

Révolution dans le « Monde arabe » ou la démocratie inachevée

Gérard Prévost – IME – Université Paris 8 Saint-Denis

Peut-on encore supposer un « Monde arabe » et parler de « révolutions arabes » sans voir que c'est déjà faire preuve d'exceptionnalisme méthodologique ? La priorité est aux considérations enthousiastes et aux commentaires extatiques, sous la prédominance de sources que les chercheurs ont pour principe de mettre en doute ou de soumettre à l'analyse critique. Articulées l'une à l'autre, ces sources sont médiatiques, orientées par les postures idéologiques propres à chacune d'elle et partisans, produites par des protagonistes guidées par les références doctrinales et objectifs des uns et des autres. Les exigences minimums d'une science sociale « normale » semblent y trouver laborieusement leur place, comme si elles n'étaient pas adaptées aux types d'objet ou aux processus représentés par les événements en Tunisie, en Égypte et dans les autres pays du pourtour méditerranéen.

Exceptionnalisme méthodologique puisque la qualification « Monde arabe » procède d'une invention récente, quand, par dessein stratégique, la colonisation britannique s'ouvrait la route des Indes vers le cœur méditerranéen moyen oriental, pour y installer un contrôle en vue de l'appropriation des marchés économiques égyptiens livrés du coup à la concurrence étrangère et entre États nationaux dans le cadre du marché capitaliste mondial. Pourtant, l'enregistrement d'un « Monde arabe », à l'instar de nombre de chercheurs et de commentateurs, semble s'idéaliser maintenant, tel un monde platonicien soutenu par un être de « monde arabe », existant comme essence ou sous l'effet d'une « quasi » thèse ontologique – « ce qui est » : le « Monde arabe » –, laquelle présume évidemment sa réplique théologique accrochée à l'existence d'une transcendance. Ce « Monde arabe » pensé sous l'omnipotence d'une mise en conformité avec son « idée » ou son « être », pas plus son être heideggerien, événementiel et jaillissant, constitué par une temporalité qui éclairerait et interpréterait son sens dans le temps historique, les « révolutions » et autres « printemps » arabes comme sa résultante chaude et déclarée, est un monde imaginaire ! Il faut revisiter Edward Saïd et bien sûr Maxime Rodinson. L'un pour sa critique de l'orientalisme, une construction sociale et historique, l'autre pour sa définition historicisée de l'arabité, ainsi peut-on parler « d'arabisés » tout autant que de « dés-arabisés » dans un macrocosme où l'ethnicisation inter communautaire et les antagonismes entre pays sont forts.

Dès lors, l'arabité, sauf à se penser sous l'assertion d'une nature fatalement déclinée en race, ne peut être qu'élan identitaire qui s'alimente dans l'opposition fabriquée avec un « monde non arabe » non moins imaginaire ! C'est le « Monde arabe » dressé comme rempart face à un « Monde non arabe », l'Occident, se déployant dans un continuum qui ne cache pas son arrogance, ses travers et ses ambitions¹. Ce faisant, la démarche ethnicise un continent qui n'existe pas. La preuve, quand on ne dit pas « Monde arabe » on emploie la formule « Méditerranée », comme

¹ Samir Amin et Ali El Kenz, *Le Monde arabe : Enjeux sociaux, Perspectives méditerranéennes*, L'Harmattan, Paris, 2003.

s'il s'agissait de contourner la difficulté de désigner un continent. Ce n'est rien moins qu'une mer, toujours pas un continent. Pourquoi ne pas dire « peuples méditerranéens » comme l'on dit « peuples européens » ou « peuples américains » ? On perçoit déjà mieux où se situent les fragmentations, mais plus encore s'agit-il de fragmentations par rapport à des peuples nationaux prenant forme dans des États nationaux ; les divisions sont nationalisées par des États au sein desquels se cristallisent leurs particularismes, les entretiennent et garantissent leur préservation ! En fait de « Monde arabe », en Méditerranée comme ailleurs, il n'y a que des États nationaux unissant des peuples en un seul par nationalisation.

Les désigner comme des pays ou des États nationaux « arabes » ne suffit pas pour penser leur unité ni une cohérence sociale ou politique. Ni même symboliquement. Surtout que la Méditerranée touche les côtes de ces États nationaux composés de peuples arabisés, ou non arabisés, dont bien sûr une part importante est berbère, puis de groupes d'origines très diverses, issus de mixités s'inscrivant dans différents degrés de pratiques liées à des rétentions de traits culturels plus ou moins anciens, à des particularismes religieux chrétiens ou musulmans déclinés en une grande variété de référentiels et de rituels désignés souvent sous la notion d'« identité ». Établir et justifier un « Monde arabe » par l'unité de la langue, comme le lieu où l'on parle arabe, n'aboutit pas plus à un meilleur résultat ; de toute façon, l'arabe parlé, ou écrit, n'y est pas le même partout ! Les bédouins ont le leur propre, tout comme les palestiniens, en Égypte s'emploie un arabe dialectal spécifique, beaucoup parle un arabe standard ou un arabe classique, post-coranique, littéral, saïdi, hassanya, chami, etc., et l'on dénombre au moins trente langues parmi les communautés berbères en plus de celles, arabisées, qui utilisent un arabe marocain.

Nationalisme, frontières et colonisation

Tout ces aspects sont factuellement différenciels par rapport aux sociétés du nord, il n'y a pas plus en effet de « Monde anglo-saxon » ou « latino » qui se définirait par une unité de langue ; les pratiques sociales et culturelles, les référentiels religieux, etc., y sont également très divers. Cependant, ces pays se distinguent des États nationaux européens par les processus de formation nationale, lesquels ont procédé de la naissance et du développement du capitalisme. Des effets socio-historiques de l'intervention de cette forme politique du capitalisme d'État national dans des sociétés constituées comme réserve d'exploitation économique, les colonies, s'ensuivent les conformations d'États dans l'espace de la Méditerranée et donc aussi des circonstances spécifiques à chacun de la décolonisation. Sous idéologie nationale, l'unification de peuples en un seul, ces États se sont ancrés dans l'histoire fabriquée par la colonisation ; ils l'ont nationalisée, y compris les frontières dessinant ainsi la future carte de cette partie du monde et le cadre sociopolitique de la division en sociétés et États différenciés à travers des constructions identitaires appuyées sur les modalités territoriales et politiques de l'administration coloniale. En nationalisant les limites fixées par l'administration coloniale à la suite d'un mouvement unificateur singulier fondé sur une résistance devenant « nationale », les indépendances introduisaient de la sorte, sous forme de « pays », une division historique durable des populations finissant par trouver une légitimité d'abord

conjoncturelle, puis par se cristalliser dans le cadre d'États nationaux et sociaux post coloniaux qui bordent les six rives de la Méditerranée : vingt cinq, et même vingt sept si l'on ajoute la Jordanie et le Portugal qui bien que n'y ayant pas d'accès direct en sont constitutifs.

Ainsi *El Watan* est-il devenu un discours de l'époque coloniale en ce qu'il substituait l'action guerrière pour la défense et la promotion de la religion par celle de la libération nationale contribuant à fondre ces particularismes locaux dans des entités plus larges et à donner à la « nation » son assise objective insérée alors dans les consciences et dans les pratiques. La colonisation arrêta les processus historiques proprement endogènes d'unification que les sociétés, en leur état traditionnel, avaient déjà engagés pendant la période Ottomane et dans le prolongement de son État, rentier et prédateur par excellence. Ceci a été oublié, mais le Maghreb est un cas exemplaire des résistances, de cette itération du mahdisme maghrébin conduisant des processus d'unification endogène où s'inventent des territoires et, en leur dedans, des formes d'États, jusqu'à leur défaite, dont celle d'Abd el Kader, d'El Mokrani ou, plus tard, celle d'as Sbâ'i au début du siècle au sud ouest marocain, constituent des maillons. L'adversaire colonial a doublement contribué, singulièrement, à cette fusion des territoires. Il a dans un premier temps entraîné une réaction unificatrice endogène, portant les hostilités dans les territoires traditionnellement connus comme appartenant aux tribus engagées. Cette intrication produira un espace commun où les territoires visés suivent le même mouvement que celui des segments sociaux qui se restructurent et s'agrègent. Ils n'ont pas été des frontières abstraites, ni constituées selon un pseudo et introuvable essentialisme identitaire, national ou ethnique, mais des limites renfermant des territoires selon des fonctions utiles et concrètes pour le colonisateur tout autant que pour la résistance. Cependant, si la défaite des insurrections, profitant au colonisateur, interrompra le processus d'unification endogène, l'unification sociale et politique des peuples, groupes et tribus se fera dès lors sous contrainte coloniale, fixant le territoire par son association avec *El Watan*. L'interruption renvoie toutefois à une parenthèse dans le processus historique. Car la lutte contre l'ennemi commun ne gomme pas toujours les anciennes divergences. Après la défaite, des tribus qui hier ont combattu côte à côte, peuvent continuer à se vouer des inimitiés, souvent héréditaires, qui sont autant de conflits d'intérêts vécus ou mythiques, surtout quand elles résultent de la transmission de récits solidement entretenus, tant ils en fixent symboliquement la continuité.

D'où des caractéristiques propres de ce type particulier d'unification et de construction nationale, distinctes de celles qui ont prévalu en Europe et dans l'Amérique du Nord. Elles se lisent dans la forme même des États et des sociétés qu'ils organisent : systèmes politiques autoritaires sur le modèle État-parti, liens d'intérêts entre réseaux familiaux et institutions politiques, existence maintenue du rôle des tribus, nomades ou non nomades, multiplicité de groupes juxtaposés ou emboîtés instaurant entre eux des relations particulières, comme en Égypte où près de trente noyaux historico-culturels revendiquent des caractères communautaires. Dans ces pays post-coloniaux les survivances socioculturelles prolongent le type « segmentaire », selon le terme utilisé pour la première fois par Durkheim dans *De la division du travail social* pour décrire les organisations tribales à l'intérieur de

sociétés organisées par une « solidarité mécanique », appliqué aux sociétés du Maghreb à la suite notamment des travaux d'Ernest Gellner². Par là se révèle où achoppent les commentaires journalistiques, tout autant que ceux provenant de la science politique et de la géopolitique qui entend comprendre la société politique, parce que les sociétés post-coloniales ne répondent pas à leurs règles. Le cas libyen est de ce point de vue exemplaire ; les formes sociales y présentent une structure qui rendent l'analyse et l'usage des techniques ordinaires de science politique particulièrement difficiles et, de toute façon, aléatoires, sinon fausses pour la plupart. Difficile de saisir sans enquêtes produites avec des outils de science sociale appropriés, une sociétés dont seulement quinze pour cent des habitants vivant en majorité dans les villes de Tripoli et Benghazi est détribalisé. Il faudrait du travail d'anthropologue pour discerner comment infère l'opposition entre les deux métropoles sur le mouvement des « rebelles », ainsi que les spécificités sociales décrites par Evans-Pritchard en Cyrénaïque : « *Contre les Chrétiens et les Européens, les Arabes et les Turcs n'étaient plus des Arabes et des Turcs mais des musulmans, de même que contre les turcs, les Bédouins et les citoyens des villes n'étaient plus des Bédouins et des citoyens des villes mais des Arabes et, contre les villes, les hommes des tribus n'étaient plus des membres de différentes tribus mais une communauté bédouine* »³. L'éclairage se situe certes à l'époque turque, mais y subsiste assurément, sinon par hypothèse, cette réalité structurelle, ou communautaro-culturelle, pour évoquer un précepte khaldounien. On dit « Berbère » le fond de la population en Libye, cependant, suite à son arabisation aux 11ème et 12ème siècles, les tribus berbères ou dites berbères n'y représentent plus que 10 et 15 % de la population totale, Les Touaregs ont soutenu Kadhafi et, après sa mort, prolongent peut-être cette allégeance dans la réorganisation d'une reconquête post onusienne, alors que les Berbères de l'Ouest, comme ceux de l'Est se sont clairement rangés du côté des rebelles. Une réalité représentant pour beaucoup un défi à la rationalité scientifique. Éclatées dans les régions, porteuses d'intérêts souvent contradictoires, les quelques 150 tribus fractionnées en clans, par lesquels s'incarne la société libyenne, n'y constituent pas une structure ni des blocs homogènes. Au sein même d'une tribu certains clans ont pu se ranger dans le camp du CNT ou dans celui de Kadhafi ; ainsi chez les Gaddafi, sa tribu, l'un de ses cousins est-il passé chez les insurgés. D'une tribu à l'autre peuvent exister des liens de rapprochement familial plus ou moins étroits, rompus et renoués à tout instant, y compris dans l'ardeur des combats, comme pour les Warfallah, la principale tribu de Libye morcelée en plus de 50 clans, présents en Cyrénaïque, à Benghazi et Dernah, mais aussi en Tripolitaine ; ils ont formés le gros des forces de combats du CNT, mais une partie des clans en tripolitaine est cependant restée loyale, de même que la majorité de la Maghara tripolitaine et les tribus du Sud.

Le brouillage structurel généralisé qui singularise le « Monde arabe » appelle une déconstruction pour faire apparaître la réalité de sa diversité et éviter ainsi de

² Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Londres, 1969.

³ « Against Christians and Europeans, Arabs and Turks were no longer Arabs and Turks but Muslims, just as against the Turks, Bedouins and citizens were no longer Bedouins and citizens but Arabs, and against the towns tribesmen were no longer members of different tribes but a Bedouin community. » EE. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaic*, Oxford, 1949, p. 115.

placer les mouvements actuels sous le chapeau général de « révolution » ; une critique du « Monde arabe » qui s'avère d'autant plus nécessaire quand la réalité se trouve noyée dans l'impressionnisme médiatique et sert de support symbolique à toute une série de positionnements idéologiques et politiques, jusqu'aux justifications onusiennes appuyées sur un « droit » international qui dissimule mal les dispositifs par lesquels se reconfigure la hiérarchie mondiale entre continents et États.

Effets coloniaux et particularismes nationaux

Après l'unification sous contrainte coloniale, les indépendances remettent à ciel ouvert l'ensemble des problématiques d'unification des populations dont les effets sociaux et politiques se lisent à travers des facteurs qui définissent les mutations des sociétés contemporaines du sud de la Méditerranée. Elles ravivent tout autant les conflits post-coloniaux, ceux qui ont été provisoirement résolus, par « discipline nationale », pendant les luttes de libération auxquels, dans cet emmêlement, se rajoutent les conflits de « classement » sociaux dans l'État indépendant, devenant, comme État national, le cadre et le support de redéfinitions des modalités de légitimation d'une nouvelle stratification sociale et de ses catégories. L'islamisme, le berbérisme, le régionalisme Kabyle en Algérie, notamment, font retour sur cette histoire comme effets des forces socio-historiques libérées de la parenthèse coloniale et dans lesquelles s'inscrivent des effets de génération intellectuelles marqués par des continuités et des ruptures. Dans le cas algérien, la configuration sociopolitique actuelle, rapports État/société, rôle de l'armée, type de mouvements sociaux, etc., est déterminée par cette complexion historique. S'y ajoutent des traits acquis de l'indépendance elle-même, car si du point de vue juridique et politique elle correspond à la reconnaissance d'une nationalité et d'un État sur un modèle unique des inter-relations entre des États nationaux, elle correspond plus encore à la reconversion d'une subordination économique et d'un déclassement économique par une promotion sociale dans et par l'État National. Tous les mouvements nationaux anti-coloniaux en méditerranéen ont remplacé la colonisation par une organisation étatique transformant les habitants d'un territoire post-colonial en « citoyens nationaux », apparentés à une légitimité obtenue par la nationalisation totale de la société qu'elle vise. Les ressortissants de l'État nationaux y ont « habité » l'État pour assurer ainsi leur promotion.

Au Maghreb, cela s'est fait à la vue de tous par le départ des européens et des Juifs, puis avec l'aboutissement de la mise sous statut religieux musulman. Il a été incorporé au mouvement national avec pour résultat qu'il n'y existe aujourd'hui que des nationaux musulmans ; une singularité qui le différencie et le met en périphérie par rapport aux autres pays, qu'on les nomme « arabes » ou « musulman » : il n'y a en effet qu'au Maghreb que l'on nomme les habitants « musulmans », ce n'est pas vrai ailleurs. Arabo-musulman ne veut dire qu'une seule chose au Maghreb, c'est qu'il n'y a plus que des musulmans ! Et dire « Monde arabe », c'est négliger le fait, non seulement, qu'il y a davantage de « musulmans » en dehors du « Monde arabe », mais que si l'on se situe dans le Machreck, il n'y a pas que des arabes musulmans, il y a des arabes chrétiens, des arabes juifs, des arabes athées, des femmes, des petites communautés, des minorités, etc. Le mot « arabo-islamique » n'existe qu'au

Maghreb pour dire « musulman ». D'où le caractère périphérique, ce n'est pas le seul, que présente cette situation du Maghreb par rapport aux régions moyennes orientales ; il est enfermé dans une exclusivité qui le met en dehors de la mixité des minorités, de la mixité de laïcité, sans compter la mixité homme femme. Plus encore aujourd'hui, après l'échec des utopies, d'une Algérie algérienne, d'une révision du code de la nationalité au Maroc, de l'élargissement de la nationalité tunisienne, etc., s'y est mis en place un verrouillage politico-idéologique fondé sur un arabisme apologue qui, en l'absence de « Monde arabe », se réalise, comme contre les guerres du golf, dans des manifestations de soutien aux « pays frères ».

Ce phénomène s'est donc accru avec la colonisation et le départ des juifs et des européens ; non seulement le statut musulman a été inscrit dans le code de la famille mais il s'est articulé avec la nationalité et le phénomène sociologique de reclassement par la promotion dans l'État. Les indépendances ont émergé d'un tel processus social vers l'avènement d'un État administratif, d'une fonction publique nationale et comme promotion sociale par l'État dans une urbanisation généralisée sur le modèle de l'Etat-nation. C'est la fonction de l'État qui l'a emporté sur ce que l'on appelle encore, à tort, une société civile autonomisée. Ce n'est pas uniquement au Maghreb ou au moyen orient en effet que la faiblesse intellectuelle invoque à répétition la « société civile » et la coupure entre société civile et État. Pourquoi dire société civile quand il suffit de dire société ? L'important est le lien de dépendance entre société et État. Il est donc vain de parler de société civile si ce n'est que pour en être porte-parole. Ce que font précisément les intellectuels et les « élites » du « Monde arabe », qui sont le plus souvent des agents de liaison étatique.

Dans les pays de libération nationale, les partis nationalistes ont repris le modèle communiste, mais en l'inversant ; c'est l'État lui-même issu des commandements militaires qui a institué le parti – l'Etat-parti substitué au parti-État communiste –, parce que les militaires tenaient les réseaux constitutifs des armatures étatiques : la fameuse « sécurité militaire » en Algérie par exemple. En se développant comme États administratifs, les États indépendants ont étendu la part des individus et groupes intéressés à l'État et produit une osmose entre parti et administration, gestionnaires et élus et même dirigeants des organisations dites de masses. On oublie que cette promotion par l'État a été le véhicule d'intérêts divers, de bourgeoisie et capitalistes, administratifs, gestionnaires, etc., par conséquent de la formation de catégories sociales hiérarchisées, y compris de formation de classes, à travers la distributions des intérêts économiques. Les intellectuels, qui croyaient à la possibilité d'un développement à l'intérieur d'un cadre proprement national, en ont été les principaux instruments.

Dans cette présentation liminaire à l'étude des mouvements actuels dans ce « Monde arabe » introuvable, il faut redire que l'État national y a toujours été un pôle politique contre lequel butent les luttes sociales. Pourquoi ? Parce qu'elles sont conduites par l'ensemble des segments de la société attachée à l'État, c'est lui qui garantit le salaire social et le niveau de salaire, non seulement dans la fonction publique, mais aussi de toutes les professions à statut. De ce fait, le répertoire de contestation de l'État dans les États nationaux post-coloniaux se traduit constamment

par une demande d'État⁴ ! Il n'y a d'ailleurs là aucune exception si l'on compare avec l'hémisphère nord. Dans le sud, la demande manifeste un rapport plus osmotique entre État et société que dans le nord où il connaît des variations, liés à des degrés de différenciation selon la force ou la faiblesse de l'État ainsi qu'à d'autres facteurs socio-politiques, historiques et culturels, mais jamais jusqu'à une déconnexion entre les sphères politiques et civiles. Une perspective sociologique et historique plus large montre en effet que les mouvements sociaux, comme l'on dit aujourd'hui, mais qui se réfèrent historiquement aux « luttes de classe » des 19^{ème} et 20^{ème} siècle constitutives des États nationaux sociaux, traduisent des adressages qui portent des attentes et des demandes de réponses dirigées vers l'État. Cela constitue un invariant des États nationaux, comme États sociaux devenus États nationaux parce qu'ils ont été sociaux, c'est-à-dire *intégrateurs* ; de façon homologue avec les États capitalistes régulés par « Providence », avant et après Beveridge et Keynes, on se trouve plus généralement par conséquent en présence de demandes d'*intégration* dans l'État. D'où le problème politique structurel quant à la capacité des États à assimiler cette demande qui, de politique⁵, tant à se transformer en « crises », budgétaires surtout.

Dans les États post-coloniaux, cela donne des mouvements sociaux formels (ONG, associations) déclarés et légaux, valant pour obtention de subventions d'État et pour possibilité ou opportunité de classement social. Ceux qui agissent en tant que critique sociale étaient beaucoup plus rares ; le syndicalisme y relève d'un « syndicalisme d'encadrement » jouant son classement dans l'État tout en étant un corps parallèle en son dedans. Aussi, au Maghreb, les régimes politiques ont-ils invariablement fonctionné à l'alternance de coups d'État ou de tentatives d'émeutes ; les émeutes, nombreuses et constantes dans leurs quotidienneté, y sont le produit d'un rapport au pouvoir. Parce que la part de société assistée et abandonnée n'a cessé de grandir, au moindre incident de rue, l'« émeute » locale » surgit, et cela continuellement après que les émeutes tunisiennes aient conduit au départ de Ben Ali et celles, égyptiennes, à celui de Moubarak. De ce fait, l'espace des mouvements sociaux se trouvent réduit à la marge, placés sous monopole idéologique et sous contrôle politique des institutions étatiques issues des indépendances ; c'est encore largement le cas en Tunisie et en Égypte après révolution putative.

Le nationalisme arabe : de la Nahda à l'arabo-islamisme

Le mouvement tunisien semble présenter une singularité dans une mosaïque socioculturelle et politique où les histoires divergent évidemment d'un pays à l'autre, du Maghreb au moyen orient ; histoires connexes aux conditions et modalités de leur colonisation par les empires occidentaux et, s'ensuivant, aux origines des mouvements nationaux dans ces zones colonisées, terres musulmanes, chrétiennes et juives, arabes, berbères et arabo-berbères, tout autant mélangées que dissemblables et segmentées, après la « Nahda » bien sûr, le mouvement de renaissance arabe à la fois économique et culturelle, puis à partir du réformisme islamique, une sorte de « seconde Nahda » instrumentalisée par les partis religieux pour nourrir leurs

⁴ Cette thèse, appliquée aux États post-coloniaux est développée par René Gallissot, « Émeutes, ordre étatique et désordre social », in *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*, Éditions Karthala, Paris, 1999.

⁵ Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978.

référentiels, souvent confondue avec la première. Les conformations étatiques après colonisation au sud de la Méditerranée résultent d'effets produits par les types et objectifs de la colonisation ; s'y combinent des constructions nationalistes accrochées à leur insertion dans la configuration des rapports entre États nationaux dans le monde, avant et subséquemment à la naissance de l'Union Soviétique. Bien qu'il participe de la reprise de certaines de ses références, la révolution française de 1789⁶, le « réformisme musulman », ou « islamique » n'est pas la *Nahda* ! Ce n'est pas parce que les partis religieux ce sont emparés de ce mot qu'ils en sont à l'origine ni qu'ils en reprennent les principes.

En vérité, les principaux instigateurs de la *Nahda*, Jamāl ud-Dīn al-Afghāni et Muhammad Abdu al-Misrī, l'un musulman chiite et l'autre sunnite, étaient engagés dans les loges de la franc-maçonnerie, surtout à Paris, d'où ils développaient leurs activités politiques révolutionnaires anticolonialistes et nationalistes. Pour cette génération, l'hypothèse « réformiste » de renaissance éthico-théologique n'est pas contradictoire avec celle de « révolution » ; elle s'insère pour eux dans tout projet de révolution nationale anti-coloniale⁷. Son sens social se fonde sur la « justice sociale » ! Notons d'ailleurs que le lien maçonnique à travers lequel se transmet l'expérience révolutionnaire européenne se retrouve dans la plupart des mouvements nationaux anti-coloniaux sous des formes analogues ; à Cuba par exemple c'est l'imprégnation des idées de loges maçonniques parvenues avec la *Conquista* et leur articulation avec l'éthique chrétienne qui, avant de devenir « socialiste », intronise l'hypothèse de la « révolution nationale » ! Les « pères de la patrie » cubaine, José Martí et l'antiesclavagiste Carlos Manuel de Cespedes étaient Francs-Maçons. L'analogie se prolonge plus encore avec la « théologie de la libération » porté par le christianisme en Amérique Latine et la « théologie islamique de la libération ». Due aux contributions de al-Afghāni, elle est réapparue en Europe dans les années 1970, pour s'éteindre devant la montée du « néo-salafisme ».

Ainsi, la naissance de la *Nahda* s'inscrit-elle simultanément, avec l'empreinte de la Grande loge de France suite à l'épisode napoléonien en Égypte ou celle d'autres obédiences⁸, dans le rayonnement des philosophies des lumières et dans la critique des textes coraniques visant une interprétation rationnelle en phase avec le contexte historique. Axée sur un nationalisme qui ne donnait pas la priorité à la création d'un État-nation mais à celle d'une Nation arabe culturelle, elle a largement contribué à l'entreprise de Mehmet Ali en Égypte, la première formation sociale en Orient à s'engager sur la voie d'une construction nationale indépendante à travers un État centralisé et où apparaît l'idée de laïcité. Ce fut incontestablement un authentique mouvement de renaissance intellectuelle arabe, laïque, composé de chrétiens, de juifs, d'hommes et de femmes qui renouvellent la langue arabe, écrivent des romans, font de la littérature d'immigration et de diaspora, avec notamment des auteurs syro-libanais d'Amérique ; sur le volet du « réformisme musulman », ses vertus révolutionnaires s'orientent sur la dénonciation de l'esclavage, de la répudiation et de

⁶ Hamit Bozarslan, « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Année 1989, Numéro 52-53, pp. 160-172.

⁷ Louis Gardet, *Les hommes de l'islam*, Librairie Hachette, Paris, 1977.

⁸ Dorothe Sommer, « Les premières loges écossaises en Grande Syrie (XVIIIème – XXème siècle) », *Cahiers de la Méditerranée*, N° 72, 2006.

la polygamie.

Au contact de cette *Nahda*, les obédiences franc-maçonnnes seront condamnées par les réformateurs révolutionnaires musulmans et dénoncées pour leur appétence avec les ambitions du colonisateur et leur peu d'empressement à réaliser en situation coloniale les principes de justice, de liberté et d'égalité ; elles semblent avoir mieux tenu leurs promesses à Cuba où la « Gran logia » a toujours pignon sur rue dans un quartier du centre de La Havane. Les objectifs, confrontés aux contextes liés au déclin de l'Empire Ottoman et à l'ascendance du colonialisme, divergeront donnant naissance à des courants qui s'inscrivent naturellement dans l'histoire postérieure du réformisme islamique et du nationalisme en Méditerranée : entre le réformisme de al-Afghāni favorable à une sécularisation de l'Islam et celle de Abdu qui appelle une réforme de l'islam analogue à celle qu'a connu christianisme avec le protestantisme. Ces aspects sont souvent négligés, comme sont négligés par ailleurs la formation d'une Franc-Maçonnerie arabe et son rôle en Méditerranée⁹,

Dans cette renaissance arabe que l'on appelle « réformisme musulman », le courant « salafiste-réformiste » de la *Nahda* n'a strictement rien de commun avec l'intégrisme¹⁰ « néo-salafiste » radical ou modéré actuel, ni avec ce qui se présente aujourd'hui, ultérieurement aux révolutions putatives en Tunisie et en Égypte, ou en Algérie avec une multitude de partis qui sont autant de groupes d'intérêts en lutte pour des brides de pouvoir ou pour s'accaparer des parts du gâteau laissé par Ben Ali et Moubarak. La renaissance intellectuelle invoquait la laïcité à travers la séparation du religieux et de l'État, elle n'est même plus posée en Tunisie avec la reprise assurée de l'article 1 de la constitution qui prévalait sous Ben Ali. Quant à l'institution matrimoniale, les « rebelles » libyens déclarent vouloir y rétablir la polygamie sous la « charia ».

Cette invocation de la « charia » allègue que son émanation coranique fixerait un droit fondamental global pour tous les musulmans. Or, tout autant avant qu'après les renversements des gouvernements dans certains États post-coloniaux du sud de la Méditerranée, où par ailleurs l'Islam était religion d'État de droit constitutionnel, la « charia » ne constitue en aucun cas un élément unifiant des pays qui s'en réclament ; sous le halo d'un principe sacralisé, subsistent des dissemblances d'applications qui renforcent la réalité des divisions politiques et sociales à l'intérieur du « Monde arabe ». Car en tant que tel, il s'agit d'un droit musulman très pauvre, qui règle uniquement le problème de l'autorité du père de famille et celui de l'héritage. C'est peu de chose parmi les multiples formes de droits musulmans qui ont existé à travers l'histoire ou qui prétendent aujourd'hui en être sa matérialisation. L'on y trouve des droits écrits, rarement appliqués sauf pour servir les manœuvres des familles de bourgeoisie, et aussi un droit musulman coutumier diversifié dans de multiples sous-produits de batailles idéologiques. Comme dans le cas kabyle en Algérie. Il a été repris par l'administration coloniale des coutumes et tradition kabyles pour appliquer une jurisprudence musulmane congruente à la version établie du droit coutumier. Au

⁹ Eric Anduze, « La Franc-maçonnerie égyptienne (1882-1908) », *Chroniques d'histoire maçonnique*, n°50, 1999, et *La Franc-maçonnerie au Moyen-Orient et au Maghreb. Fin XIX^e-début XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2005. Georges Dagher, « Genèse de la franc maçonnerie au Liban », *Les Cahiers de l'Orient*, N° 69, 2003, p. 88. Voir aussi,

¹⁰ Bruno Étienne, *L'islamisme radical*, Hachette Littérature, Paris, 1987, p. 176.

Maroc, cela s'appellera le « droit coutumier berbère » appliqué jusqu'en 1958. A cette date, sans pour autant la supprimer, la jurisprudence coutumière d'exercice des tribunaux en pays berbère sous autorité coloniale a été récupérée pour faire croire qu'elle est marocaine ; à l'encontre des mythologies véhiculées par le nationalisme qui l'a fait sienne, la jurisprudence instaure par conséquent le fondement des sentences aujourd'hui en pays marocain. En réalité la pratique a été continue, car en matière de justice seule compte la jurisprudence, pas les codes mais leur application définie dans un périmètre où s'inscrivent des rapports sociaux déterminés historiquement et culturellement.

Il en résulte par exemple pour les femmes le triomphe du droit patriarcal ; au Maghreb, en pays kabyle ou berbère et en pays de droit écrit, la jurisprudence patriarcale continue de fonctionner. Ceci montre d'ailleurs combien la colonisation a induré ce que les mouvements des femmes appellent le « statut patriarcal », elle l'a écrit et plus encore sacralisé puisqu'elle l'a placé dans une justification religieuse. C'est pourquoi, encore aujourd'hui au Maghreb, les mouvements de droits féminins ne réclament pas un droit fondé sur des principes universels mais une réforme du code musulman. On perçoit mieux ce qu'a créé la matrice coloniale et combien il sera difficile d'en sortir, en Tunisie, Égypte, etc.

D'autant plus que la *Nahda* n'est pas parvenue au Maghreb et n'y a pas eu d'effets directs, pas plus d'ailleurs que la franc-maçonnerie qui n'y apparaît qu'avec la colonisation et la présence militaire française. Rendant raison à al-Afghāni et Abdu, dans cette partie des terres colonisées la franc-maçonnerie est colonialiste et assimilationniste, condamnent l'enseignement musulman, etc. De même que la plupart des Gouverneurs généraux qui se succéderont en Algérie, Bugeaud, qui utilisait des francs-maçons juifs, surtout britanniques, dans les négociations avec Abd-el-Kader, était Franc-Maçon¹¹ ; notamment pour cette raison, les idées maçonniques auront une influence inégale au Maghreb ; elles y restent aujourd'hui encore très limitées. Il sera par contre touché par diverses formes de réformisme musulman et de types de réformes, mais tardivement. L'arabo-islamisme qui y sévit maintenant correspond plus au déplacement de références idéologiques lié à une récupération de ce qui fut produit par l'allégorique « seconde Nahda », une espèce de baasisme, quand n'existe plus de partis ni de mouvements Baas, sauf sous la forme des sécurités militaires, polices et armées confondues.

La *Nahda* ne parvient pas au Maghreb par blocage des États coloniaux quant au contrôle qu'ils parviendront à exercer dans cette partie du monde ; il l'arrête dès son début de concrétisation au sein du système étatique mis en place par Mehmet Ali en Égypte après l'épopée napoléonienne. Suite au Traité de Londres de 1840, la Grande-Bretagne et secondairement les autres puissances européennes ont pu y imposer l'ouverture de son marché, la suppression des monopoles de l'État sur le commerce et interdire à Mehmet Ali de jouer un rôle dans l'entreprise de la Nahda. Il en naîtra une forme spécifique, post Nahda, de réformisme musulman façonné dans les mouvements de mobilisation des « jeunes turcs » à l'époque de la propagande panislamique, développée autour d'Enver Pacha, contre la conquête franco-italienne

¹¹ Comme l'a soutenu Bruno Étienne. Il a aussi émis l'hypothèse, très critiquée, de l'appartenance de l'Émir à la Franc-Maçonnerie.

et britannique. Le panislamisme, qui succède donc à la « renaissance », a procédé de la volonté de construire un cadre unificateur de la partie des arabes maghrébins et égyptiens qui envisageaient de poursuivre la lutte avec le souverain de l'Empire Ottoman contre les puissance d'occupation sous mandat britannique et français. Ainsi, plus encore, le nationalisme est-il aussi inter classiste, puisque l'idée d'indépendance et de nationalisme égyptien, de laïcité et d'un État unificateur y a introduit, sous la conduite des grands propriétaires terriens, toute une série de catégories liés aux nouveaux capitalistes après la révolution populaire de 1919 ; ce fut une indépendance purement formelle, obligeant à partager le pouvoir avec le palais royal qui restait soumis à la domination coloniale. Du coup, la lutte pour l'indépendance nationale et la fin de la domination coloniale s'associera à celle de la lutte contre l'aristocratie terrienne. S'y ajoutera la nationalisation des intérêts étrangers et la réforme agraire sous la bannière d'un arabisme appuyé par la propagande panislamique. Y participera, entre autre, Muhammed Ali, cette figure du nationalisme tunisien, destourien et néo destourien, puis fondateur des syndicats en Tunisie après avoir combattu aux côtés des troupes ottomanes au moment de la guerre italo-turque de 1911-1912, un moment où vont s'intensifier en Tunisie les hostilités entre le mouvement national amorcé par les « Jeunes Tunisiens » et l'administration coloniale.

Cette configuration dont sont issus les nationalismes arabes est connue mais doit être rappelée aujourd'hui pour saisir en profondeur historique la nature des mouvements présents dans le « Monde arabe ». De même, les organisations syndicales créées dans leur sillage à partir de la révolution des jeunes turcs de 1908 qui voulaient disputer le droit de la « sublime porte au monde islamique » aux puissances coloniales, non le « Monde arabe » revendiqué aujourd'hui, et des mouvements de « Jeunes » des années 1920, Jeunes Égyptiens, Algériens, et Tunisiens – étiquette reprise plus tard dans le giron nassérien avec le mouvement des « Jeunes Officiers » – forment aussi des éléments différentiels qui disqualifient un « Monde Arabe » conceptuel. Leurs filiations se corrèlent avec la disparité des situations socio-politiques et des types de mouvements qui y existent après les événements tunisiens et ceux du moyen orient. Elles relient le nationalisme avec le syndicalisme de la CGT française ! En Tunisie, le syndicat appelé d'abord CGTT , dissout en 1925, renaîtra avec les mouvements sociaux comme CGT puis, avec l'actuelle UGTT portant l'héritage du réformisme social de Muhammed Ali. C'est pourquoi si l'on reste au Maghreb, les sigles, Union Générale des Travailleurs Marocains, Union Générale des Travailleurs Algériens, Union Générale des Travailleurs Tunisiens, recouvrent à la fois une même inspiration et des expériences historiques singulières. Sans refaire l'histoire de chacun des syndicats pour en situer les effets dissemblables dans les États indépendants maghrébins, il faut rappeler que s'ils ont en commun d'être un syndicalisme d'encadrement local, ils ont aussi été des instruments de contrôle de la main d'œuvre des trois pays exportée vers l'Europe ; un contrôle sous spécificité nationale exercé en Europe qui a contribué à renforcer les divisions sociales, identitaires et nationales au Maghreb.

La matrice du nationalisme renvoie par conséquent à un aspect, souvent négligé, qui le situe dans un environnement international dominé par la dynamique révolutionnaire impulsée en Russie soviétique, anti impérialiste par principe. C'est

pourquoi les réseaux sur lequel repose le panislamisme sont en relation avec l'International communiste, après notamment que Enver Pacha ait rencontré Karl Radek alors en Prison à Berlin et créé à Moscou l'Union des Sociétés Islamiques Révolutionnaires¹². Cependant, bien que le journal panislamique Liwa-el-Islam proche des unionistes sera à partir de 1921 le véhicule du lien entre le « monde islamique » et la « Russie des soviets »¹³, la protection contre le risque de contamination de principes contraires à la foi islamique sera une constante jusqu'à la fin du nassérisme, c'est-à-dire bien qu'avec la deuxième guerre mondiale et la révolution de 1952 se soit enracinée l'évidence du lien entre règlement de la « question sociale » et celui de la « question nationale ». Les traits « socialistes » du nationalisme resteront lestés par les courants inter-classistes des mouvements nationaux. S'y ajoutera une singularité en Tunisie puisque Muhammed Ali, formé aux disciplines de science sociale d'orientation marxiste, a surtout donné à la théorie et à la pratique des coopératives économiques, principalement agricoles, une importance qu'il privilégiera à son retour en Tunisie en 1924 pour en faire une alternative à l'économie coloniale, comme nombre de nationalistes de l'époque qui préféreront à la lutte de classe un projet global orienté vers le réformisme social pour les zones de la Tunisie à l'Égypte¹⁴.

Le nassérisme s'effondre sur la question de la « liberté du marché » tout autant que par les concessions pour l'évacuation des troupes britanniques, l'affaire du canal de Suez et jusqu'en 1967, ses tentatives pour contrôler la route du pétrole et celle des Indes en servant de support aux mouvements d'indépendance, anticoloniaux et nationaux au Maghreb ou au proche orient. A présent, la tutelle étrangère sur l'économie égyptienne et sur celle d'un ensemble de pays du sud, anciennement gérés par la Caisse de la dette publique, l'est par le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale. Ceci est capital dans les données à prendre en compte pour l'analyse et la caractérisation des « révolutions ». Plus encore, nous manque-t-il une analyse en terme de classe, car si la question sociale se pose dans les métropoles urbaines des pays du sud où se concentrent de plus en plus les catégories prolétarisées, au Caire, le processus de « classe-moyennisation » et la formation de « classes moyennes » s'installent tout aussi massivement à sa périphérie. Cette caractéristique sociologique recoupe une dimension politique qui n'a pas été suffisamment analysée.

Un « Monde arabe » emblématique

Pour Ali El Kenz¹⁵ l'assertion du « Monde arabe » relève d'une lutte symbolique. C'est un postulat sensé émaner, dans toute sa positivité, du lègue présumé de la puissance symbolique fondatrice de la « Méditerranée », depuis son fonds historique : la « mer des cultures », des « trois monothéismes », des phéniciens aux empires byzantins et arabes, etc. D'où une double exigence, d'une part le dégager des scories et aléas historiques ultérieurs qui le dévaluent constamment, par un retour critique sur les processus constitutifs des États indépendants et de leurs formes

¹² Gerhard Höpp, *Muhammed Ali à Berlin*, Fondation Friedrich Ebert, Tunis, 2009.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Samir Amin et Ali El Kenz, *Op. Cit.*

socio-politiques puis, d'autre part, l'extraire d'un continuum qui le relie aux perceptions socioculturelles négatives insérées dans l'infériorisation hiérarchique imposée par la prépotence occidentale, depuis le morcellement des empires musulmans résultant de formes diverses de colonisation. Toutefois, face aux symbolisations où s'alimente la prépondérance occidentale, les activités intellectuelles et politiques conduisant les processus contres symboliques se déclinent fatalement en intentions ou attentes hétérogènes. Ce peut être la recherche d'un élémentaire correctif d'où pourrait surgir le rééquilibrage politique, économique et social entre le Nord et le Sud, d'une inversion en forme de revanche des rapports de domination, ou l'espoir d'une réparation du cours de l'histoire et de sa reprise accrochée aux constructions symboliques apocryphes d'une Méditerranée historique et de son contenant : l'« esprit arabe et l'éthique musulmane ». Tous ces usages et postures en faveur du « Monde arabe » se situent dans un champ de luttes pour sa « reconnaissance », à base symbolique historique et culturelle ¹⁶.

L'approche, particulièrement volontariste, s'est d'abord inscrite en continuité du projet de « Nation arabe » qui a pris forme, après l'arabisme baasiste et nassérien, à travers la lutte pour un État national palestinien. La mobilisation de l'espace symbolique et historique Méditerranéen devait servir à valoriser la période comme résultant de processus de cristallisation du « Peuple arabe » dans la « Nation arabe », ce que Hegel appelait « l'esprit d'un peuple ». Malheureusement les symboliques d'une telle « nation » cohésive, n'ont cessé d'échapper aux réalités sociales et politiques contemporaines, même si l'idée semble renaître parfois en référence aux États post-coloniaux où le populisme et le déficit d'analyse fait exister des peuples « révolutionnaires ». En déficit de « Nation arabe » reste, pour lui servir d'équivalent, le « Monde arabe » présumé donner accès à une vérité mieux objectivable. Du coup, l'itération de ces formules « Monde arabe », « Monde musulman », « Méditerranée », se fait plus forte, comme si elles étaient des commodités de langage pour éviter de dire ce que ces espaces ne sont pas ou pour relativiser, jusqu'à la rendre inutile, l'analyse de leurs caractéristiques pourtant intelligibles seulement à travers la grande diversité des contextes sociaux, historiques et politiques qu'ils entendent recouvrir. Cette réalité disqualifie la « Méditerranée », même son légendaire ne réussit plus à la légitimer.

L'on n'y parvient pas mieux en gommant des pans de l'histoire des sociétés et des peuples qui en furent les protagonistes afin de croire en la possibilité d'accéder à un temps historique, compact et dense, façonné par une continuité solide. Certes s'agit-il là d'une production d'identité permettant de penser un imaginaire de la Méditerranée antique pour le projeter sur l'existence individuelle et collective contemporaine. Se trouve ainsi mise en jeu l'opposition classique tradition/modernité, une manière de penser l'identité dans une forme de continuité inventant et « utilisant des techniques de séduction » pour reprendre une thèse de George Balandier¹⁷. Il y a certes nombre de continuités à chercher dans l'histoire pluriséculaire, mais le plus

¹⁶ C'est-à-dire aussi juridique, afin de rétablir son *identité morale blessée* pour reprendre la formule d'Axel Honneth, « La Théorie de la reconnaissance : une esquisse » et « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS*, n° 23, 2004.

¹⁷ Unissant fascination et séduction précise George Balandier, *Le pouvoir sur scène*, Paris, Fayard, 1980.

remarquable d'un point de vue socio-historique, est qu'on les retrouve sous diverses formes, donnant un large spectre de configurations sociales et politiques ; une diversité dont elles sont elles-mêmes le principe organisateur¹⁸. Ici, dans cette articulation continuité-discontinuité, gît assurément un vaste champ d'étude des productions culturelles issues de métamorphoses et de processus d'acculturation, par diffusion ou par contacts, mais ce qu'il faut étudier sont les crises et les ruptures à travers lesquelles le passé prend forme dans des sociétés en perpétuel changement.

L'histoire de la Méditerranée n'est donc compréhensible qu'à partir de continuités qui se transforment dans des temporalités plus ou moins longues de discontinuités. Ces moments sont fondamentalement *politiques*, relatifs la fois aux formes d'État, à leur pouvoir et à leur légitimation sociale. Le plus édifiant reste encore le cas religieux ; s'obstiner à montrer une continuité entre les trois monothéismes abrahamiques ne permet évidemment pas de comprendre la diversification institutionnelle du Dieu unique, laquelle résulte de la projection du politique dans l'expression religieuse ! Et si l'on observe les formes des États, la discontinuité existe, même dans les situations où semble avoir existé une plus grande continuité de l'État, comme en Égypte. Samir Amin y voyait une nation, avec la Chine¹⁹, qui traverse l'histoire ; il anticipait la création des nations, mais plus encore la situait-il dans une forte continuité historique qui la ferait remonter jusqu'à l'antiquité. Or, ce n'est qu'un fantasme, car les empires qui se superposent dans la vallée du Nil n'ont jamais eu la même assise territoriale, ni la même continuité, ni la même capitale ou les mêmes formes de centralisation. Ils se sont superposés à des peuples mobiles, mettant ces derniers en dehors de la plus grande partie de l'histoire racontée à partir des dynasties pharaoniques. Plus encore, s'il y a eu des moments très forts de concentration de l'État avec l'invention du monothéisme, cela représente peu dans l'histoire pluriséculaire, comparée notamment à celle des polythéismes d'État.

Mais surtout, l'extension des empires n'a aucune correspondance avec les États nationaux d'aujourd'hui. L'extension est en général momentanée, parfois avec une forme étatique à centre unique mais le plus souvent polycentrique. La forme de l'État a pu y être terrienne et militaire, avec une sédentarisation et des modes de contrôle divers sur les populations ; cela a donné des royaumes, des empires ou des principautés. Elle a été aussi « libéralo marchande » ou « capitaliste » comme dirait Maxime Rodinson. Cette forme concerne les villes marchandes, amplifiées en fédérations de ville aux contours très lâches. Les phéniciens dans l'histoire de la méditerranée en représentent un exemple, tout comme les colonisations grecque et romaine ont ensuite été des formations de fédérations capitalistes. Les empires sont donc d'extensions très diverses. Mais l'extension d'empires qui intéresse les propagandistes du « Monde arabe », concerne l'histoire maintenant classique de la multiplication des empires hellénistiques autour du bassin méditerranéen après les conquêtes d'Alexandre. Ils ont diffusé un modèle qui sera le bagage des justifications théocratiques dans les différents empires en Méditerranée. L'empire romain est une

¹⁸ C'est bien sûr ce que pense aussi Clifford Geertz, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, La Découverte, 1992

¹⁹ Samir Amin, *La nation arabe : nationalisme et luttes de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1976.

des formes de ces empires qui ont connu une extension au moyen orient, dont un des lieux fut faussement appelé égyptien, en Méditerranée orientale et jusqu'à l'intérieur de l'Europe. Ce n'est par hasard si les tenants du « Monde arabe » tente d'y faire entrer le temps du christianisme oriental, il a connu en effet une importance beaucoup plus grande, par sa durée, par sa sophistication intellectuelle et artistique, que l'aire arbitrairement appelée « occident », la part faible du christianisme, à qui l'on donne généralement aussi une continuité et une supériorité historique depuis l'antiquité. On perçoit où se trouve le fondement controuvé du « Monde arabe » au profit d'une lutte pour sa « reconnaissance » adressée à l'occident chrétien à travers l'espace d'altercation Sud-Nord en Méditerranée. Cependant, la démarche confronte ces mêmes tenants au déficit d'assumer une mise en continuité entre le temps du christianisme oriental avec un Islam territorialisé, puisque cela suggère évidemment d'y insérer une continuité politique ; sauf, peut-être, en traitant cette question de nature aporétique sur un mode simmelien du conflit qui unit.

Affirmer la portée historique de ce continuum est de toute façon paradoxale, car tout cela s'est transformé dans les diffusions réciproques, inter pays, inter régionales et inter temporelles, qui ont bouleversé radicalement la signification des conflits et des relations contemporaines. A présent, les formes d'État procèdent, au sens de Norbert Elias, de la production intellectuelle et culturelle des relations sociales civilisées dans l'« occident » chrétien, c'est-à-dire dans le capitalisme atlantique ! L'histoire très classique en effet, faite avant et après Braudel par tous les historiens des déplacements des foyers commerciaux, est celle où se prépare la mondialisation capitaliste qui a eu lieu plus tard. De la Méditerranée orientale à la Méditerranée centrale, par les villes des côtes non encore italiennes, par le royaume de Catalogne, jusqu'à la côte Atlantique par Cadix, etc., puis faisant jonction par les côtes de la mer du Nord et de la Baltique avec les routes terriennes, l'établissement du premier capitalisme atlantique, du premier marché mondial donc, est celui des moments particuliers du déplacement des peuples et d'éclatement de ces déplacements qui existaient d'une façon prépondérante autrefois. Cela forme des configurations nouvelles et diversifiées en Méditerranée, à partir notamment de ce que les manuels nomment encore maladroitement « guerres de religion ». S'il y a continuité entre christianisme et Islam, elle s'arrête de toute façon définitivement dans la recomposition de la hiérarchie politique et territoriale mondiale liée à la fois au déplacement et à la croissance des foyers capitalistes.

Suivant une problématique proche des partisans du « Monde arabe », l'historiographie nationaliste a dû générer une histoire propre à chacun en l'inscrivant dans une continuité historique de longue durée ; même quand il n'y a pas de prédispositions historiques. Dans le cas de l'Algérie, où n'existe pas de prédisposition, a été inclus le patriotisme de résistance française et le catholicisme patriote de Saint-Augustin « l'algérien », pour servir une histoire algérienne de deux mille ans devenue histoire du patriotisme algérien. Au Maroc, c'est encore plus fort, puisque sont mis en continuité des empires qui n'avaient pas de continuité, c'est la colonisation qui a fait l'histoire des dynasties marocaines. Puisqu'elle voulait conserver un Sultan, elle l'a fabriqué comme héritier des dynasties sultaniennes. Or, le Sultanat d'aujourd'hui n'a rien à voir avec les différentes constitutions des palais

cléricaux dans l'histoire du Maghreb et au-delà.

« Monde arabe et « Monde maghrébin »

Si dire « Monde arabe » ne signifie qu'une seule chose, la ratification de son invalidité et de son impuissance historique, évoquer un « Monde maghrébin » n'a qu'une seule signification : l'inexistence du Maghreb dont on observe la réalité et les effets à travers sa division en trois États nationaux et dans l'impraticabilité d'une UMA institutionnalisée, ni même métaphorique ou symbolique. L'intelligibilité des contextes socio-historiques où se constituent les futurs États nationaux en Méditerranée et émergent les différences entre l'État national tunisien et l'État national des deux tiers de l'Algérie ou encore entre le Maghreb et le proche Orient, réside dans l'histoire pluri séculaire des enfermements de pays dans des dépendances terriennes et des replis continentaux. Au Maghreb, ce fut celle des pays berbères dans des empires musulmans qui pratiquaient une arabisation linguistique dans les cités palatiales en se superposant au développement de ces pays sous forme d'empires momentanés. Plus encore, en devenant le lieu d'extension du dernier grand empire nommé « Ottoman », constructeur de villes au proche et du moyen Orient, l'opposition avec le Machrek s'est renforcée sous l'effet de l'enfermement du Maghreb dans son repli terrien et continental, puis, plus tard, sous celui de la déconnexion du proche Orient des foyers de développement par déplacement des foyers commerciaux en Méditerranée qui fut celui de l'établissement du premier capitalisme atlantique et sa mondialisation. Ici réside le fonds historique des formes du conflit entre rebelles et loyalistes dans le golf de la grande syrte en Libye.

Nombre de pays de l'espace méditerranéen dépendent à présent du continent nord américain. C'est le cas de l'État israélien, avec la question complexe de son intégration non résolue dans la région qui reste problématique, et dont la dépendance avec les États Unis est patente ; pour prendre ce seul exemple, la majorité des entreprises d'informatique israéliennes ont y leur siège. Les relations internationales entretenues par les pays arabes se font essentiellement sous obédience américaine et dans la proximité entre les chefs militaires des États post-coloniaux avec le Pentagone : les pays du golf, l'Égypte, le Liban, l'Irak d'avant et d'après les guerres, etc. Elles le sont parfois sous servitude Européenne. Mais c'est encore plus tangible pour le Maghreb qui se trouve clairement à la périphérie de l'Union Européenne, plus par rapport au Proche Orient ! En faisant un peu d'économie, on s'aperçoit que les deux tiers de son commerce se font avec l'UE dans le cadre des traités, signés par les États maghrébins, de « libre échange », ou prétendus tels car le « libre échange » est un privilège européen, notamment pour les produits agricoles qui sont exemptés de droits. Cela correspond à la proportion coloniale, par conséquent le pacte colonial est passé à l'Union Européenne ! L'autre tiers correspond à ce qui est totalement mondialisé : le gaz, le pétrole, les phosphates, etc, ce qui fait « l'État business ». La situation actuelle du capitalisme mondialisé semble maintenant être l'arrière plan de cette liaison préférentielle établie entre le Maghreb et l'UE d'une part et entre les pays méditerranéens et les autres continents, principalement le continent américain. Ces éclairages situent, certes de façon incomplète, cette transformation de la place de la « Méditerranée » et du Maghreb dans l'emboîtement de la mondialisation. Cette

organisation continentale en train de se mettre en place aujourd'hui tend à remplacer les vieilles liaisons coloniales ou préférentielles antérieures et qui rend infaisable les opérations du type « processus de Barcelone », celles encore dans les cartons, ou comme le projet français d'UPM.

Sous cet aspect, le Maroc est désavantagé ; parce qu'il résulte d'une colonisation très particulière et, par les effets des conditions fixées par l'acte d'Algéïiras de 1906, il se trouve maintenant plutôt en périphérie du Maghreb. En effet, en période encore coloniale il est à la fois déjà néo-colonial et quasiment dans un cadre impérialiste ! L'État colonial français, par le biais de la résidence générale agissait au service d'une politique néo-coloniale qui a consisté à maintenir le Makhzen, les services chérifiens, et même à fabriquer le sultan ! Lyautey a réinventé le Sultan de la même façon qu'il a construit les Medersas. Dans le cas marocain, la colonisation et l'entourage de Lyautey, notamment Robert Montagne²⁰, ont été les fabricants de cette histoire reprise ensuite dans le nationalisme sultano-royal, sciemment et de façon outrancière puisque, c'est le tour de force de l'histoire marocaine, les berbères ont font partie ! Il y a donc eu cette espèce de conservation, de restauration sultanesque, sinon il n'y aurait pas eu de Sultan, par conséquent pas de Mohammed IV aujourd'hui. Mais le Maroc fut typiquement une colonisation impérialiste, la première, intronisée par le « traité d'Algéïiras » ; les grandes puissances, Russie et États-Unis de l'époque notamment, ont demandé que le Maroc, bien que destiné à un protectorat français et à un protectorat espagnol serait dans le commerce mondial, soumis à des accords commerciaux internationaux sous ce qui fut appelé « régime de porte ouverte » ; les droits de douane ne pouvaient dépasser 18,6%. Avant de passer sous souveraineté économique, ce fut la première colonie à être ainsi, comme le sont tous les pays du monde aujourd'hui. Les droits de douane y furent limités de telle façon que la principale exportation, le phosphate, dirigé par une compagnie transnationale dont le siège se trouve en Espagne (Penaroya), bien que fabriqué par les français au Maroc, ne viendra pas en France mais sera vendue dans le monde entier à partir d'usines qui le traitent, ni en France ni au Maroc, par l'intermédiaire de l'Office Chérifien des Phosphates.

Le Maroc actuel résulte aussi d'une colonisation impérialiste pour une autre raison. La constitution d'une banque d'État, prévue par le traité d'Algéïiras, y est contrairement devenue une banque privée avec privilège d'État, notamment celui d'émettre la monnaie et de gérer les intérêts, etc. C'est une banque d'État, comme consortium privé, contrôlée principalement par ce qui s'est appelée Banque de Paris et des Pays Bas : Paribas aujourd'hui. Celle-ci conservera sa mainmise jusqu'à la nationalisation de l'indépendance et développera en même temps son propre domaine avec l'Omnium Nord Africain pendant toute la période de la colonisation. Principal actionnaire privé au Maroc, il a été « royalisé », par privatisation royale, il n'a donc pas été nationalisé ! C'est par dispositions législatives donnant priorité aux marocains dans la répartition des actions, que la famille royale est devenue le principal actionnaire de l'ONA, fusionné depuis décembre 2010 dans la « Société Nationale d'Investissement ». Ceci explique que les cadres des gouvernements marocains

²⁰ Robert Montagne, « Les berbères et le Makhzen dans le sud -marocain », in « *Travaux de l'Année Sociologique* », Paris, 1930.

soient, encore aujourd'hui, des spécialistes financiers de l'ONA.

Ces éléments ont une importance capitale pour saisir la marginalité de la configuration marocaine par rapport aux mouvements sociaux conduisant aux sorties des indépendances et des régimes politiques post-coloniaux en Tunisie et, plus encore, au proche et moyen Orient. Cela ne signifie pas absence de mouvements sociaux, ils y sont au contraire très vifs, surtout identitaires et culturels, mais leur singularité peut se lire en grande partie relativement à ce cadre socio-historico-politique.

« Révolution », « Démocratie » et « mondialisation idéologique »

A propos des « révolutions dans le monde arabe », l'exceptionnalisme méthodologique est double, d'une part, la presque unanimité des commentaires échappent à cet ensemble de singularités et différenciations socio-historiques, l'ignorent ou pire font semblant de l'ignorer pour faire du « Monde arabe » une évidence et, d'autre part, attribuent aux ébranlement socio-politiques qui le secouent, le sens d'une « révolution » dont l'énonciation du mot suffirait, sous un primat émotionnel sinon magique, à lui donner sa portée et une valeur, plutôt que d'interroger les catégories d'analyse et les concepts à mettre en oeuvre quand à la construction d'un savoir sur les changements dans les États post-coloniaux. Car pour la majorité des commentateurs, invoquer cette « révolution » ne concerne pas les changements dans les sociétés dont on sait peu, sauf à magnifier les « peuples », mais ils s'intéressent uniquement aux changements des régimes politiques sous l'angle de la chute des « dictateurs » et de leurs gouvernements, laissant ainsi un champ inexploré sur le rôle essentiel des institutions étatiques.

Ce n'est pas le moindre paradoxe, ces deux exceptionnalismes chevillés au flot de considérations essentiellement journalistiques, impliquent un ensemble large de catégories sociales et politiques ; pour les uns, situés plutôt à gauche et à l'extrême gauche, anciens et nouveaux antiracistes et anticolonialistes, il procède d'une culpabilisation post-coloniale érigée en populisme moral : les peuples qui se libèrent des tyrans mis en place ou soutenus par les puissances coloniales ne peuvent être que « bons », altruistes et exempts de contradictions ! Oublieux des hiérarchies sociales et des classes, ce qui les préoccupe, à défaut d'une « révolution démocratique », indéfinissable mais sacralisée, en regard d'une révolution « socialiste » qui ne l'est plus, c'est la réhabilitation du terme « révolution » : la preuve de l'hypothèse révolutionnaire. Pour les autres, la droite politique et dans les milieux libéraux, les systèmes étatiques autoritaire ne sont plus efficaces pour les activités économiques dans la nouvelle mondialisation, aussi leur intérêt porte-t-il plus directement sur les effets idéologiques conduisant à la valorisation des « systèmes politiques démocratiques en économie de marché ». Nonobstant, tous souscrivent à l'antienne « Révolution » et « transition démocratique » usant du mot « démocratie » comme s'il possédait une vertu magique.

Ce flot conduit au doute : sous quelles injonctions les notions de « démocratie » et de « révolution », ainsi que leur contenu, sont-ils déterminés ? Certes, s'y témoigne utilement un attachement émotionnel envers ceux qui tente de se libérer d'une dictature, mais s'en dégage en même temps une dévaluation du concept

de « démocratie », lui attribuant simplement le sens général et minimaliste d'élections « pluralistes » dont l'accomplissement conduit inéluctablement aux dispositifs d'alternance en démocratie libérale, entre deux partis dominants, l'un de « droite », l'autre de « gauche » ou progressiste, comme dans les « grandes démocraties » comme disent les journalistes. Quid de la démocratie sociale et de la citoyenneté ? C'est un impensé au Maghreb et dans les pays du Sud après colonisation ! Un impensé qui marginalise aussi bien l'héritage des « lumières » et celui construit par les philosophies musulmanes dans Al-Andalus, que les théories de la démocratie et les débats sur son bilan après deux siècles en Europe²¹. L'impensé de la démocratie c'est tout autant sa substitution par un produit d'importation dévié pour soutenir le surgissement spécifique des États nationaux, la « Démocratie Populaire » qui suffit pour nommer « citoyen » tout individu, que l'orientation privilégiée par les mouvements tunisiens et égyptiens avec l'assemblée constituante et l'absence d'expérimentations formalisées. Dans ces pays, où tout le monde se dit « démocrate » et où l'on aime se référer à la révolution française, on ignore par exemple qu'à travers la constitution de 1791, la plus radicale qui ait jamais été écrite mais non appliquée, les jacobins cherchaient à faire de la pédagogie politique et à penser la citoyenneté ; pourtant la consolidation des intérêts des catégories sociales industrielles émergentes ont conduit à Thermidor. Qu'il n'y ait point de débats à partir de ces leçons de l'histoire et que les intellectuels s'en absentent doit être considéré, dans les circonstances actuelles, comme un « fait social » majeur.

Car partout depuis, la *démocratie* a été pensée et pratiquée uniquement à partir de la matrice idéologique libérale et mercatocentrique des systèmes politiques nord américains et européens, comme un allant de soi, alimentant sa supériorité, morale, philosophique et politique par elle-même, puisqu'il n'en serait point d'autre que « totalitaire », destructrice des libertés individuelles. L'opposition est donc artificieuse, portée dans l'espace public et intellectuel à des fins de conformation des dispositions d'action favorables aux mouvements proprement erratique et hiératique du *capital*²². Autrement dit, de la même façon que le « totalitarisme » peut se décliner sous plusieurs formes et sous plusieurs visages, la « démocratie » ne peut se présenter comme absolu par le seul fait de son énonciation épurée de toute autre connotation. Car elle perd ce caractère absolutiste et idéaliste dès lors qu'on la soumet à l'analyse des systèmes politiques concrets ; elle peut être « directe », « parlementaire », « populaire » et elle peut être « sociale ». Quand à la « révolution », on oublie qu'elle puisse être conservatrice. Pourquoi donc parler de « transition démocratique » quand c'est de la transition au « marché » qu'il s'agit ? C'est à dire vers un capitalisme débarrassé, non de l'étatisme, mais de sa régulation dans des dispositifs collectifs institutionnalisés par un État.

Que ceci soit peu discuté dans le champ intellectuel interne aux États du sud méditerranéen, illustre la puissance de la « mondialisation idéologique », en sorte qu'elle a réussi à y importer la version canonique et, plus encore, sanctifiée, de cette relation « marché/démocratie » charpentée par une fonctionnalité réciproque. Dans ce couple réputé indissociable, le terme « démocratie » fournit la trame idéologique qui

²¹ Notamment chez Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie : entre faits et normes*, Gallimard/nrf essais, Paris, 1997.

²² Jean Marie Vincent, *MAX WEBER ou la démocratie inachevée*, Editions du Félin, Paris, 1998.

légitime l'autre. Mais c'est par un effet de « passe-passe » historique qu'elle y parvient, effaçant l'histoire sociale au profit d'un paradigme outrageusement fabriqué par l'opposition artificieuse entre « totalitarisme » et « démocratie » et pour fonder les représentations actuelles de la « modernité ». D'où une nouvelle histoire, parfois révisionniste, disqualifiant tant les mouvements anti coloniaux que ceux, anti libéraux, qui ont formé les États sociaux redistributeurs, ou récusé l'appropriation privée des richesses produites par le travail humain. En fait, en l'associant au totalitarisme, la notion de socialisation des processus et dispositifs éco-systémiques de reproduction sociale de l'humanité se trouve disqualifiée par le nouveau paradigme : la « démocratie », c'est l'antithèse qui assure la « liberté ».

Ce lien a introduit un malentendu philosophique et politique majeur. Car dans les mouvements sociaux actuels au sud, comme dans tout mouvement de ce type, le mot « démocratie » n'a pas le sens concret que lui assignent les prédicats des systèmes « démocratiques établis » répandus par des catégories socio idéologiques dont la typologie est connue, ils en ont au contraire une idée cognitive vague. Ils revendiquent des « libertés » ! Et quand ils réclament la « démocratie » c'est sous le magistère d'élites intellectuelles à l'offensive en vue de leur classement social. Dans les mouvements sociaux actuels, les libertés sont appelées « démocratiques » uniquement en ce qu'elles renvoient à la liberté d'action des individus. C'est le sens immédiat et sa valeur sociale concrète que ces derniers donnent à la démocratie. Ils n'ont aucune raison de penser, ni de savoir ce que doit être un système démocratique. Même en Europe c'est discutable ! C'est par un détournement stupéfiant, qui ne peut se comprendre qu'à travers la fabrication historique de la complexité de rapports sociaux et de leur légitimation symbolique, qu'à cette représentation de la liberté se substitue celle de la relation entre « liberté de marché » et « démocratie », contre le « totalitarisme », son ressort idéologique qui la rapporte à un pseudo universalisme rabattu sur une non moins pseudo morale humaniste, plus moralisante qu'humaniste ; comme si le marché était synonyme de liberté ! Là est le malentendu. Car si le capitalisme a besoin de liberté, on l'oublie trop souvent, c'est d'abord pour servir ses intérêts au détriment d'équilibres sociaux fondés sur la recherche de l'égalité.

En Méditerranée, on se trouve dans un moment où le cheminement du capital a besoin de plus de liberté, de commerce et d'échanges, de plus de possibilités de circulation du capital que ne permettaient plus les régimes autoritaires post-coloniaux. Si ces derniers pouvaient bénéficier d'appréciations favorables accordées par les États dominants du nord, qu'elles eussent été ou continuent d'être eurythmiques ou proportionnées, et même de relations parfois munificentes avec eux, c'est par l'existence du « marché » donnant le critère d'évaluation des formes politiques des États en Méditerranée, autorisant des registres très différents: compte avant tout le marché, pas la démocratie ! Le constat s'impose pour toute une série de pays méditerranéen, l'Arabie saoudite, la Libye, la Syrie, les pays du Maghreb et du Machreck. Mais ce qui est remarquable pour ces pays comme pour d'autres États post-coloniaux quant à l'évaluation et la qualification du type de démocratie qu'ils mettent en oeuvre pour assurer le fonctionnement du marché, est qu'aujourd'hui elle s'établit à partir des critères de « gouvernance » inventés par la Banque Mondiale et secondée politiquement par l'ONU, laquelle s'appuie sur des coalitions armées

internationales, en Irak, en Libye et en Côte d'Ivoire par exemple.

La nouvelle configuration intronise une légitimité supérieure aux légitimités infra nationales procédant des rapports économiques actuels au niveau international ; la démocratie locale, nationale, locale ou sociale n'y est que très relative. Max Weber n'a cessé de le théoriser : les luttes sociales et politiques sont des luttes de légitimité et de classement, en vue de rendre le classement légitime. Ceci, non seulement discrédite la « démocratie » en tant que pratique de la citoyenneté assumée dans des rapports de coopération, mais prouve plus encore que les systèmes politiques auxquels renvoient les différentes échelles de mondialisation dans la longue durée, ne forment pas une catégorie autonome, opposés terme à terme à des systèmes ordinairement désignés sous le substantif « démocratie », mais s'insèrent dans un même type où l'écart entre « systèmes totalitaires » et « systèmes démocratiques » est une différence de gradation. On peut ajouter qu'en ce sens, un « système démocratique » n'est qu'une forme particulière de tout système politique, par principe toujours totalisant.

La « démocratie » apparaît sous cette forme dans les pays du sud comme un problème eschatologique, comme la condition nécessaire à l'affirmation de leur décollage économique et à un placement favorable dans la « compétition mondiale ». On peut cependant suggérer que cette nécessité s'accroche aux effets de la « mondialisation idéologique » alimentée au flux des arguments de la modélisation systémique, « mondialisation » ou « globalisation ». Elle tend à se généraliser sous le triptyque « démocratie, capitalisme, science et technique » ; une sorte d'injonction opiniâtre auquel les pays acquiescent, sacrifiant ainsi, semble-t-il sans réserve, au mythe évolutionniste nourri par ce parangon d'idéal social qu'illustre désormais, avec ses fascinations pensées et vécues, sinon subies, le terme « modernité ». On peut déduire de cette allégeance, l'existence évidente d'une relation fonctionnelle qui conduit, non seulement à la réorganisation planétaire des rapports de domination entre les États nationaux, mais aussi à leur reproduction, réinstallant à leur place hiérarchique les anciens territoires devenus des États nationaux après indépendance, par conséquent prétendument indépendants. L'hypothèse est que les mouvements sociaux actuels dans les pays ex-coloniaux résultent d'une accélération des processus de changement social que connaissent les sociétés humaines, généralement imperceptibles, mais qui les travaillent en profondeur, aboutissant à une contraction brusque prenant la forme d'une éruption sociale et d'une irruption d'une multitude d'agents. Les formes et types socio-politiques des processus engagés présentement dans les pays riverains de la Méditerranée par cet invariant de l'histoire sociale se relie à des effets de cette « mondialisation idéologique » qui fait de la « démocratie libérale » et du « marché » l'aboutissement de la « révolution ».

« Révolution » et « transition démocratique »

En toute rigueur, le déficit de connaissances sur les mouvements sociaux dans les pays post-coloniaux du sud méditerranéen rend aléatoire l'analyse des processus de changement social en tant que « révolutions ». L'approximatif et l'impressionnisme l'emportent sous la pression des sommations médiatiques, des assignations « main stream » fortement idéologisées et valorisées pour masquer toute

autre réalité que celle d'une « révolution » qui, pour être avenante et apparaître sous l'éclat controuvé de la « démocratie », est créditée du joli nom « de jasmin ». Aussi aujourd'hui les révolutions sont-elles « oranges », « vertes », des « œillets », etc., une somme d'euphémismes par lesquels les problèmes cruciaux de science sociale se trouvent transformés, soit en considérations journalistiques simplistes, qui s'alimentent souvent aux prétentions scientifiques de certaines approches « géopolitiques », soit en une série de variables issues de la pensée évolutionniste dominante en Europe, où se développe par exemple un archétype de la citoyenneté²³. Jusque dans les idées de « contagion » et de « réaction en chaîne », car quand les commentaires s'emploient à les véhiculer, ils accompagnent la production idéelle d'un « Monde arabe » en « révolution » sur un mode évolutionniste.

L'itération de la formule « transition démocratique » relève d'une « invention » sociologique à portée idéologique, amorcée après la seconde guerre mondiale. Elle apparaît avec plus de vigueur à la fin des années 1970 et 1980 en même temps que les transformations en Espagne et à l'Est. De façon très imprécise et partiellement erronée, Charles Tilly les plaçait au rang des « grandes révolutions européennes »²⁴. A ce moment prenait corps une nouvelle configuration de « mondialisation », après celle de la régionalisation du monde par l'État national, où était mis en cause le modèle Westphalien d'État social fondé sur le droit et la souveraineté. L'enjeu était de voir si les tensions sociales nouvelles, l'éclatement des territoires, les crises des formes traditionnelles du politique, les conflits et les guerres ethniques, participaient d'un mouvement général sur l'ensemble du continent européen vers la « démocratie ». D'où le succès des formules « transition politique » et « transition démocratique » portée par la « transitologie » à partir des cas espagnols, portugais et latino-américains à la fin des années 1980 par Philippe Schmitter²⁵. Appliquée aux transformations à l'est, la « transition » y est vue comme passage d'un état à un autre, d'un État totalitaire à un État démocratique et bien sûr comme consolidation incertaine dans un processus plus long, mais estime que l'organisation d'élections libres et l'édiction de nouvelles règles suffisent à clore la « transition ». Or, le dessein évolutionniste qu'elle contenait invitait à un exceptionalisme méthodologique qui ne permettait pas de comprendre pourquoi la « démocratisation » s'accompagnait de guerres durables, autrement dit pourquoi certains groupes s'engagent vers la « démocratie libérale » et d'autre optent pour la corruption, le crime ou la guerre. La thèse de la transition, appuyée sur l'idée que les modalités de sortie du franquisme et du soviétisme en étaient des spécimens, échappait ainsi à la nécessité de se concentrer sur le jeu des catégories sociales à l'offensive dans les pays visés, leur historicité et leur rationalité, de tenter d'analyser les causes des déséquilibres des systèmes politiques, de saisir l'enchaînement des crises et des ruptures pour comprendre les « transformations » en cours. Du coup, renvoyant au débat classique en sociologie sur la « rationalité de l'acteur », la théorie a fini par se résumer à une tautologie: « les

²³ Largement emprunté à TH Marchall, *Class, citizenship and social development*, Garden City, New York, Doubleday, 1964.

²⁴ Charles Tilly, *Les révolutions européennes (1492-1992)*, Paris, Le Seuil, 1993

²⁵ G. O. Donnel, Ph. Schmitter, *Transition. From authoritarian rules : Prospect for Democracy, Tentative conclusions about uncertain Democracies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1986. Voir aussi J. J. Linz et A. Stepan, *Problem of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore and London, 1996.

régimes changent parce qu'ils changent » !

L'exceptionnalisme se redouble aujourd'hui à propos des « révolutions arabes ». D'où, pour voir ce qui s'est amorcé dans les pays de la rive sud de la Méditerranée, la critique nécessaire de cet évolutionnisme « transitologique » véhiculé par la science politique anglo-saxonne, par conséquent peu convaincante et « incertaines »²⁶. On a besoin au contraire d'une approche socio-historique du politique et des mouvements sociaux pour comprendre la concaténation de crises et d'événements qui créent les configurations actuelles au Maghreb et au Moyen Orient. Avec cette perspective, les notions contiguës de « transformation »²⁷ et de « métamorphose » sont meilleures que celle de « transition ». La première rapporte le changement à des processus complexes aux multiples déterminations et construits selon une forme dont l'issue n'est pas acquise d'avance. La seconde s'intéresse au passage d'une forme à une autre de continuités culturelles, sociales et politiques, pour voir ce qu'elles produisent en terme de configuration idéologique, de système politico étatique, de rapport sociaux, etc. En effet, la complexité des relations entre les groupes sociaux, catégories ou classes, n'est pas seulement conditionnée par des rapports de force ou par une seule transaction d'intérêts ou de pouvoir, elle l'est aussi par des facteurs sociaux, politiques, historiques et économiques. De là découle l'impératif de prendre en considération ce qu'implique dans le cas méditerranéen, des notions comme celle de « path dependance » utilisée pour analyser l'évolution des États sociaux dans l'hémisphère nord selon des voies tracées par l'héritage institutionnel²⁸, de même que, pour reprendre la thèse de Michel Dobry, celle de « situation stratégique », de « rupture » ou de « bifurcation »²⁹ (cf. supra). Car tout cela a manifestement participé à la cristallisation des « moments » politiques et aux décisions individuelles et collectives par lesquels s'est engagé le cours des événements et s'est organisé l'intrigue historique jusqu'à la chute des systèmes politiques autoritaires tunisiens et égyptiens.

Plutôt que persévérer dans l'usage du mot « révolution », pourquoi ne pas dire, comme le suggère Charles Tilly³⁰, « situations pré-révolutionnaires » ? Des moments où se mêlent hasard, volonté individuelle d'un groupe ou d'une organisation et où se constituent le passage de continuités antérieurement formées. Ainsi, identifier des variables explicatives des événements et des phénomènes que l'on constate aujourd'hui, implique-t-il de prendre au sérieux les notions de « mémoire collective », de « tradition », de « culture », « d'expérience historique », de « code culturel », « d'historicité », etc. Nécessité aussi d'étudier les processus qui déterminent l'articulation entre États totalitaires en crise et les mobilisations sociales comme une interdépendance dans la conjoncture des années récentes où a pris forme la « mondialisation », où l'équilibre des système tunisiens et égyptiens a été fragilisé radicalement, créant des opportunités politiques. De ce fait, les contradictions

²⁶ Michel Dobry, « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de path dependence », *Revue française de science politique*, 2000/4-5 (Vol. 50).

²⁷ Karl POLANYI, *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Édition française Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1983.

²⁸ Paul Pierson, *Dismantling the Welfare State ? Reagan, Thatcher and The Politics of Retrenchment*, Cambridge University Presse, 1994.

²⁹ Qui refuse par ailleurs de prendre en compte la notion de path dependence : Michel Dobry, *Op. Cit.*

³⁰ Charles Tilly, *Op. Cit.*

structurelles des régimes ont accumulé des « tensions », des « déséquilibres », qui libéraient des espaces » où pouvaient s'organiser des agents sociaux et politiques. Cela souligne tout autant l'intérêt à porter sur la façon dont les agents et des groupes sociaux ont construit une identité individuelle et collective enracinée dans des traditions.

« Révolutions » et sorties des systèmes politiques en Méditerranée

Quelles hypothèses, comparativement avec les modalités de sortie des régimes autoritaires dans la péninsule ibérique, peut-on repérer dans celles aujourd'hui en cours au Maghreb et au Moyen Orient ? Dans le cas de l'Espagne, la contraction du changement social s'est corrélée avec le projet d'une bourgeoisie moderniste orientée vers l'ouverture européenne et son insertion dans le marché européen. La chute de Franco et de son régime est liée à cela, parce qu'ils constituaient un obstacle à un tel projet. Mais s'il n'en surgit point de révolution sociale plus avancée, c'est par l'intelligence politique et le soutien des États Unis, à travers le « pacte de la Moncloa » noué entre tous les courants politiques au nom d'une « transition démocratique » nécessaire. La bourgeoisie espagnole s'est ainsi re-légitimée, jusqu'à aujourd'hui où elle domine tout les secteurs de la vie sociale, politique et culturelle, selon et à travers des vecteurs spécifiques à l'Espagne, notamment la persistance du poids politique et social de l'appareil religieux. On a là un premier élément de comparaison. En Espagne et au Portugal, la « révolution » a été en ce sens « politique », le plus probable en Tunisie et en Égypte, c'est-à-dire des arrangements constitutionnels et institutionnels, le remplacement des élites sociales, économiques et politiques, et des dispositifs de reproduction du système de légitimation des catégories sociales dominantes. Sur un mode sans doute « classiste », car pour être non seulement politique mais sociale, il faut que le pouvoir économique change de mains, autrement dit qu'il en résulte une dépossession fondamentale des anciennes catégories dominantes dans l'économie et, corrélativement, dans le système de décision politique. On ne connaît pas à ce jour de « double pouvoir » embryonnaire ou actif dans les population de ces pays revendiquant le pouvoir d'État. Plus encore, le processus constitutionnel en cours détourne et arrête au contraire l'émergence de tels instruments politiques.

Le second, d'ordre générationnel, concerne plus spécifiquement la clôture d'une période qui commence avec la fin du républicanisme en Espagne et au Portugal. Les nouveaux mouvements de contestation, « indignés » et autres modes de mobilisation et de transformation sociale, ONG et associations d'action politique thématique, d'organisation et de rapport au politique même, tourne cette page de 80 années d'histoire générationnelle. C'est par leur caractère transnational que ces mouvements rejoignent les mouvements sociaux en Méditerranée. Ils ont en commun entre eux de mettre un terme, dans des configuration socio-historiques qui leurs sont propres, à un cycle générationnel politique et social. En Espagne, les générations de la guerre anti franquiste ont épuisé leur capacité intellectuelles, historiques et idéologico-politiques à partir desquels s'est construit le système actuel. Elles ont appelé « transition », ce qui était la formulation de leur reclassement perdu en guerre civile et en immigration ensuite, dans un État national social de type social démocrate assuré par un « pacte »,

c'est-à-dire un accord inter-classiste sous prépondérance de catégories socio-idéologico-politiques porteuses de continuités au travers de l'héritage franquiste reformulé. Les « pactes » sont déjà des modalités qui se mettent en place au sud de la Méditerranée. En ce sens, existe-t-il un décalage temporel avec la configuration espagnole, mais si les mouvements sociaux s'ouvrent, ici et là, sur de nouvelles perspectives portées par des générations nouvelles, si les uns ferment un cycle accroché à la guerre civile et anti franquiste, en Méditerranée, ils concluent le cycle générationnel du nationalisme colonial et post-colonial.

Si la notion générale de « révolution » ne jouit pas des qualités adéquates pour nommer le surgissement massif dans l'espace public de catégories en voie de marginalisation économique et sociale, qu'en est-il ? Sans nier l'importance décisive des effets politiques qui s'ensuivirent depuis la chute des gouvernements autoritaires ou despotiques jusqu'aux réorganisations étatiques en cours, l'exigence conceptuelle implique de poser l'hypothèse de mouvements générationnels encastrés de part et d'autre dans un réaménagement en cours de la hiérarchie mondiale qui redouble l'effet boomerang du capitalisme que fut la colonisation dans ces pays enfermés dans leurs replis continentaux et tenus à l'écart du déplacement des foyers capitalistiques, vers un nouveau néo colonialisme³¹, en dépassement de l'ancien en somme ; les uns et les autres y sont dans un même rapport contradictoire, à la fois résistance et acquiescement, thèse et antithèse. Cela ne dit évidemment rien de ce qu'il en adviendra. Tout au plus est-on assuré que se croiseront des stratégies, donc des conflits, de reclassement dans l'État, d'appropriations patrimoniales et de pouvoirs distribués à l'intérieur de nomenclatures et de reconfigurations sociales hiérarchisées.

Pour la Méditerranée, l'analogie avec une « révolution arabe » prend dès lors un sens précis : c'est la fin d'un cycle, d'un mouvement et d'une durée qui met un terme à une période particulière de la domination coloniale, depuis l'implantation coloniale jusqu'à la production post-coloniale : forme d'États et établissements de rapports néo-coloniaux. Marquant ainsi la fermeture de la parenthèse coloniale, c'est la fin des systèmes politiques dans les États nationaux post coloniaux. L'évolution du modèle du parti unique organique d'État en parti administratif arrive à son terme, par l'impuissance de la gestion sociale et du contrôle politique, comme par la contestation locale et générale des appareils administratifs et des partis.

Dans les États maghrébins, comme partout ailleurs, on est dans des changements de fonction. C'est mieux que dire « crise », car quand on dit crise, on pense que l'État national va disparaître. C'est plutôt la fin du système national dans l'État national. L'État national conserve des fonctions relais dans les négociations internationales, dans la recomposition d'espaces continentaux néo-impériaux comme l'UE, ou la périphérie Maghreb, etc., et il reste des fonctions corporatives. Cependant il est en dépassement historique. La concentration des pôles relationnels les plus forts sont supra nationaux, ils ne sont plus dans le pôle politique national. L'infra national qui reste concerne les relations qui se développent dans la nouvelle régionalisation urbaine, au niveau des conurbations, comme disent les géographes. On est en présence d'un processus de « dénationalisation de l'État national social ». Dire « fin

³¹ Sous des configurations impériales néo impériale. Voir l'approche théorique de cette problématique, Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

du national » signifie que l'État national demeure, mais qu'il se trouve entraîné dans une mutation transnationale et dans un travail intérieur de dénationalisation. Ce qui se défait sur les rives sud de la Méditerranée, comme ce qui s'est décomposé dans les pays du glacis soviétique, c'est l'illusion du socialisme national accrochée à la violence monopoliste de l'Etat-parti. Se sont les rapports à l'État national qui sont en redéfinition. Et puisqu'il n'y a plus de promesse nationale possible, le discours politique prend plus que jamais la forme du « populisme », non seulement pour les islamistes ; la perspective nationale disparaît mais la religion ou la croyance du peuple et le discours au nom de peuple subsiste.

Tous ces éléments se combinent sans se fixer à priori, cela dépend des luttes qui se nouent et se noueront dans la configuration actuelle. Les mouvements sociaux reconnus dotés d'une stratégie peuvent encore contrôler ce qui se passe centralement, parce qu'il y a une place centrale du politique dans tout processus de mobilisation. Cela réintroduit l'État on l'a vu, son histoire et ses traditions comme variable centrale d'explication dans l'examen des ruptures constatées. Mais l'activité en son sein n'y est ni gratuit ni vide, des options peuvent séparer tel groupe ou telle personne et les orientations de chacun ne sont pas équivalentes. Ici se pose la question plus générale de leurs « conceptions politiques » ou de leurs « visions du monde », c'est-à-dire que leur influence sur le cours des événements se fait dans le cadre d'une tradition, intégrant des cultures politiques transmises par des traditions.

La « démocratie » inachevée, quelle sortie ?

Le programme scientifique est ainsi plus précis pour aborder les questions posées par l'issue « révolutionnaire » ou non sur la rive sud de la Méditerranée, peut-être même pour en éluder certaines, tant elles font pour la plupart usage d'exceptionnalisme méthodologique. L'analyse des changements introduits par les mouvements actuels dans la nature des États et dans la relation entre États devront ainsi s'envisager non seulement par rapport à des mutations politiques à long et moyen terme, mais aussi dans la saisie sociologique de processus de formation de catégories et de coalitions de catégories candidates au pouvoir, les prétentions concurrentes au contrôle exclusif de l'État, ou celles d'une ou de plusieurs de ces composantes. Ceci oriente évidemment, tant vers les stratégies des candidats au pouvoir d'État en vue de rallier des segments sociaux significatifs à leurs prétentions, que vers celles mises en oeuvre par les détenteurs actuels du pouvoir d'État ; comme on le voit aujourd'hui en Syrie ou au Yémen, elles peuvent s'orienter vers la répression des coalitions oppositionnelles, ou inversement vers le ralliement à leurs prétentions comme dans le cas tunisien. Les deux postures stratégiques peuvent d'ailleurs être mixte comme en Égypte.

Dès lors, l'analyse des processus socio-politiques par lesquelles les opposants aux régimes actuels dans les pays de la zone Méditerranée accéderont ou non au contrôle de l'appareil d'État, qu'ils procèdent des négociations avec le système politique en place ou une partie de ses membres, tout autant que des modalités de neutralisation ou d'alliance avec une force armée, est décisif. Car dans tous les cas observés en Méditerranée, la force armée a été la principale médiatrice entre ces différentes postures stratégiques. Elle l'a été dans les moments « révolutionnaire » et

elle le sera quant aux issues politiques à venir. L'histoire récente et ancienne, en Espagne, au Portugal et dans les pays du glacis soviétique, montre que dans des configurations « révolutionnaires » équivalentes, jamais des blocs d'opposants politiques n'ont accédé au pouvoir d'État sans contrôle effectif, soit de l'armée en place, soit d'une ou plusieurs fractions significatives de la force militaire.

Enfin, si le rôle des réseaux sociaux mis en exergue reste encore soumis à discussions, en revanche, le *transnationalisme* a des effets encore mal mesurés mais sont sans doute plus opérants. Il dessine les formes nouvelles des dispositifs d'échanges humains et culturels en phase avec le type actuel de l'activité capitaliste des groupes sociaux patrimoniaux prépondérants dans un champ économique élargi à un espace transnational, c'est-à-dire une activité plus fortement investie dans cet espace que dans la phase « multinationale » précédente : celles d'interconnexions régionales avec les « délocalisations » comme autre face nouménale. Dans sa configuration présente à l'échelle du monde, l'accélération de ce processus d'urbanisation concourt à ce que les géographes désignent sous le terme de « métropolisation », une régionalisation à polarité urbaine et tertiaire, ouverte sur la nouvelle distribution des pôles urbains et régionaux. Plus encore, à tous ces paramètres d'analyse du processus actuels en Méditerranée devra s'ajouter celui d'un renouvellement urbain procédant d'une régionalisation entendue comme degré intermédiaire de recomposition des emboîtements des rapports sociaux à l'échelle planétaire. Dans ce mouvement général, la prise en considération du basculement démographique en cours, qui s'effectue de la campagne aux villes par déplacement de populations, devient également décisif.