l'histoire turque.

Si les Printemps arabes tendent à décomplexer les dirigeants quant à la référence islamiste dans les discours, Dorothee Schmid a néanmoins souligné la distance en termes de vocabulaire politique entre le monde arabe et la Turquie. Enfin, évoquant le caractère inachevé de la mutation politique de l'AKP, Dorothee Schmid a conclu son intervention sur la faiblesse de l'opposition en Turquie et la tentation de l'autoritarisme démocratique, au détriment de la démocratie pluraliste concurrentielle.

L'AKP c'est également le parti politique qui est à l'origine de la « *frénésie médiatrice de la diplomatie turque*<sup>3</sup> » alors qu'elle était isolée de son environnement proche depuis plusieurs dizaines d'années. Cette frénésie est-elle la conséquence prévisible de l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement issu de la mouvance islamiste ? Comment le dynamisme de la diplomatie turque a-t-il tenté d'intégrer les perturbations des révoltes arabes ; comment a-t-il géré la visibilité accrue et les contraintes suscitées par cette étiquette de modèle ?

David Behar, soulignant l'aspect « jeu de cartes » du modèle turc, dans lequel chacun semble pouvoir piocher des atouts maîtres correspondant à ses propres objectifs. Ainsi, le modèle se décline au gré de ses énonciateurs : un nouveau partenaire économique doté d'une diplomatie d'influence source de rééquilibrage régional pour les régimes arabes en place, un interlocuteur pragmatique et vecteur d'influence en Occident pour les mouvements islamistes ou un pays musulman où la laïcité peut s'accommoder d'une société civile bouillonnante pour les libéraux. Cette popularité auprès de tous reposait sur un fragile équilibre lié au contexte politique

---

<sup>3</sup> Dorothee SCHMID (dir.), *La Turquie au Moyen-Orient: le retour d'une puissance régionale ?*, CNRS éditions/Ifri, 2011, 289 p.

(le vide de leadership arabe, le besoin d'intermédiaires entre acteurs non-étatiques difficiles et l'émergence sourde des sociétés civiles arabes).

Dès le début des révoltes arabes, des contradictions évidentes sont apparues dans la stratégie turque qui a dû s'accommoder de la popularité grandissante dudit modèle et procéder à des ajustements successifs (ajustements face aux Etats-Unis, pour mettre en avant l'autonomie stratégique et l'indépendance du modèle turc, face à la popularité du modèle « AKP » auprès des dirigeants islamistes du monde arabe - comme l'illustre la prise de parole d'Erdogan lors de son voyage au Caire en septembre 2011, mettant en avant le caractère moderne et laïque du modèle turc suscitant le rejet des Frères musulmans -, mais également face aux crises syrienne ou irakienne). Si le poids de l'étiquette a nécessité des ajustements en termes diplomatiques, David Behar a également insisté sur la difficile gestion interne de cette posture, qui s'accompagne parfois de critiques de la société civile turque, notamment sous la forme d'appels à l'exemplarité en matière de liberté d'expression et d'indépendance des procédures judiciaires.

Au moment où l'on parle de plus en plus de neutralité étatique et de moins en moins de laïcité, (le terme « laïcité positive » inscrit dans *l'Instrumentum Laboris* du synode sur le Moyen Orient d'octobre 2010 a d'ailleurs été largement contesté), quelle analyse peut-on faire du dispositif laïque turc ? De quelle histoire résulte-t-il ?

Gérard Groc est revenu sur ces questions lors de la table ronde ; fruit d'une histoire particulière, la laïcité turque, qu'il décrit comme un instrument politique au service du contrôle du religieux, ne serait pas forcément vecteur de sécularisation. Soulignant à travers son intervention que le concept de laïcité, résultat d'interactions multiples, est en perpétuelle construction, il conclut sur les limites du modèle turc, insistant sur l'exercice périlleux que constitue la gestion de la pluralité sociale à travers le système laïque turc et la difficulté pour l'AKP de se réclamer de la pluralité sociale tout en souhaitant en réduire les effets pratiques de cette dernière.

Samim Akgönül a développé la question de la gestion de la diversité ethnique et religieuse, gestion qui pose peut être les limites de l'exemplarité et de l'adaptabilité du système turc à d'autres contextes et met en relief la présence de certains points de crispation (la liberté religieuse en est un) qui révèlent qu'au-delà de l'image de démocratisation ou d'ouverture que peut renvoyer la Turquie, les réalités sont plus contrastées. Le pluralisme qui a caractérisé depuis longtemps les sociétés du Moyen Orient n'est pas sans poser de problème au système turc.

Enfin, Fabienne Robert a clôturé la table ronde en revenant plus globalement sur la notion de modèle. Certes, la Turquie étant elle-même en phase de transition, le fait de lui appliquer la notion de modèle est à la fois fragile et discutable. Cependant, indépendamment des critiques ou des limites que l'on peut attribuer à l'expression « modèle turc », nous pouvons relever et apprécier l'aspect créatif du processus de réception et de circulation de la formule (perceptible à travers la diplomatie turque qui a dû s'adapter à cette étiquette).

En mettant en avant un modèle, si stéréotypé soit-il, nous questionnons la réalité et c'est ce questionnement notamment qui pourra permettre aux uns et aux autres d'inventer leur propre transition. Face à un stéréotype le plus important n'est peut-être pas de le démystifier, de le déconstruire, mais de comprendre sa mythologie. Il a la vertu de fixer notre attention et de nous inciter à interroger la réalité, de nous faire percevoir des concepts dans des configurations nouvelles, et devient l'occasion de saisir les rapports des forces en présence et ce qui fait la spécificité des processus politiques en cours.

---

## VI/ PRINTEMPS ARABES, RELIGION ET MODERNITE

Le monde arabe est entré dans une étape nouvelle de son histoire, marquée par une transition complexe ; ce cycle révolutionnaire de la déconstruction/reconstruction vient accélérer les transitions sociales et politiques. L'un des objectifs de ce colloque était d'introduire l'analyse des « Printemps arabes » dans une dynamique temporelle, prenant en compte leur passé, leur actualité (qui révèle la profondeur des processus de modernisation et de sécularisation) et leur avenir (pour l'heure instable et incertain) et permettant de les percevoir comme le fruit d'une longue mutation inachevée et appelée à se prolonger. Le long terme doit être distingué du temps court, socle de l'événementiel.

La révolution des idées du XVIII<sup>e</sup> siècle a débouché sur la révolution politique de 1789, qui ne s'est épanouie en Europe qu'en 1848, soit après plus d'un siècle de processus révolutionnaire. Les révolutions arabes nous mettent face à un processus d'accélération de l'histoire lié à la mondialisation et à la modernisation sociale notamment.

Plutôt que de parler des « Hivers islamistes » produits par ces révolutions, il faut analyser et mettre en relation les changements profonds des sociétés et les événements actuels. L'événementiel découle de la société et l'impacte en retour ; selon les termes d'Abdelmajid Charfi, « il faut constamment avoir à l'esprit la réalité de la lame de fond de la sécularisation de la société », une lame de fond profonde, structurelle, irréversible et mettre en rapport cette lame de fond avec celle de l'islamisme politique, dont le caractère structurel est à interroger. Une troisième lame de fond est à l'œuvre, celle de l'islamisation sociale par le bas qui cohabite avec la sécularisation. L'interaction de ces trois dynamiques dessinent la complexité actuelle du visage des sociétés arabes et se déclinent selon chaque société et chaque pays.

Les acteurs islamistes doivent composer avec des réalités nouvelles, qu'elles soient économiques ou sociales. Quelle va être leur évolution ? Vont-ils évoluer dans le sens des démocraties chrétiennes européennes, où le religieux est devenu un simple référent idéologique, voire un habillage ? Quel va être l'avenir des partis laïques, perdants de cette première vague d'élections ? Seule une analyse sur le long terme, incluant le temps de l'exercice du pouvoir, permettra de répondre de façon pertinente à ces questions.

Dans son intervention, Abdelmajid Charfi est revenu sur le double fondement commun aux trois monothéismes : un fondement moral et spirituel et un fondement social, lié à la légitimation de l'ordre établi. Le judaïsme a légitimé Israël, le christianisme a légitimé l'empire romain de Constantin et l'islam a d'emblée légitimé la constitution d'un état arabo musulman à partir de l'umma. Toutes les institutions politiques étaient légitimées par un ordre supranational, établi par les trois monothéismes.

La modernité qui a émergé en Europe, dans les temps modernes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, a conduit au rejet de la justification religieuse du politique, à l'affirmation de la relativité historique des institutions. Cette modernité, née en Occident, a déterminé la nature de la relation entre le christianisme et le politique et dans une certaine mesure la relation entre le politique et le religieux. Elle fut par la suite qualifiée d'universelle ou en tout cas perçue comme nécessairement universalisable. Les sociétés musulmanes ont connu un décalage face à ce processus historique. Ce décalage dans la dissociation entre religieux, social et politique explique la situation actuelle, celle d'un mélange de la lame de fond de la sécularisation, avec une forte présence de la religion et de l'islamisme politique.

Cela étant, il ne faut pas voir l'islam comme une entité fixe, un bloc inarticulé. Il est l'articulation de valeurs, d'un texte fondateur, d'une pratique historique et d'une croyance individuelle. Il existe une diversité d'interprétations des textes, une pluralité des façons de vivre la religion et une diversité des histoires des mouvements islamistes. L'absence de hiérarchie et d'« Eglise » ne permet pas la constitution d'une ligne unique de la religion islamique. Il existe, de façon concomitante, une difficulté à admettre la nécessité du changement des exigences de l'islam et d'autre part, de plus en plus, un bricolage religieux pratique dans des sociétés individualisées, notamment par les jeunes générations. L'on assiste à une rupture épistémologique de l'ordre ancien, où l'individualisme tend à remplacer l'environnement familial et social. Les islamistes et salafistes devront composer avec ces évolutions qui vont s'amplifier sur le long terme. La quête de sens a changé : auparavant, le sens était stable et perçu comme définitivement stable ; aujourd'hui, le sens se fabrique et se bricole.

Vincent Geisser est revenu sur l'importance du facteur religieux dans les mouvements protestataires et les transitions politiques actuelles, affirmant la nécessité de « casser le complexe obsessionnel » à l'égard des islamistes, source d'aveuglement. Le facteur religieux ne se réduit pas à l'islamisme politique ; de nouvelles formes de religiosités émergent au sein de l'islam (cf. la recomposition religieuse dans le monde arabe, marquée par l'individualisation et le bricolage, évoquée par Abdelmajid Charfi). Il convient de distinguer le fait de l'islamisme de la question religieuse, ce même si l'on ne peut les séparer entièrement : dans le vote en faveur des forces islamistes par exemple, il y a une motivation religieuse. Les partis islamistes viennent représenter la « pureté » et ont des programmes religieux. En fait, l'islamisme politique est le symptôme de la présence du religieux dans le politique.

Quelle seront les stratégies de ces partis : souhaitent-ils recomposer une forme d'islam d'Etat ? Ne veulent-ils pas se fondre dans l'islam d'Etat préexistant, par l'alliance traditionnelle du pouvoir politique et des ulémas ?

Selon Vincent Geisser, si les islamistes sont d'abord des acteurs politiques (et non pas religieux) qui vont s'insérer dans le champ politique ouvert par les révolutions, nous ne pouvons pas pour autant évoquer la normalisation de l'islamisme et devons faire preuve de réserve à l'égard des thèses du post-islamisme (un certain nombre de leaders islamistes se veulent également des autorités religieuses partisans du « bon religieux » et désireuses de peser sur le champ religieux). A trop vouloir banaliser les islamistes, nous oublions leur dimension religieuse et la dimension religieuse des motivations électorales en leur faveur. Autant la thèse fondamentale du post-islamisme sur la rupture avec l'utopie politique islamiste et l'idée de la gestion totale de la société et du politique par le religieux est pertinente, autant l'analyse optimiste actuelle du post-islamisme sur les révolutions arabes est critiquable : elle ignore les pratiques islamistes et la dynamique du mouvement du croire et du faire. Si les islamistes ont renoncé à leur projet initial, ils sont désormais au pouvoir, favorisant l'interpénétration des champs religieux et politique. Aussi, on ne peut pas appliquer au monde arabe des grilles de lectures purement sécularisées. Dans la réalité, les sociétés arabes sont des sociétés diverses et complexes, des sociétés dans lesquelles le religieux, l'éthique, le juridique se mélangent en chacun des acteurs.

Yadh ben Achour, a d'abord insisté sur l'ambiguïté des Printemps arabes, rappelant que les révolutions ne font pas naître nécessairement des démocraties. Il a répété son propos selon lequel l'homme arabe porte en lui, aujourd'hui, de façon intime, deux cultures : la culture de la tradition et la culture de la modernité. Il a précisé que l'on y verrait plus clair rapidement en Tunisie notamment, puisque les débats vont s'articuler dès le printemps 2012 sur les enjeux constitutionnels. Insistant sur la présence de deux pôles, un pôle intégriste, juridique, qui trouve des réponses dans la norme religieuse et un pôle moderniste, démocratique et laïcisé, il a souligné que désormais l'enjeu était celui de la forme du droit retenue par les constituants Tunisiens ; la « bataille » se jouera entre les tenants de la primauté de l'intégrisme juridique et

les tenants de la modernité, et le débat décisif portera sur la place et le rôle de la charia dans l'ordre juridique et constitutionnel. Un esprit moderne ne peut pas accepter que la charia soit formellement l'une des sources principales de la législation. C'est la nature même de l'État, religieux ou civil, et la nature du droit public qui sont les enjeux principaux.

Se référant au titre de la table ronde conclusive, « Printemps arabes, religion et modernité » et soulignant la lutte de définition à l'œuvre dans la description des révolutions arabes, Raphaël Liogier s'est attaché à définir le concept de modernité. Il existe une multitude de définition de la modernité. Cette multitude se structure en deux pôles essentiels : celui d'une définition superficielle – mais néanmoins structurante - de la modernité et celui d'une définition plus profonde.

La première qualifie ce qu'il y a de « plus récent, de plus sophistiqué », telles les nouvelles techniques d'information ; la seconde, plus profonde, désigne la coexistence, dans un même espace, de différents modes d'existence, de différents modes d'expression. La modernité, dans son principe, est la cohabitation juridique notamment, des différences et des diversités. Cette modernité commence avec la protestation protestante qui revendique le droit d'avoir sa propre religion, indépendamment de celle du prince. Il s'agit de l'ancêtre du « c'est mon choix » contemporain et de la succession effrénée des modes (*fashion*). La modernité, c'est pouvoir me définir comme je le souhaite, à tous les points de vue (esthétiquement, idéologiquement, religieusement...) tant que cela n'empiète pas sur la liberté d'autrui.

Cette définition de la modernité s'oppose à la tradition, au pouvoir, c'est-à-dire à la transmission obligatoire de la vérité, des statuts sociaux et de la façon de concevoir le monde ; mais elle ne remet pas en cause les traditions. C'est à travers la modernité que l'individu a pris conscience qu'il avait une représentation du monde - une conception du monde parmi d'autres ; c'est précisément cette prise de conscience qui va de pair avec la relativisation de ladite conception et le fait de tolérer les autres conceptions du monde. Nous pouvons donc définir la modernité comme l'ère des conceptions du monde. La modernité ne s'oppose donc pas à l'islam, aux islams, au contraire.

Le paradoxe actuel, c'est que les tenants de la modernité, vont essentialiser la modernité en construisant ce que nous pourrions appeler une « tradition de la modernité ». Dans ce cadre, nous devons repenser les raisons de l'aveuglement de l'opinion internationale, des médias, mais également des milieux académiques face aux révolutions arabes.

Cet aveuglement pose le problème de notre rapport au concept de modernité. Nous avons essentialisé une modernité, nous l'avons universalisée et idéalisée face à un islam jugé « repoussant » par principe. Cette conception a légitimé le soutien accordé aux régimes dictatoriaux (ces derniers permettant de tenir à distance la force jugée anti-moderne par excellence : l'islam).

Nous n'avons même pas su préserver la définition « superficielle » de la modernité puisque ces régimes caractérisés par la corruption, n'ont apporté ni l'industrialisation, ni le progrès technologique, ni la prospérité.

Cet aveuglement pourrait être qualifié de « néo-colonial », fondé sur le sentiment que les peuples du sud n'étaient pas arrivés à l'âge adulte, n'étaient pas capables de prendre en main leur destin. La leçon essentielle des révolutions, c'est qu'un certain nombre de groupes sont parvenus à se mobiliser et se sont appropriés leur destinée politique, que nous soyons ou non d'accord avec la nature de cette destinée.

Aujourd'hui, nous ne devons sombrer ni dans la fascination ni dans la diabolisation de ces soulèvements arabes. Pour cela, il est essentiel de penser les raisons qui nous ont empêchés de les anticiper. Nous devons en quelque sorte faire notre propre socioanalyse, au sens

bourdieusien du terme, et re-penser les raisons qui nous ont amenées à positionner notre regard de la sorte.

Pour conclure son intervention, Raphaël Liogier a souligné quatre points essentiels dans le cadre de l'analyse des soulèvements arabes :

Les islams ont changé, mais aussi les fondamentalismes : un décrochage s'est opéré entre le fondamentalisme et l'islamisme. Le fondamentalisme - la volonté de revenir aux fondements - ne s'inscrit plus forcément aujourd'hui en accord avec l'islamisme. Il y a aujourd'hui une multitude de postures possibles du fondamentalisme dans la société civile et ce fondamentalisme n'est pas forcément islamiste.

Les bénéficiaires directs et immédiats des révolutions arabes ont été les forces islamistes ; mais ces bénéficiaires immédiats ne sont pas nécessairement les bénéficiaires futurs, à terme. Nous ne devons pas fixer notre attention sur des événements qui ne sont peut être que conjoncturels.

Un élément clef dans l'analyse des soulèvements arabes est le conflit inter générationnel. N'y a t'il pas conflit de générations, notamment dans les formes de la mobilisation politique ? Le désir d'être des nouvelles générations, ne pourra pas être arrêté, y compris par un régime islamiste répressif, ce notamment en raison de la connexion de ces jeunes générations avec le reste du monde.

Il faudra observer les effets des révolutions sur les minorités, qu'il s'agisse de la minorité copte en Egypte ou des mouvements transnationaux fondés sur des logiques culturelles au Maghreb, à l'image du mouvement berbère algéro-libyen.

Enfin, Raphaël Liogier est revenu sur le concept de civilisation. Nous pouvons employer le terme « civilisé » pour désigner une société policée, régulée ; nous pouvons l'employer dans son acception « évolutionniste », en distinguant les populations civilisées des populations non développées, dites non civilisés et enfin l'approche géopolitique des années 30, dite « diffusionniste », consiste à appréhender les cultures humaines par leur distribution dans l'espace, leur historicité et les dynamiques géographiques associées. Mettant l'accent sur l'inertie de cette distribution spatiale et historique, cette appréhension entraîne une analyse qui affirme l'impossible cohabitation des civilisations différentes. Les soulèvements arabes sont venus nous apporter la preuve de l'impossibilité de concevoir le monde sous l'angle de l'inertie.

J.H. – F.R.