

CORDOBA RESEARCH PAPERS

Dépolarisation idéologique en Afrique du Nord

Janvier 2021

Auteur | Abbas Aroua



CORDOBA PEACE INSTITUTE

GENEVA

معهد قرطبة للسلام

© Cordoba Peace Institute – Geneva, Janvier 2021

Case postale 360

CH – 1211 Genève 19

Tel : +41 (0) 22 734 15 03

info@cpi-geneva.org

www.cpi-geneva.org

Dépolarisation idéologique en Afrique du Nord

Auteur : Abbas Aroua

Couverture : Amine Lakhdar

Cet article est disponible en ligne sur : www.cpi-geneva.org

Les opinions exprimées dans ce rapport présentent les vues de l'auteur et pas nécessairement celles de Cordoba Peace Institute.

DÉPOLARISATION IDÉOLOGIQUE EN AFRIQUE DU NORD

Abbas Aroua
Janvier 2021

1. Introduction	2
2. Polarisation idéologique et transition démocratique	3
2.1. Algérie	3
2.2. Egypte	5
2.3. Libye	6
2.4. Maroc	7
2.5. Tunisie	8
3. Paysage politique en Afrique du Nord	9
3.1. Attitude et comportement politique : quatre critères de distinction	10
3.2. Application des critères au cas algérien	13
4. Consolidation de la cohésion dans les sociétés pluralistes	16
4.1. Cohésion de la société	16
4.2. Le « consensus par superposition » chez John Rawls	18
4.3. « L'origine, le chemin et le but » chez Ibn al-Qayyim	19
4.4. Niveaux d'appartenance dans la « Charte de Médine »	21
5. Espace de médiation protégé et dépoliarisation idéologique	22
5.1. Définition de l'espace de médiation protégé	22
5.2. Conception de l'espace de médiation protégé	24
5.3. L'espace commun d'interaction et d'action conjointe	26
6. Conclusion	28

1. Introduction

Il est naturel que les sociétés humaines comportent différents courants idéologiques reflétant la diversité intellectuelle en leur sein, qui est garantie par le droit à la liberté de croyance. Lorsque les divers courants idéologiques interagissent de manière saine et coopèrent pour servir le bien commun, ils constituent alors une richesse intellectuelle et contribuent au progrès de la société et au développement de l'Etat. Cependant, si la différence idéologique devient une cause de tensions et de fortes polarisations sociales, au point où « l'Autre » est perçu comme un adversaire, voire un ennemi, au lieu d'un partenaire, alors cela constitue une menace pour la cohésion de la société et un obstacle au développement.

Il arrive fréquemment que les régimes autoritaires cherchent à alimenter toutes sortes de polarisations et de tensions dans le but de déchirer et de fragmenter la société pour en faciliter le contrôle. Ils s'emploient à isoler les composantes ethniques, linguistiques, religieuses et intellectuelles de la société et à mettre chacune d'elles dans une « boîte » scellée, de sorte que la communication entre elles soit coupée et que l'entre-connaissance et le dialogue soient impossibles. Les conditions pour construire la confiance mutuelle font alors défaut, et chaque composante construit dans sa conscience collective un stéréotype négatif envers l'autre composante, un « cliché » consolidé par les moyens de la propagande officielle. Le régime autoritaire assume alors de facto la tâche de « médiation » entre les composantes de la société, d'arbitrage des différends qui surgissent entre elles, et de gestion de la violence qui en résulte. Cela affaiblit toutes les parties, et le régime conserve ainsi sa position de force et son contrôle absolu sur la société.

Les polarisations idéologiques et leur gestion représentent un défi majeur pendant la transition démocratique et déterminent le succès ou l'échec de la transition. Lorsqu'on passe d'une dictature à une ouverture politique, souvent les composantes de la société se précipitent pour s'organiser en associations et partis et se lancent dans une compétition politique effrénée alors qu'elles sont encore enchaînées dans des « boîtes scellées », sans d'autres liens entre elles que la suspicion, les peurs et la méfiance mutuelles héritées du passé autocratique. La compétition se transforme alors en une querelle aiguë qui fait avorter le processus de transition et ouvre la porte au retour du régime autoritaire sous la pire des formes, qui prétend que la société n'est pas prête pour la liberté politique et qu'il représente le rempart contre le chaos.

Cette contribution tente d'abord de montrer l'impact négatif des polarisations idéologiques aiguës sur la transition démocratique en prenant comme exemples les expériences de l'Algérie, de l'Égypte, de la Libye, du Maroc et de la Tunisie. Elle examine ensuite la scène politique en Afrique du Nord et les tensions idéologiques en son sein et souligne l'importance d'éviter le piège de considérer les courants idéologiques nord-africains comme des blocs monolithiques mais plutôt comme des spectres larges comprenant des acteurs aux attitudes et comportements politiques variés. Elle expose aussi des modèles qui aident à penser la gestion de la différence et le renforcement de la cohésion dans une société pluraliste tirés des traditions occidentale et islamique, et propose « l'espace de médiation protégé » comme mécanisme de dépolarisation idéologique.

2. Polarisation idéologique et transition démocratique

Lors de la transition de la guerre à la paix ou d'un régime autoritaire à un Etat de droit, une période où le pays est dans une situation de fragilité, l'un des plus grands défis auxquels la société est confrontée est la bonne gestion de la diversité idéologique pour empêcher qu'elle ne se fragmente et se déchire. L'expérience a montré, notamment en Afrique du Nord, qu'une mauvaise gestion des relations entre les différents courants idéologiques est à même de plonger le pays dans une guerre civile ou de permettre à l'ancien régime autoritaire de rester ou de revenir au pouvoir. Les exemples les plus probants concernent ce qui s'est passé en Algérie à la fin des années 1980 et au début des années 1990, ce qui s'est passé en Égypte entre 2011 et 2013, ce qu'a connu la Libye après la révolution de février 2011 et le Maroc en 2011-2012, et ce qui s'est passé en Tunisie avant, pendant et après la révolution de décembre 2010.

2.1. Algérie

L'Algérie a connu son premier printemps politique à la fin des années quatre-vingt du siècle dernier. Le soulèvement qu'a connu le pays et qui a culminé en octobre 1988, a d'abord été traité par une répression qui a coûté la vie à des centaines de jeunes manifestants, mais a cependant contraint le régime à une ouverture politique. Ainsi, la Constitution a été amendée pour s'adapter au nouveau contexte, les libertés ont été consacrées, des partis ont été constitués, des journaux ont été créés, le pays a connu une atmosphère de vitalité et de résurgence, l'espoir est revenu aux citoyens d'être maîtres de leur destin, et les énergies ont explosé, au point qu'on

considérerait la sortie de l'Algérie du sous-développement comme une question de temps.

La transition n'a toutefois pas été conçue de manière élaborée, et les forces politiques avec des orientations idéologiques différentes se sont précipitées vers une compétition politique, sans un dialogue national et une réflexion commune sur la manière de rétablir la confiance mutuelle et se mettre d'accord sur un cadre de valeurs dans lequel s'inscrirait cette compétition. Ainsi, les polarisations idéologiques se sont aggravées, en particulier entre les courants islamique et laïque, tensions qui existaient avant l'ouverture politique, et que le régime instrumentalisait dans les années soixante-dix et quatre-vingt, pour affaiblir les deux courants en les opposant et s'assurer la mainmise sur le pouvoir et les richesses du pays. Les minorités extrémistes des deux bords ont contribué à l'exacerbation des tensions islamiques-laïques par leurs discours extrémistes les uns envers les autres, qui atteignaient parfois le point de l'excommunication religieuse ou idéologique et la diabolisation de « l'autre », accusé de trahison et d'antipatriotisme. En plus de la polarisation idéologique, une tension importante est apparue à l'intérieur de chaque courant, islamique ou laïque, et une compétition pour représenter des courants idéologiques dans la société. Cette situation a conduit à une méfiance mutuelle et à des craintes des uns vis-à-vis des autres. Aucune initiative sérieuse n'a été alors lancée pour apaiser ces craintes et rétablir la confiance.

Les premières élections locales libres ont eu lieu le 12 juin 1990, suivies d'élections législatives dont le premier tour a eu lieu le 26 décembre 1991. Le commandement militaire n'a pas accepté des élections libres et équitables dont les résultats échappaient à son contrôle, il a donc décidé d'arrêter le processus électoral et démocratique, et a fait un coup d'Etat contre la légitimité populaire. Une partie du courant laïque a soutenu le putsch, voire l'a appelé de ses vœux, le justifiant par les craintes qu'elle éprouvait à l'égard du courant islamique. De même qu'une partie du courant islamique s'est également impliquée dans le putsch – par opposition à leurs rivaux du même courant qui ont remporté les élections – en légitimant les structures issues du coup d'Etat, en acceptant de rejoindre un parlement et un gouvernement nommés par l'armée, et en glorifiant le « char qui a protégé la démocratie ».

La polarisation idéologique et les tensions politiques qui ont accompagné la période de transition dans les années 1989-1991 ont permis au régime militaire de se redéployer et de reprendre le contrôle de la scène politique d'une manière plus brutale qu'auparavant. Le coup d'Etat a été suivi d'une

décennie rouge de violence et de contre-violence, et d'une guerre civile au cours de laquelle près d'un quart de million d'Algériennes et d'Algériens ont été tués.

Plusieurs initiatives ont été lancées depuis le milieu des années 1990 pour jeter des passerelles entre les courants laïque et islamique algériens.¹ Grâce à ces initiatives et aux leçons tirées du premier printemps algérien, lorsque la population s'est soulevée le 22 février 2019 et lancé un mouvement populaire (*Hirak*) qui est toujours en cours, elle a adopté deux principes fondamentaux : l'action non-violente et l'unité dans la diversité. C'est ce à quoi le pouvoir a tenté et tente toujours de porter atteinte, par tous les moyens.

2.2. Egypte

Entre 2011 et 2013, l'Egypte a connu un scénario politique similaire à ce qui s'est passé en Algérie deux décennies auparavant. La révolution du 25 janvier 2011 a été précédée d'initiatives visant à dépasser la polarisation idéologique, dont la plus importante peut-être est l'initiative du Mouvement égyptien pour le changement « Kifaya » (Ça suffit !) apparue en Egypte à l'été 2004 comme un mouvement qui s'opposait à un cinquième mandat de Hosni Moubarak et à la transmission du pouvoir à son fils Gamal Moubarak, et qui a brandi le slogan « Non au pouvoir par héritage ! ». Le mouvement Kifaya est né sous la forme d'un rassemblement de 300 intellectuels, dont des professeurs d'université, des avocats, des personnalités politiques, culturelles, syndicales et de la société civile de différentes tendances idéologiques¹. Leur objectif commun était de « faire face aux risques et défis énormes qui guettent notre nation », et de lutter contre « la tyrannie généralisée dans notre vie qui a affligé notre société [ce qui] exige de mener une réforme politique et constitutionnelle globale par les citoyens de ce pays et qui ne soit pas imposée sous aucune dénomination. »²

Cependant, de telles initiatives n'ont pas réussi à réduire les tensions idéologiques qui se sont aggravées jour après jour après la chute du régime de Moubarak, en particulier après l'élection de Mohamed Morsi à la présidence de la République. Il faut noter que ce dernier et son courant, les Frères Musulmans, qui ne voulaient initialement pas s'impliquer dans

¹ Le Mouvement Kifaya a pu attirer de nombreuses personnalités dont Aziz Sidqi, Tariq Al-Bishri, Abdewahab Al-Masiri, Georges Ishaq, Amine Iskandar, Aboul-Ala Mady, Ahmad Baha-Addine Shaabane, Kamal Khalil, Abdelhalim Qandil, Abdelaziz Makhion, et Youcef Shahin.

l'élection présidentielle, mais se consacrer à promouvoir la réforme, n'ont pas su maintenir le dialogue avec les autres forces de la révolution. Ceci a affaibli le camp des révolutionnaires, renforcé les rangs de la contre-révolution, et facilité la tâche des militaires qui tenaient à garder le pouvoir et qui se sont alliés aux monarchies du Golfe qui craignaient la démocratie naissante en Egypte, et qui ont bénéficié d'une aide directe ou un accord tacite de plusieurs puissances étrangères.

La révolution du 25 janvier a insufflé un nouvel esprit sur la scène politique égyptienne, et les masses populaires qui ont rempli la place Tahrir ont pu surmonter les différences religieuses et idéologiques et s'unir dans un bloc révolutionnaire solide pour affronter le régime de Moubarak, mais lorsque le régime est tombé, les élites politiques n'ont pas réussi à préserver l'unité des rangs en agissant ensemble afin d'établir des règles consensuelles pour traverser la phase de transition sans embuches. La polarisation intense qu'a connue l'Egypte à l'époque de Mohamed Morsi, alimentée par les forces de l'ancien régime encore présentes dans l'armée, les forces de sécurité, l'administration, les médias et la justice, a conduit au retour d'un régime militaire plus autoritaire que celui de Hosni Moubarak. Tout comme cela s'était déjà produit en Algérie au début de 1992, une bonne partie du courant laïque égyptien – libéral et gauchiste – a soutenu le coup d'Etat militaire, et une partie du courant islamique (le parti an-Nour) a rejoint al-Sissi par opposition à leurs rivaux de la mouvance islamique, comme les Frères musulmans et d'autres partis issus du courant Salafi tels que le Parti El-Watan et le Parti Justice et Développement.

2.3. Libye

La révolution de février 2011 en Libye a ouvert une large fenêtre d'espoir pour un avenir prospère pour les Libyens après plus de quatre décennies d'une gouvernance chaotique par un régime autoritaire. Cependant, peu de temps après la chute du régime de Mouammar Kadhafi, les Libyens ont été déçus par leurs élites politiques et militaires qui ont montré une inaptitude à mener à bien la transition en raison des différences politiques, des tensions intertribales et inter-régionales et des polarisations idéologiques, qu'ils n'ont pas pu transcender ainsi qu'une incapacité à s'unir afin de parvenir à une transition démocratique sans heurts. Ce déficit chez les élites a entraîné le pays dans la violence et la guerre, a pavé le chemin pour le retour de l'ancien régime et a ouvert la voie aux interventions régionales et internationales dans les affaires libyennes. Il ne fait aucun doute que l'incapacité des élites libyennes à surmonter leurs

différences est due au manque d'espaces de communication entre elles pendant des décennies en raison d'un régime qui a longtemps réprimé les libertés fondamentales.

2.4. Maroc

La société marocaine est traversée, comme toutes les sociétés d'Afrique du Nord, par des courants idéologiques divers, islamiques et laïques, modérés et radicaux, qui se livrent épisodiquement à des affrontements à travers leurs partis politiques et organisations de la société civile. Ces affrontements tournent parfois à la violence, par exemple dans certains campus universitaires³. Certains acteurs de la société civile, comme l'historien et défenseur des droits de l'homme, Maati Monjib, professeur à l'Université de Rabat, œuvrent depuis des années pour jeter des passerelles entre les courants islamique et laïque, ce qui leur vaut d'être harcelés⁴ par les autorités.

Parmi les expériences d'échange entre les représentants des divers courants idéologiques marocains, il y a la série de dialogues⁵ organisés entre mars 2007 et juin 2008 par l'« Assemblée des Citoyens » (section marocaine de la *Middle East Citizens' Assembly* – MECA), auxquels ont participé 600 personnes et qui ont impliqué diverses formations politiques telles que le mouvement islamique Al Adl Wal Ihsane et le parti marxiste Annahj Addimocrati.

L'avènement du « printemps arabe » fin 2010 – début 2011 n'allait pas laisser la société marocaine indifférente. Un groupe de jeunes marocains actifs sur les réseaux sociaux a appelé à manifester le 20 février 2011, revendiquant des réformes constitutionnelles. C'est la naissance du « Mouvement du 20 Février » qui allait être soutenu par une vingtaine d'organisations des droits de l'homme comme l'Association marocaine des droits humains, des syndicats, et de forces politiques de divers bords idéologiques : de la gauche (Parti Socialiste Unifié et Parti de l'Avant-Garde Démocratique et Socialiste), de la gauche radicale (Parti Annahj Addimocrati), du courant islamique (Mouvement Al Adl Wal Ihsane), et du courant marxiste (Mouvement Ila Al Amame). D'autres partis politiques de diverses références idéologiques se sont opposés au « Mouvement du 20 Février » comme ce fut le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD) appartenant à la mouvance des Frères musulmans. Le pouvoir marocain a réagi par des mesures répondant partiellement aux revendications du mouvement, en organisant des élections législatives anticipées et un amendement constitutionnel et en

chargeant le PJD de former un gouvernement. Ces mesures et des divergences apparues avec le temps entre les diverses composantes « Mouvement du 20 Février » ont conduit au faiblissement de ce dernier, voire sa disparition.

2.5. Tunisie

Les élites islamiques et laïques tunisiennes ont bénéficié des expériences algérienne, égyptienne, et libyenne. Elles ont cherché, après la chute du régime de Ben Ali, à communiquer, à dialoguer, à instaurer la confiance et à réduire les tensions idéologiques afin de trouver des formes de coopération pour faire aboutir la transition démocratique qui dure encore depuis près d'une décennie. Cela n'a pas été facile en raison de la fragilité de la situation économique du pays, de l'ingérence des puissances régionales et internationales dans le processus de transition, et de leurs pressions diplomatiques et financières. De nombreux observateurs de la scène tunisienne attribuent le succès du dialogue entre les différents courants idéologiques tunisiens et même la réussite de l'action de la Troïka formée par les partis Ettakatol, Congrès pour la République et Ennahdha, aux consultations préliminaires entre les courants laïque et islamique entamées dès 2005 en Tunisie et à l'étranger et qui avaient abouti à la mise en place du « Collectif du 18 Octobre » pour les Droits et les Libertés en Tunisie.

Le Collectif a été créé dans un contexte politique tendu où les préparatifs étaient en cours pour organiser le second round du Sommet mondial sur la société de l'information à Tunis du 16 au 18 novembre 2005, auquel le Premier ministre israélien de l'époque, Ariel Sharon, était invité, ce qui a provoqué une grève de la faim par un groupe de détenus politiques ainsi que des protestations estudiantines contre ce qui était considéré comme une légitimation par l'ONU d'un régime policier qui transgresse les droits humains fondamentaux.

Le « Collectif du 18 Octobre » a été formé par de nombreuses forces politiques et organisations de défense des droits de l'homme, notamment le Forum Démocratique pour le Travail et les Libertés, le Mouvement Ennahdha, le Parti Démocratique Progressiste, le Parti Ouvrier Communiste de Tunisie, le Congrès pour la République, le Courant Unioniste Nassérien, le Mouvement des Démocrates Socialistes, l'Association Internationale de Soutien aux Prisonniers Politiques, l'Association Tunisienne de Lutte contre la Torture, le Conseil National

pour les Libertés en Tunisie, etc. Le Collectif comprenait également des membres à titre personnel.

Le « Collectif du 18 Octobre » était le cadre inclusif et pluraliste dans lequel étaient abordées de nombreuses questions fondamentales dans les différends islamo-laïques, telles que la relation entre la religion et la gestion de l'Etat, le statut de la femme dans la société, etc. Le Collectif a publié plusieurs documents définissant le cadre de la coopération entre les parties de différentes références, et jetant les bases d'un travail politique conjoint à même d'assurer les conditions d'un changement démocratique en Tunisie.⁶

3. Paysage politique en Afrique du Nord

Cette section examine le paysage politique en Afrique du Nord pour montrer que les courants idéologiques nord-africains ne sont pas des blocs monolithiques mais des spectres larges comprenant des acteurs aux attitudes et comportements politiques variés.

L'Afrique du Nord comprend la plupart des courants de pensée, religieux et idéologiques, y compris le courant islamique dans sa multitude d'écoles, le courant laïque de diverses orientations, les nationalistes, les pan-arabistes, les pan-amazighistes, les gauchistes, les libéraux, etc. Parmi les écueils méthodologiques et les erreurs politiques courantes, il y a le fait de considérer que ces courants idéologiques sont des blocs monolithiques qui s'opposent entre eux. Cette approche non discriminatoire des courants idéologiques contribue à perpétuer les postures polarisées des organisations politiques qui se méfient les unes des autres. Des raccourcis simples sont souvent utilisés, tels que « le courant islamique est foncièrement obscurantiste, alors le courant laïque est forcément moderniste », « le courant laïque est anti-religieux et le courant islamique est anti-démocratique », ou « le courant laïque est modéré et pacifique, et le courant islamique est extrémiste et violent ». C'est ce que certains régimes autoritaires encouragent, nourrissent et exploitent politiquement pour déchirer la société, la fragmenter et resserrer leur emprise sur elle. On verra plus bas dans cet article qu'il est nécessaire, dans ce contexte comme dans d'autres, pour ouvrir les possibilités du dialogue et du consensus, de ne pas réduire les personnes aux courants dans lesquels ils se mobilisent.

Afin de montrer que les courants idéologiques ne sont pas des blocs homogènes, comme certains pourraient l'imaginer, mais représentent

plutôt de larges spectres, il serait utile d'établir des critères permettant de distinguer les acteurs politiques dans la société selon leurs attitude et comportement politiques.

3.1. Attitude et comportement politique : quatre critères de distinction

Ce n'est pas l'affiliation idéologique en soi, ni le discours idéologique qui l'exprimeⁱ, mais l'interprétation pratique de l'idéologie et sa traduction concrète en action politique sur le terrain qui a une conséquence sur la cohésion de la société et un impact, positif ou négatif, sur le respect des libertés fondamentales, de la diversité et de l'interaction positive entre les diverses composantes de la société. Se focaliser sur l'action politique, au lieu de la « matrice idéologique », permet de dépasser les clivages idéologiques et envisager des coalitions trans-idéologiques pour construire ensemble une société libre et édifier un Etat de droit.

Il existe des différences substantielles d'attitude et de comportement politique entre les entités de même référence idéologique en ce qui concerne : (a) la position à l'égard de la militarisation ; (b) l'approche vis-à-vis du lien entre gouvernement et religion ; (c) l'ampleur du changement social et politique souhaité ; (d) l'attitude envers la violence. Ces quatre critères se traduisent par les huit catégories suivantes :

A) La militarisation

- *Résistance à la militarisation* : c'est-à-dire chercher à instaurer un Etat de droit dans lequel les forces armées se limitent à leurs prérogatives constitutionnelles sous le contrôle des autorités civiles élues, et n'interviennent pas dans les affaires politiques et économiques.

ⁱ Certains mouvements islamiques utilisaient souvent le slogans « *Dawla islamiya !* » (Pour un Etat islamique !) et « *La mithaq, la doustour, qal Allah, qal arrassoul !* » (Ni charte, ni constitution. Dieu à dit, et le prophète a dit [ce dont on a besoin] !), ce qui faisait peur au camp laïque qui craignait l'instauration d'une théocratie. A l'avènement du « printemps arabe », la traduction pratique de ces slogans idéologiques a été pragmatique et non dogmatique. La scène politique arabe a vu l'émergence de nombreuses formations politiques même de l'école salafiste, considérée comme la plus radicale dans la mouvance islamique. Ces formations politiques ont opté pour la participation politique avec des formations issues d'autres courants idéologiques, ce qui a démystifié le débat sur les clivages idéologiques et montré que dans un contexte de liberté le pluralisme prospère et des coalitions se forment à travers les lignes idéologiques pour servir le bien commun.

- *Accommodation avec la militarisation* : cela signifie accepter le contrôle des forces armées (militaires, renseignement et police politique) sur la vie publique (politique, sociale, économique, culturelle, religieuse, etc.)

B) Le lien entre gouvernement et religion

- *Démocratie enracinée dans la référence religieuse ou idéologique* : c'est-à-dire un système politique basé sur le droit des citoyens de choisir leurs représentants et de promulguer les lois qui les régissent en accord avec leurs convictions religieuses ou idéologiques, dans le respect de la pluralité de la société, du principe de respect de l'autre et du vivre ensemble. Dans un tel système, comme le note Jean-Nicolas Bitter, « le gouvernement n'a pas à imposer une religion ou une idéologie. La direction à suivre par la société doit être le résultat d'un choix concerté entre citoyens, choix dans lequel chacun est appelé à s'engager sur la base de sa religion et de ses valeurs, dans le respect. Le gouvernement, issu d'un accord sur les règles du jeu, ne prend pas position pour ou contre des décisions pratiques des citoyens qui peuvent être motivés religieusement ».⁷

- *Théocratie ou laïcité enracinée dans la référence religieuse ou idéologique* : c'est-à-dire un système qui ne reconnaît pas le droit des citoyens de choisir leurs représentants et de promulguer les lois qui les régissent, de sorte que le groupe qui prend le pouvoir édicte les lois et les impose sans concertation, et exerce le pouvoir en prétendant être *le* représentant de la référence religieuse ou idéologique. « Il s'agit d'un autoritarisme légitimé (quasi)religieusement où le gouvernement se mêle de la question de la légitimité idéologique et prend même position et impose un discours ».⁸

C) Le changement social et politique

- *Changement effectif* : engagement dans un vrai changement social et politique, soit progressivement par l'opposition à un régime autoritaire de l'intérieur du système (réforme graduelle), soit à la racine par la résistance de l'extérieur du système (changement radical).
- *Changement cosmétique* : soutien à un changement de façade du système mais pas de sa nature essentielle, souvent opéré par un régime autoritaire, tout en maintenant le statu quo pour préserver les positions et privilèges.

D) La violence

- *Non-violence* : utilisation exclusive de la non-violence stratégique pour réaliser un changement social et politique.
- *Violence* : engagement dans, soutien et justification des actes de violence pour réaliser un changement social et politique, ou pour maintenir par la force le statu quo.

Les quatre critères et les huit catégories précitées qui en découlent (2+2+2+2) constituent un outil permettant de distinguer les individus et les organisations au sein des divers courants idéologiques, et d'éviter de les rassembler dans un seul bloc. Les quatre critères ouvrent le champ à seize groupes ou possibilités théoriques (2×2×2×2), allant du groupe 1 (résistance, démocratie, changement effectif, non-violence) au groupe 16 (accommodation, théocratie/laïcristie, changement cosmétique, violence), comme l'indique le tableau suivant.

Les seize possibilités théoriques offertes par les quatre critères indicatifs de l'attitude et du comportement politique

Groupe	Position à l'égard de la militarisation	Approche du lien entre gouvernement et religion	Ampleur du changement politique et social souhaité	Attitude envers la violence
1	Résistance	Démocratie	Effectif	Non-violence
2	Résistance	Démocratie	Effectif	Violence
3	Résistance	Démocratie	Cosmétique	Non-violence
4	Résistance	Démocratie	Cosmétique	Violence
5	Résistance	Théocratie/ Laïcristie	Effectif	Non-violence
6	Résistance	Théocratie/ Laïcristie	Effectif	Violence
7	Résistance	Théocratie/ Laïcristie	Cosmétique	Non-violence
8	Résistance	Théocratie/ Laïcristie	Cosmétique	Violence
9	Accommodation	Démocratie	Effectif	Non-violence
10	Accommodation	Démocratie	Effectif	Violence

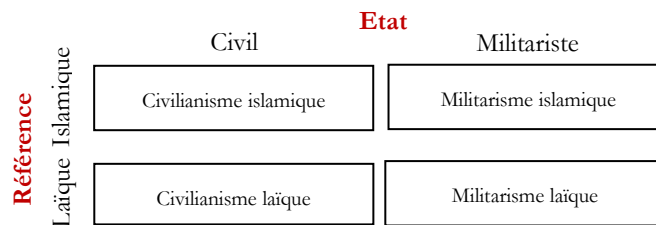
Dépolarisation idéologique en Afrique du Nord

11	Accommodation	Démocratie	Cosmétique	Non-violence
12	Accommodation	Démocratie	Cosmétique	Violence
13	Accommodation	Théocratie/ Laïcristie	Effectif	Non-violence
14	Accommodation	Théocratie/ Laïcristie	Effectif	Violence
15	Accommodation	Théocratie/ Laïcristie	Cosmétique	Non-violence
16	Accommodation	Théocratie/ Laïcristie	Cosmétique	Violence

3.2. Application des critères au cas algérien

Si l'on prend comme exemple le contexte algérien et que l'on considère uniquement les courants islamique et laïque, par souci de simplification :

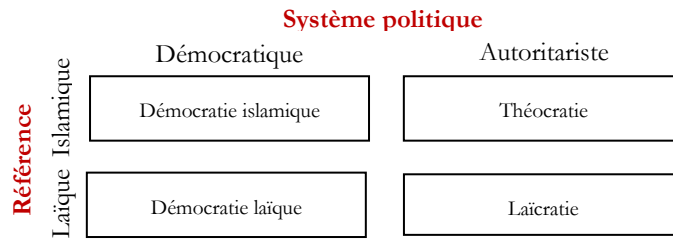
(1) On trouve en leur sein ceux qui résistent à la militarisation de l'Etat et luttent pour « civilianiser »ⁱ ce dernier, ce qui est le cas de l'opposition véritable, mais aussi ceux qui s'y accommodent, ce qui est le cas des forces qui soutiennent ouvertement le régime et de la fausse opposition.



(2) On trouve parmi les membres des courants laïque et islamique ceux qui prônent une véritable démocratie. Mais il y a aussi parmi les membres du courant islamique ceux qui réclament une sorte de théocratie et sont contre le principe de l'élection, ne reconnaissant pas le droit des représentants du peuple de promulguer des lois même si elles sont conformes aux préceptes de la religion, n'acceptant pas même l'idée de Constitution, et, pour certains d'entre eux, appelant à accepter

ⁱ Par « civilianisation » de l'Etat on entend le processus qui conduit à une situation où les institutions de l'Etat sont régies par une autorité civile élue et où les forces armées ne s'ingèrent pas dans les affaires politiques et économiques et se limitent à leurs prérogatives constitutionnelles sous un contrôle démocratique effectif.

l'usurpation du pouvoir par un « dictateur victorieux », considéré par eux comme l'ombre de Dieu sur terre. De même que parmi les laïques se trouvent également ceux qui réclament une laïcristie, une sorte de « théocratie laïque », et cherchent à mettre en œuvre une doctrine laïque sans le consentement du peuple et à l'imposer même par la force.



Ces deux derniers types représentent des minorités au sein des courants islamique et laïque en Algérie, le premier (islamique) étant influencé par une idéologie étrangère à l'Algérie, importée principalement d'Arabie saoudite, en raison d'une politique d'Etat d'empêcher l'émergence d'institutions nationales de production du savoir religieux, ce qui s'est traduit par l'absence d'une référence religieuse nationale forte et crédible.

Le second type (laïque) est influencé par l'approche française de la sécularité qui a dévié de son objectif initial et « se sublime en laïcisme, elle devient en effet une sorte de religion d'Etat », comme le mentionnait Jacques Bidet dans son article « Islamisme et laïcisme »⁹. Pour professer leur foi séculariste, les adeptes de cette « nouvelle religion » en France prennent de plus en plus l'habitude d'étendre, dans leurs interventions publiques, la devise de la République française à un credo à quatre piliers : « Liberté, Egalité, Fraternité, Laïcité ».

En réalité, le modèle français de sécularité n'est pas le seul au monde¹⁰, différents modèles existent chacun étant lié au contexte historique dans lequel il est né. Aux Etats-Unis d'Amérique, la sécularité vise à protéger la religion des abus de l'Etat, tandis qu'en France, l'objectif de la laïcité était à l'origine de protéger l'Etat de l'oppression de l'Eglise et d'assurer la neutralité des agences de l'Etat vis-à-vis des différentes croyances existant dans la société. Dans tous les cas, le concept de sécularité relève de l'attitude de l'Etat à l'égard des citoyens et de l'exercice du pouvoir par ses appareils et agences, et non du comportement de la société ou de l'individu.

Dépolarisation idéologique en Afrique du Nord

Il ne fait aucun doute que la présence de ces minorités intellectuelles exclusivistes au sein des courants islamique et laïque en Algérie est due à la fracture culturelle provoquée par 132 ans de colonialisme français, qui a provoqué une rupture culturelle avec le passé et empêché la société algérienne de se développer intellectuellement de manière saine. A également contribué au renforcement et à l'approfondissement de la fracture un régime autoritaire postindépendance qui a muselé les langues, bridé les esprits, empêché la circulation des idées au sein de la société et conduit à la désertification de la scène intellectuelle du pays.

(3) On trouve parmi les membres des courants laïque et islamique ceux qui exigent un changement politique effectif et réel à même d'instaurer une nouvelle Algérie régie par l'Etat de droit. Il existe également parmi les membres des deux courants ceux qui cherchent à maintenir le statu quo pour préserver des privilèges et des intérêts illégitimes, et qui lorsqu'ils évoquent le changement envisagent et pensent en réalité à un changement superficiel qui ne touche que le décor politique planté comme façade civile par le régime militaire en possession du pouvoir réel.

		Type de changement	
		Véritable	Cosmétique
Référence	Islamique	Changement effectif islamique	Changement cosmétique islamique
	Laïque	Changement effectif laïque	Changement cosmétique laïque

(4) On trouve parmi les membres des courants laïque et islamique ceux qui rejettent la violence sous toutes ses formes comme méthode de changement politique et s'engagent à pratiquer la non-violence. De même qu'on trouve dans les deux courants ceux qui ne se gênent pas à pratiquer la violence ou la justifier et la légitimer, qu'il s'agisse de violence de groupes ou de violence d'Etat.

		Méthode de changement	
		Non-violente	Violente
Référence	Islamique	Non-violence islamique	Violence islamique
	Laïque	Non-violence laïque	Violence laïque

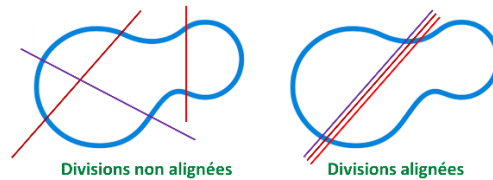
Il ressort de ce qui précède que des membres des courants islamique et laïque peuvent se retrouver dans un même groupe défini par les critères susmentionnés, comme le groupe (résistance, démocratie, changement effectif, non-violence) ou le groupe (accommodation, théocratie, changement cosmétique). En conséquence, si l'attention est portée sur l'action politique, alors il est possible de transcender les références idéologiques et s'engager dans une action conjointe pour atteindre des buts communs conformément à une approche convenue, et cela ne signifie en aucun cas trahir la croyance ou la référence, car il est possible d'enraciner la même action politique dans des terrains idéologiques différents.

4. Consolidation de la cohésion dans les sociétés pluralistes

4.1. Cohésion de la société

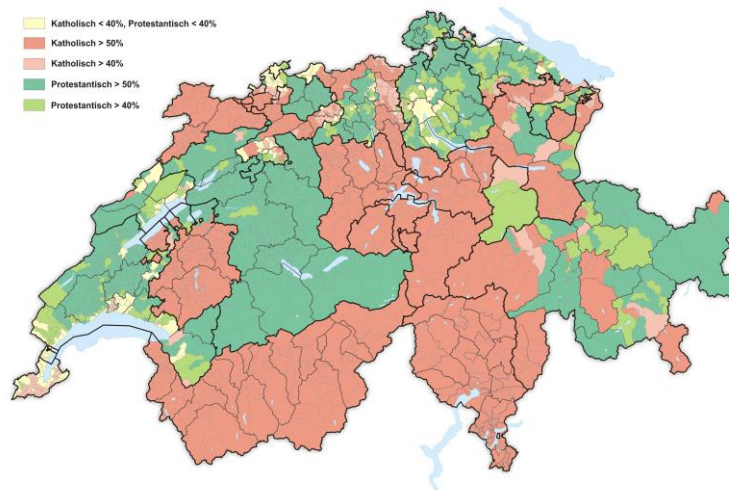
Il n'y a pas de société complètement homogène (ethniquement, linguistiquement, intellectuellement et religieusement), en particulier à l'ère de la communication et de la liberté et la facilité de mouvement des individus et des idées. La plupart des pays comprennent plusieurs groupes ethniques, différentes langues et diverses croyances. Une société ne peut jouir de sécurité, de stabilité et de prospérité que si elle est en mesure de renforcer sa cohésion et de maîtriser les tensions entre ses composantes.

La sévérité de la fracture dans la société augmente ou diminue en fonction de l'agencement des différentes lignes de division en son sein et



des relations entre elles : tensions idéologiques ou politiques, polarisations linguistiques ou régionales, conflits religieux ou sectaires, fractures ethniques ou tribales. Si les divisions sont alignées, c'est-à-dire les lignes de fracture superposées, cela rend leur gestion difficile, et si au contraire elles ne sont pas alignées, cela facilite leur gestion. Le cas de la Suisse illustre la situation de l'absence de superposition des lignes linguistiques et religieuses, comme le montre les deux cartes suivantes représentant les distributions géographiques des langues et des religions en Suisse.

Dépolarisation idéologique en Afrique du Nord



© Office fédéral suisse de la statistique et Wikipédia

Souvent, l'alignement des divisions n'est qu'une question de perception et n'a pas de réalité dans la société ; cette perception est parfois renforcée volontairement par certains acteurs, internes ou externes, et instrumentalisée à des fins politiques. En Algérie par exemple, il y a des tentatives d'attribuer un aspect de la crise que traverse le pays à la superposition de deux lignes de fracture, l'une ethnique-linguistique « arabe-kabyle » et l'autre idéologique « islamique-laïque ». Si c'était le cas, la situation aurait été beaucoup plus grave sur la cohésion de la société algérienne. En réalité, la situation algérienne est plus complexe car dans les courants aussi bien islamique que laïque il y a des « Arabes » et des « Kabyles ».

Il est donc impératif de déconstruire ce genre de perception en exposant la complexité de la société qui contribue à sa cohésion.

La meilleure façon de renforcer la cohésion de la société est d'édifier l'Etat sur la base d'une citoyenneté qui transcende les diverses affiliations, garantit les mêmes droits et devoirs pour tous leur permettant de participer à la gestion des affaires publiques sans exclusion ni discrimination. La cohésion d'une société n'est durable que si toutes ses composantes ont le sentiment de partager le pouvoir (*hard et soft power*) dans toutes ses formes : politique, militaire, économique et culturelle. La discordance de rangⁱ conduit à l'instabilité, l'asymétrie totale, c'est-à-dire la situation dans laquelle une seule composante de la société détient toutes les formes de pouvoir, conduit à une stabilité non durable, et la distribution équitable conduit à une stabilité durable. Une répartition équitable du pouvoir n'est possible que dans le cas de : 1) l'égalité des chances, 2) l'Etat de droit, et 3) la bonne gouvernance.

Ci-après trois modèles qui peuvent aider à penser les tensions idéologiques et promouvoir la cohésion de la société et l'interaction positive entre ses composantes.

4.2. Le « consensus par superposition » chez John Rawls

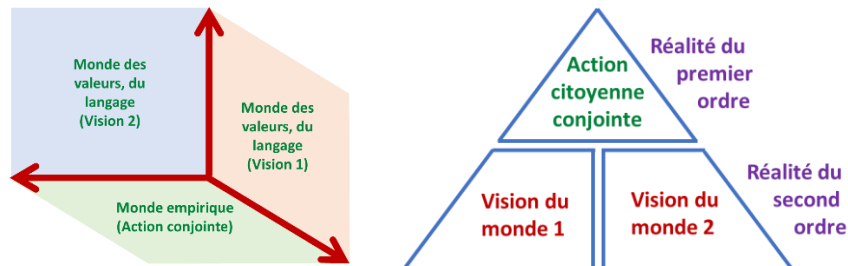
Dans son analyse approfondie de la façon dont l'Europe est sortie de ses guerres de religion entre catholiques et protestants et comment elle est parvenue à une coexistence pacifique, le philosophe américain John Rawls (1921-2002) a distingué deux niveaux de réalités¹¹ : le niveau des règles prescriptives (le monde des valeurs et du langage) et celui de l'application de ces règles (le monde empirique, de l'action) ; entre les deux niveaux, il y a un vaste espace de possibilités.

Selon Rawls, des communautés ayant des règles normatives différentes dans leurs systèmes de valeurs et leurs visions du monde peuvent choisir de s'engager dans une action commune, chacune pour ses propres raisons. De cette manière, différentes communautés peuvent vivre ensemble dans un espace commun (niveau de réalité de l'action), chacune trouvant une

ⁱ La discordance de rang est une situation où une composante de la société a le monopole de certaines formes de pouvoir alors que l'autre composante en monopolise d'autres formes, comme par exemple une société où la composante numériquement majoritaire détient le pouvoir politique et militaire, tandis que la composante numériquement minoritaire détient le pouvoir économique et culturel. Voir Johan Galtung. *Violence, Peace, and Peace Research*. Journal of Peace Research, Vol. 6, No. 3 (1969), pp. 167-191.

justification et une motivation pour le faire dans son propre ensemble de règles normatives (niveau de réalité des règles). John Rawls appelle ce processus d'engagement conjoint de différentes communautés à interagir dans le même espace comme un « consensus par superposition » (*Overlapping consensus*)¹².

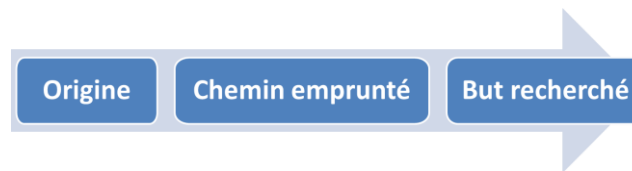
Ce modèle permet donc de transcender les différences idéologiques entre constituants de la société et envisager une coopération dans le monde de l'action citoyenne sans pour autant altérer le monde des valeurs. Chaque constituant engagé dans l'action citoyenne trouve sa validation et justification dans son propre mode des valeurs auquel il demeure fidèle (voir la section 5 sur l'espace de médiation protégé).



Représentations schématiques du « consensus par superposition »

4.3. « L'origine, le chemin et le but » chez Ibn al-Qayyim

Il existe des conflits liés aux intérêts et d'autres liés aux principes et aux valeurs. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350) a traité dans son ouvrage « Les foudres déchainées » (*As-Sawa'iq al-Moursala*) du phénomène de conflit et a fait la distinction entre l'« origine », le « chemin emprunté » et le « but recherché ».

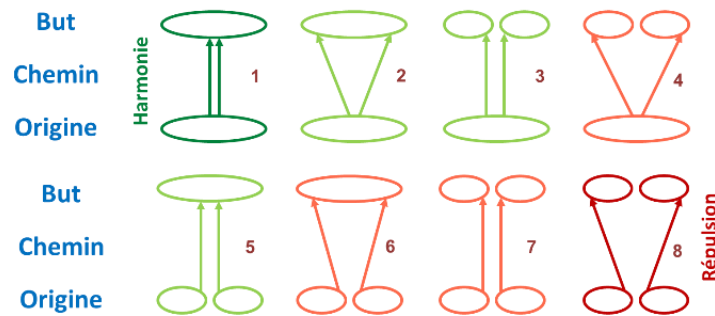


L'« origine » signifie ici la source de référence qui est sujette à interprétation selon le contexte. Une interprétation contextualisée de la

source constitue une vision du monde et conditionne le chemin emprunté pour atteindre un but donné.

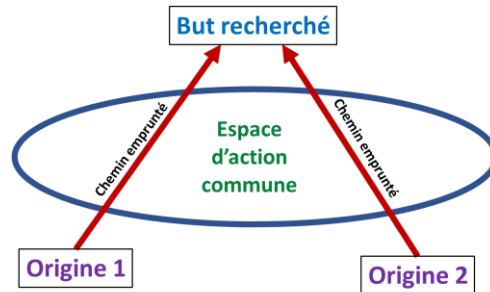
Ibn al-Qayyim considère que « si l'origine est la même, le but recherché est le même, et le chemin emprunté est le même, il n'y a presque pas de conflit, et si cela se produit ce n'est pas nuisible » (*Les foudres déchainées*).

Nous avons donc trois paramètres qui peuvent être soit compatibles soit divergents, et cela se traduit par huit possibilités théoriques ou scénarios, comme le montre la figure suivante, partant de l'état d'harmonie où l'origine, le chemin et le but sont concordants entre les parties, jusqu'à l'état de répulsion où les trois sont discordants entre elles.



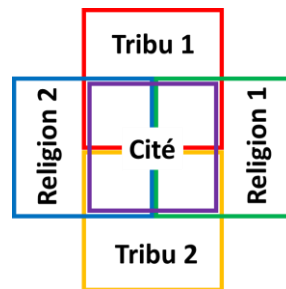
Comme deux exemples de ces possibilités, le scénario (2) peut être appliqué aux conflits entre certains mouvements islamiques qui ont la même origine et référence religieuse et partagent le même but mais ne s'accordent pas sur le chemin à suivre ; ceci conduit parfois à des conflits entre eux. Le scénario (5) peut être appliqué à des mouvements aux références différentes (laïques et islamiques, par exemple) qui s'accorderaient sur un but commun (par exemple, servir l'intérêt public) et coopèreraient pour y parvenir.

La distinction d'Ibn al-Qayyim entre origine, chemin et but est fort utile pour la consolidation de la cohésion d'une société pluraliste, car elle indique que deux groupes de la société ayant des références différentes, peuvent s'entendre sur un but commun et œuvrer ensemble pour le réaliser.



4.4. Niveaux d'appartenance dans la « Charte de Médine »

L'un des principaux modèles de coexistence et d'interaction positive entre les diverses composantes d'une société est le modèle de Médine (*al-Madina*, signifiant la Cité) telle que régie par la « Charte de Médine » (*Sabifat al-Madina*) établie la première année de l'Hégire et restée en vigueur pendant quatre décennies jusqu'à la fin du Califat bien guidé. Il s'agit d'un modèle édifiant d'une Cité-Etat inclusive de tous ses citoyens (*al-madaniyoun*). L'analyse de cette charte d'une cinquantaine d'articles indique que ce document définit trois niveaux d'appartenance qui se chevauchent et se complètent : l'appartenance à la tribu, l'appartenance à la communauté des croyants qui vient tempérer le chauvinisme tribal, et l'appartenance à la Cité qui vient modérer le fanatisme religieux.



Ainsi la charte avait pour but de réguler l'articulation entre la communauté tribale, la communauté religieuse et la communauté citoyenne, de garantir les droits de chaque citoyen de Médine et fixer ses devoirs, et d'assurer une interaction positive, harmonieuse et apaisée au sein de la population de Médine qui comptait à la première année de l'Hégire quelques centaines de croyants, émigrés et hôtes (*al-mouhajiroun* et *al-ansar*), cinq à sept mille juifs et quatre à sept mille arabes non croyants (*al-mouchrikoun*). La nation de Médine accueillait donc tout le monde et

était basée sur le partage de la Cité (*al-Moumadana*) ce qui se traduit par Citoyenneté, *Citizenship*, *Bürgerschaft*, dérivant de Cité ou Burg. Historiquement, la Cité est le noyau de l'Etat et l'origine de la patrie et c'est pourquoi dans la langue allemande, par exemple, *Stadt* désigne la ville et *Staat* indique l'Etat. Ainsi, certains considèrent la « Charte de Médine » comme la première constitution dans l'histoire de l'humanité – six siècles avant la *Magna Carta* en 1215 – ayant établi la Cité-Nation durant la période 622-661, soit mille ans avant le concept moderne de l'Etat-Nation (Traité de Westphalie en 1648).

5. Espace de médiation protégé et dépoliarisation idéologique

5.1. Définition de l'espace de médiation protégé

L'espace de médiation protégé (*Safe Mediation Space*)¹³ est l'un des mécanismes utilisés pour transformer les conflits causés par une divergence de visions du monde (discordance des références idéologiques, intellectuelles ou religieuses). Ce mécanisme est efficace à condition que les parties aux visions du monde différentes définissent un but commun et soient disposées à coopérer afin de l'atteindre indépendamment de la référence de chacune d'elles.

Jean-Nicolas Bitter définit l'espace de médiation protégé comme « un processus dans lequel deux discours ou deux récits se rencontrent ou se confrontent pour rechercher la coordination de leur action en vue de la transformation d'un conflit, que ce processus soit soutenu par un tiers ou non »¹⁴. L'objectif d'un espace de médiation protégé est de fournir « un espace social protégé où les parties peuvent se rencontrer pour discuter et développer des projets communs pratiques pour traiter les aspects du conflit, et c'est une approche appropriée aux conflits entre des parties ayant des visions du monde différentes »¹⁵. Il est impératif que chaque partie dans cet espace se sente en sécurité, non seulement en ce qui concerne son intégrité physique, mais aussi d'être rassurée en particulier que sa vision du monde (sa croyance) ne soit pas menacée ou remise en question.

Il est nécessaire de se concentrer sur la pratique commune, le développement et la mise en œuvre d'une action conjointe, qui doit être accomplie, même partiellement, immédiatement après le début du

processus d'interaction, car cela permet de renforcer la compréhensionⁱ et de développer des récits et des discours en se concentrant sur un travail conjoint qui contribue à résoudre les problèmes. Comme le montre la figure suivante, un espace de médiation protégé facilite le processus progressif de renforcement de la confiance entre les parties en conflit.



Le processus commence par une rencontre face à face entre les parties, qui souvent le font pour la première fois. La plupart du temps, elles ne se connaissent que par l'intermédiaire de tiers, et en particulier par ce que projettent les médias, et elles arrivent avec des stéréotypes les uns sur les autres, construits avec le temps, qui souvent diabolisent « l'Autre ». Lors de la première rencontre, chaque partie découvre l'humanité de « l'Autre ». Au cours de l'échange, l'entre-connaissance s'opère et la communication s'établit ce qui conduit à l'acceptation à terme de l'autre. La connaissance et l'acceptation de l'autre conduisent à la prédisposition à l'écouter, et c'est là que le processus de dialogue véritable (et non de débat) commence. Dans un débat, on n'écoute pas l'autre attentivement, on passe le temps à affûter ses propres arguments pour le contrer et lui porter la contradiction. C'est un match dans lequel chacun veut marquer des points. Quant au dialogue, il est fondé principalement sur une bonne écoute de l'autre et la demande de clarification, le cas échéant, pour comprendre l'autre point de vue et le traiter de façon adéquate. Après le dialogue verbal qui ouvre la voie à l'instauration de la confiance entre les parties, on passe à la pratique conjointe (*diapaxis*) pour consolider la confiance et la rendre durable. Car comme l'affirmait Ibn al-Jawzi (1116-1201) dans son ouvrage « La Pensée vigile » (*Sayd al-Khatir*), « la preuve par l'acte est plus probante que la preuve par la parole ».

ⁱ « La pratique revêt deux aspects importants dans le processus : 1. Entre visions du monde, la communication peut être difficile car on ne comprend pas le sens – i.e. la conséquence pratique – de ce que dit l'autre. Il faut passer par la pratique (par des exemples pratiques) pour en comprendre le sens. Par exemple si un groupe parle de justice, cela peut correspondre à un processus et à une réalité que l'autre ne comprend pas. Il faut alors montrer en pratique ce que cela veut dire. 2. Lorsqu'il y a déjà tensions et méfiances, la parole seule ne crée pas la confiance. » (Jean-Nicolas Bitter. Communication privée. 23 décembre 2020).

5.2. Conception de l'espace de médiation protégé

Certaines lignes directrices doivent être suivies lors de la conception et l'établissement de l'espace de médiation protégé, notamment les suivantes¹⁶ :

1. *Formuler une vision commune* : Le processus doit commencer par définir une vision commune acceptable pour toutes les parties, c'est la motivation pour entrer dans le processus. La vision partagée est souvent formulée de façon large telle que la volonté des parties de vivre ensemble pacifiquement à long terme et le rejet de la violence dans la gestion des conflits.

2. *Etablir des lignes de protection* : Il doit y avoir un accord sur ce qui ne doit pas être fait ou toléré au sein de l'espace de médiation protégé. Cela garantit que toutes les parties se sentent en sécurité lorsqu'elles y participent. Ces lignes ne sont pas spécifiques aux questions du conflit elles-mêmes ni aux positions particulières des parties. La définition des lignes de protection s'applique à toutes les parties, y compris les tiers.

3. *Eviter d'imposer une vision du monde* : Les perceptions de la justice procédurale et de l'efficacité des parties sont régies par leur vision du monde. Par conséquent, intégrer autant que possible les préférences et les priorités procédurales des parties de manière équilibrée tout en libérant les méthodes et les normes procédurales des préjugés religieux, culturels et idéologiques externes injustifiés, peut aider à faire avancer le processus plus facilement.

4. *Se concentrer sur les aspects pratiques* : Plutôt que d'examiner les principes généraux, les valeurs, les théories et les idées susceptibles d'être interprétées différemment par les uns et les autres, il faut se concentrer sur la manière dont les parties expliquent leurs positions en se référant à des questions concrètes afin que les conséquences pratiques de leurs opinions puissent être comprises, et travailler à l'élaboration et à la mise en œuvre d'activités pratiques pour résoudre le conflit (pratique conjointe – *diapraxis*).

5. *Juger les actes, pas les paroles* : L'approche ne doit pas porter de jugement sur les paroles, et se limiter à juger les actes comme par exemple la pratique de la violence.

6. *Respecter le caractère inclusif et participatif* : L'espace doit être inclusif et les aspirations de tous les segments de la société, femmes, hommes, jeunes et personnes âgées, doivent être prises en considération. Tout le monde

doit être impliqué, pas seulement les « modérés », et tous ceux qui sont ouverts au dialogue doivent être intégrés, y compris les radicauxⁱ. En effet, comme le note Jean-Nicolas Bitter, « parce que ce que l'on cherche est la cohabitation pacifique entre acteurs, groupes et communautés qui se réfèrent à des visions du monde différentes, il est important d'avoir à bord les acteurs qui sont reconnus par leurs communautés comme les interprètes orthodoxes de la vision du monde en question, ceux qui en sont les gardiens et les promoteurs : leur présence est plus importante que les « modérés », qui généralement sont ceux qui trouvent un terrain d'entente et de compréhension commune avec les autres protagonistes avant que n'aient été mis en jeu les aspects moins partagés des convictions. »¹⁷

Il va sans dire que l'espace de médiation protégé doit se tenir à l'écart des médias et des réseaux sociaux, tout en respectant la règle de Chatham House qui stipule que : « Quand une réunion, ou l'une de ses parties, se déroule sous la règle de Chatham House, les participants sont libres d'utiliser les informations collectées à cette occasion, mais ils ne doivent révéler ni l'identité, ni l'affiliation des personnes à l'origine de ces informations, de même qu'ils ne doivent pas révéler l'identité des autres participants. »¹⁸.

La méthodologie de l'espace de médiation protégé est utilisée pour établir des passerelles entre des parties qui habitent des visions du monde différentes ou des convictions religieuses différentes et qui les mettent en œuvre dans des domaines tels que la politique (personnalités et partis politiques), l'action citoyenne (organisations de la société civile), le travail caritatif (organisations humanitaires), les droits humains (organisations de protection et de promotion des droits de l'homme), les médias

ⁱ Il faut distinguer entre radicalisme et extrémisme. Alors que les radicaux politiques aspirent à un changement politique profond et les radicaux religieux visent un attachement aux sources de la doctrine et de la pratique (orthodoxie et orthopraxie), les extrémistes transgressent le principe de la « médianité » (*al-wassatiya*) et s'écartent des principes et valeurs convenues par la société. Voir à ce sujet « *Addressing Violence and Extremism: The Importance of Terminology*. Abbas Aroua. Cordoba Peace Institute – Geneva. January 2018 (<https://bit.ly/2XiGLpq>) ». Voir aussi l'article « Monsieur le président, ne passez pas de Ricoeur à Sarkozy ! Jean Baubérot. *Le Nouvel Obs*. 28 novembre 2020. (<https://bit.ly/3hP2bnE>) » où l'auteur, surnommé « l'historien de la laïcité » en France, distingue entre les niveaux « doctrinal » et « civil » et observe que des organisations politiques ou religieuses peuvent manifester en même temps de l'« intolérance doctrinale » et de la « tolérance civile », en citant le développement historique de l'Église catholique et du Parti communiste en France.

(journalistes et chaînes médiatiques), l'action féministe (groupes pour l'amélioration de la condition de la femme).

Cordoba Peace Institute – Geneva (CPI) a conduit ces dernières années, avec l'appui du Département fédéral suisse des affaires étrangères, plusieurs espaces de médiation protégés au niveau national ou régional, adressant par exemple ce qui suit : polarisations idéologiques en Afrique du Nord (« Cordoba Now Forum », mécanisme d'alerte précoce et de réponse rapide en Egypte associant des musulmans et des coptes, accompagnement d'une participation politique inclusive impliquant divers courants idéologiques, y compris les Salafis), tensions ethniques en Mauritanie (action médiatique conjointe pour renforcer la cohésion communautaire), tensions sectaires entre sunnites et chiïtes au Liban (action humanitaire conjointe en faveur des réfugiés syriens) et en Irak (action conjointe sur la question des disparitions forcées).

5.3. L'espace commun d'interaction et d'action conjointe

CPI a réuni, en particulier, plus de quarante experts et responsables politiques appartenant aux courants laïque et islamique dans quatre ateliers, durant une année entière, de février 2016 à mars 2017, afin de réfléchir sur le rôle de la religion dans les affaires publiques et d'explorer les possibilités d'atténuer les tensions idéologiques intenses, et de coopérer pour parvenir à une coexistence pacifique. Les discussions qui ont eu lieu dans le cadre des ateliers ont abouti à la signature d'un mémorandum intitulé « Vers un espace de communication et d'action conjointe »¹⁹ (Voir texte du mémorandum ci-après). Les participants ont compris cet engagement commun comme la première partie d'un processus devant se poursuivre par des activités concrètes et communes (*diap Praxis*), ce qui implique une action au niveau local (national versus régional).

Les participants ont ainsi identifié plusieurs sujets qui se prêtent à la *diap Praxis*, notamment la violence politique en Tunisie, le rapprochement de l'enseignement religieux et l'enseignement formel, et la promotion de la participation politique et l'engagement citoyen des jeunes en Tunisie, la gestion de la diversité et la réduction de la violence dans les campus universitaires au Maroc, etc.

**Vers un espace commun d'interaction et d'action conjointe
(Mémorandum)**

Dans les périodes de transition politique fragile, les polarisations aiguës conduisent à l'instabilité et au chaos, ouvrant la voie au retour de l'autoritarisme ou de la guerre civile. Plus de quarante experts et acteurs politiques d'Afrique du Nord, d'Asie de l'Ouest et du Sahel, appartenant aux courants laïcs et islamistes, se sont rencontrés et ont débattu des questions liées à l'instauration de la confiance et à l'établissement d'un cadre de coopération entre des acteurs de visions du monde différentes.

Les participants ont souligné l'importance de se concentrer sur la production d'une nouvelle culture politique partagée, ancrée dans les valeurs de justice, de dignité, de diversité, d'inclusion, de citoyenneté et de non-violence, en créant des coalitions inter-idéologiques qui contribuent au succès d'une transition politique pacifique dans la région.

Ils ont convenu que la dépolarisation des relations entre islamistes et laïcs devrait transcender le débat philosophique et mettre l'accent sur le cadre nécessaire pour une action commune visant le bien général et un effort commun pour fortifier la société et édifier l'Etat. Ce cadre correspond à un « espace commun » qui n'implique pas que les parties doivent renoncer à leur référence idéologique ou être infidèles à leur cause. En fait, ce cadre d'action commune et d'effort conjoint au service de l'ensemble de la communauté peut se justifier du point de vue religieux et idéologique de toutes les parties prenantes.

Les communautés avec différents ensembles de règles dans leurs systèmes de valeurs et leurs visions du monde peuvent choisir de s'engager dans une action commune avec une communauté différente, chacune pour ses propres raisons. De cette manière, différentes communautés peuvent vivre ensemble dans un espace commun tandis que chacune trouve une justification et une motivation pour le faire selon son propre ensemble de règles et de lignes directrices normatives. Le philosophe moral et politique américain John Rawls appelle ce processus d'engagement conjoint de différentes communautés à interagir dans le même espace un « consensus par superposition » (*overlapping consensus*).

L'Islam ouvre un large éventail de possibilités d'action conjointe dans l'intérêt de la société. Les règles religieuses en matière de gestion des affaires de la cité constituent un cadre qui oriente et permet la créativité. La Charte de Médine est la preuve concrète que, d'un point de vue islamique, la coexistence et l'interaction positive étaient possibles au

sein d'une société multi-tribale et multi-religieuse. Ce document, souvent considéré comme la première constitution de l'histoire, y est parvenu en introduisant une nouvelle conception de l'appartenance sociale à trois niveaux différents : la tribu reconnue comme une réalité sociale, la religion avec un ensemble de valeurs partagées, et l'affiliation à la Cité (*al Madina*).

L'« espace commun d'interaction et d'action commune », ainsi défini, n'est pas considéré par les participants comme une question de calcul politique limité par des intérêts partisans étroits et des manœuvres politiques, mais comme un mécanisme durable commençant pendant la période de transition et se poursuivant tout au long de la période de l'Etat de droit et de bonne gouvernance. Des thèmes stratégiques tels que la participation citoyenne des jeunes, l'éducation et les nouvelles cultures politiques devraient figurer parmi les priorités de cet effort d'action commune.

11 avril 2017

Les participants

Atia Adlan (Egypte), Mohammed Alahmari (Qatar), Islam Alghamry (Egypte), Moaz Alkhatib (Syrie), Jafar Alshayeb (Arabie Saoudite), Tariq Alzomer (Egypte), Ahmed Arehmouch (Maroc), Abderraouf Ayadi (Tunisie), Moussa Bah (Mali), Hesham Barghash (Egypte), Somaia Benkhaldoun (Maroc), Maryam Ben Salem (Tunisie), Riadh Chaibi (Tunisie), Youssef Choueiri (Liban), Saaddine El Othmani (Maroc), Hmida Ennaifer (Tunisie), Sami Esaadi (Libye), Amel Grami (Tunisie), Mohammad Zahid Gul (Turquie), Rabie Haddad (Liban), Hussam Hafidh (Syrie), Mohamed Hamdaoui (Maroc), Abdelaali Hamidine (Maroc), Hamed Idrissi (Maroc), Ridha Jaouadi (Tunisie), Slaheddine Jouchi (Tunisie), Nouredine Khadmi (Tunisie), Ziad Khayyata (Syrie), Mohamed Khouja (Tunisie), Maan Kousa (Syrie), Abou Yaareb Marzouki (Tunisie), Mujahid Mekhallalati (Syrie), Abdulfatah Mohamed (Qatar), Maâti Monjib (Maroc), Nabila Mounib (Maroc), Amel Moussa - Ben El Hadj (Tunisie), Abdelfattah Mourou (Tunisie), Sylvain Odier (Suisse), Mohamed Abdelouahab Rafiqui (Maroc), Khadija Ryadi (Maroc), Hakim Saheb (Algeria), Oumaya Seddik (Tunisie), Marcelle Shehwara (Syrie), Cahit Tuz (Turquie), Saad Wafai (Syrie).

6. Conclusion

La différence idéologique est un phénomène naturel dans toutes les sociétés, mais la polarisation idéologique aiguë et l'incapacité à gérer le conflit intellectuel est préjudiciable à leur cohésion, un obstacle à l'édification de l'Etat de droit, et un défi majeur à la transition

démocratiqueⁱ qui peut l'avorter avant qu'elle ne soit consolidée, et contribuer au retour de l'autoritarisme, comme cela s'est produit en Algérie pendant la période 1989-1991 et en Egypte pendant la période 2011-2013. Par conséquent, il est du devoir des forces de la société, et des élites intellectuelles et politiques en particulier, d'œuvrer pour apaiser les tensions idéologiques et jeter des passerelles entre les différents courants.

La scène politique nord-africaine est complexe et il est inapproprié de la réduire à une dichotomie islamique-laïque. Les adhérents au courant islamique n'ont pas tous le même profil et les adhérents au courant laïque ne sont pas un bloc monolithique. Chaque courant constitue un large spectre de formations qui s'accordent sur des sujets et divergent sur d'autres. Il y a des questions sur lesquelles des membres des courants islamique et laïque s'accordent tout en divergeant avec des membres de leur propre courant idéologique. Parmi ces sujets il y a par exemple la position à l'égard de la militarisation, la relation à la religion, l'ampleur du changement social et politique souhaité, et l'attitude à l'égard la violence.

Les références idéologiques disparates n'empêchent pas l'établissement d'un espace commun d'action conjointe pour atteindre des objectifs essentiels comme le vivre ensemble pacifique préalablement convenus et un accord sur une plateforme de valeurs pratiques et de principes qui font l'unanimité et auxquels adhèrent tous les partenaires, chaque partie validant la plateforme et la coopération sur la base de sa propre référence. L'espace de médiation protégé est l'un des mécanismes pour instaurer la confiance en se concentrant sur les aspects pratiques de la coopération.

En vue de la consolidation de la cohésion des sociétés et l'édification d'Etats de droit en Afrique du Nord, la mise sur pieds du plus grand nombre d'espaces de dialogue et d'action conjointe dans tous les secteurs et à tous les niveaux de la société doit être encouragée. Ces espaces touchant spécifiquement les forces politiques, les syndicats, les étudiants, les acteurs de la société civile, les femmes, et les jeunes, seront le lieu non seulement de l'entre-connaissance, de la reconnaissance mutuelle et de l'acceptation de l'Autre, mais aussi des laboratoires pour explorer les voies

ⁱ « La "démocratie" est une mécanique qui se nourrit de concertation, de dialogue, de processus de prises de décisions qui sont acceptées par tous : or la polarisation idéologique empêche ces mécanismes. C'est ce que certains régimes autoritaires comprennent : pour soustraire la participation à la gouvernance des citoyens, ils empêchent les mécanismes permettant cette participation en attisant la polarisation. » (Jean-Nicolas Bitter. Communication privée. 23 décembre 2020).

de coopération dans des projets concrets, chacun dans son domaine, pour servir la communauté nationale et locale.

Les courants idéologiques qui traversent les sociétés nord-africaines doivent aussi encourager les dialogues internes impliquant non seulement les modérés mais qui intègrent également les franges radicales afin de les persuader de l'importance de s'engager dans le processus de dépoliarisation idéologique. L'adhésion des radicaux est essentielle si l'on veut éviter qu'ils parasitent toute initiative de démocratisation de leur propre chef ou sous le contrôle des adversaires du changement.

Remerciements

L'auteur est reconnaissant aux collègues et amis qui ont pris le soin de lire le premier projet de cette contribution et fourni des commentaires fort utiles pour son amélioration, notamment Dr Jean-Nicolas Bitter, M. Alistair Davison, Dr Lakhdar Ghetta, Mme Charlotte Mounier et Dr Youcef Nedjadi.

References

- ¹ Abbas Aroua. *Dépolarisation idéologique : Un impératif pour édifier l'Etat de droit*. Hoggar. Genève (2021). http://hoggar.org/wp-content/uploads/2021/01/Depolarisation_Fr.pdf
- ² Blog de Kifaya (<https://bit.ly/3fooEqk>).
- ³ Maati Monjib et Lakhdar Ghetas. *Contribution à la réduction de la violence au sein des campus universitaires au Maroc. Rapport d'atelier sur le Promotion de l'entente entre les courants religieux et laïques*. Istanbul, 18 - 19 mars 2017. Cordoba Peace Institute - Geneva. (<https://bit.ly/3o3JuPa>).
- ⁴ Arrestation du Professeur Maati Monjib. Maghreb Online. 30 décembre 2020. <http://moroccomail.fr/2020/12/30/maroc-arrestation-du-professeur-maati-monjib/>
- Maroc : Trois ans de harcèlement à l'encontre de Maâti Monjib et de six défenseurs des droits humains. Fédération internationale pour les droits humains. 3 avril 2018. <https://www.fidh.org/fr/themes/defenseurs-des-droits-humains/maroc-trois-ans-de-harcèlement-a-l-encontre-de-maati-monjib-et-de-six>
- ⁵ Maâti Monjib (editor). *Islamists versus Secularists: Confrontations and Dialogues in Morocco*. Assemblée des Citoyens – MECA Morocco, Centre Ibn Rochd for Studies and Communication, IKV Pax Christi. Amsterdam – Rabat (2009).
- ⁶ Documents du « Collectif du 18 Octobre » pour les Droits et les Libertés en Tunisie (<https://bit.ly/3f7fMWc>).
- ⁷ Jean-Nicolas Bitter. Communication privée. 23 décembre 2020.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Jacques Bidet. Islamisme et laïcisme. *Mediapart*. 30 octobre 2020. <https://bit.ly/38QVFud>
- ¹⁰ Voir à ce sujet Jean-Nicolas Bitter. *Sécularisme et laïcité en politique internationale*. Publication de Cordoba Peace Institute – Geneva. Avril 2015 (<https://bit.ly/3onTeUu>).
- ¹¹ Alistair Davison (editor). *Experts' Conclusions Memorandum: Towards a Common Action Space. Religion and Politics in the Public Sphere. Promoting Peaceful Co-existence among Political Actors with Different Worldviews*. Istanbul, 17 March 2017. Fondation Cordoue de Genève. (<https://bit.ly/34RREmd>).
- ¹² John Rawls. *A Theory of Justice*. Harvard University Press (1971) and *Political Liberalism*. Columbia University Press (1993).
- ¹³ John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1998).
- Bitter, Jean-Nicolas. "Mediation Space and Diapaxis." In *Conflict Transformation in Practice*, edited by Owen Frazer and Lakhdar Ghetas. Switzerland: Cordoba Now Forum, 2013. http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/Conflict_Transformation_in_Practice_2013.pdf.

Bitter, Jean-Nicolas. "Diapaxis in Different Contexts. A Brief Discussion with Rasmussen," 2011. <http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-security-studies/pdfs/Politorbis-52.pdf>.

¹⁴ Jean-Nicolas Bitter, Transforming Conflicts with Religious Dimensions: Using the Cultural-Linguistic Model. In Religion in Conflict Transformation. Simon J A Mason and Damiano A. Sguaitamatti (eds). Revue de politique étrangère, Politorbis 52. Swiss FDFA and Center for Security Studies, ETH Zurich (2011).

https://www.eda.admin.ch/content/dam/eda/mehrsprachig/documents/publications/Politorbis/politorbis-52_EN.pdf

¹⁵ Owen Frazer and Lakhdar Ghattas. Approaches to Conflict Transformation. The Cordoba Now Forum. Cordoba Foundation of Geneva and Centre for Security Studies (2013).

¹⁶ Religion and Mediation Course Guide. Owen Frazer (ed.) CSS Mediation Resources. Program on Culture and Religion in Mediation (CARIM), Center for Security Studies (CSS). Swiss Federal Institute of Technology, ETH Zurich (2021).

¹⁷ Jean-Nicolas Bitter. Communication privée. 23 décembre 2020.

¹⁸ <https://www.chathamhouse.org/about-us/chatham-house-rule>

¹⁹ Towards a Common Space for Interaction and Joint Action (<https://bit.ly/3lymzKJ>)

Experts' Conclusions Memorandum: Towards a Common Action Space (<https://bit.ly/3lxA79c>)