



Académie tunisienne
des sciences, des lettres
et des arts *Beït al-Hikma*

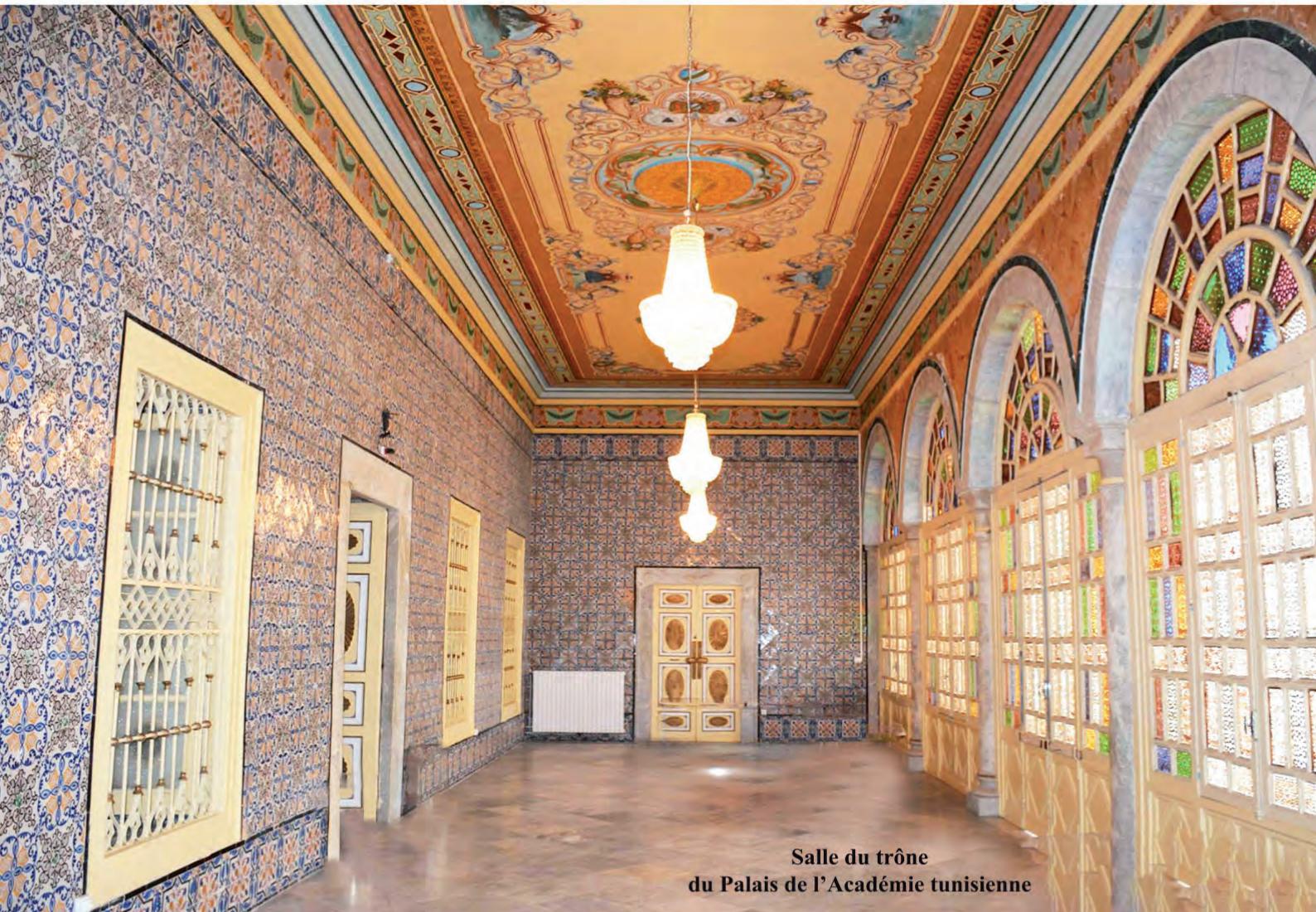
No : 3

Janv - Juin 2025

REVUE DE L'ACADEMIE TUNISIENNE

Revue semestrielle interdisciplinaire

I.S.S.N. : 3061-9149



Salle du trône
du Palais de l'Académie tunisienne

Le Vivre ensemble est-il encore possible?

- Thématique du prochain numéro : Le théâtre tunisien

REVUE DE L'ACADEMIE TUNISIENNE

Revue semestrielle interdisciplinaire

25, Avenue de la République - Carthage Hannibal 2016

Tél : (00216) 71 277 275 / Fax : 71 731 204

Site web : www.beitalhikma.tn

Revue de l'Académie tunisienne N°3 / Travail collectif, Académie tunisienne des sciences, des lettres, et des arts, *Beït al-Hikma*, 2025, Tunis.
Impression : Media graphic, 80 pages, 30 cm – Relié.
I.S.S.N : 3061-9149.

Il a été tiré de ce numéro 200 exemplaires
dans sa première édition.

Conception : Chebbi Brahim
brahim.chebbi@gmail.com

© Tous droits réservés à l'Académie tunisienne
des sciences, des lettres et des arts, *Beït al-Hikma*.

Carthage, 2025

Comité consultatif



Moncef Ben Abdeljelil
(Directeur du Comité)



Rachida Triki
(Département des Arts)



Taoufik Ben Ameur
(Département des Études
islamiques)



Faouzi Mahfoudh
(Département des
Sciences humaines et
sociales)



Kamel Gaha
(Département des Lettres)



Anis Meddeb
(Département des Arts)

SOMMAIRE

Le nouveau paradigme des relations internationales et les défis qu'il comporte au vivre-ensemble dans le monde actuel	Ridha BOUKRAA	7
Les défis du vivre ensemble à l'ombre du néolibéralisme et de la révolution conservatrice	Mohamed Chérif FERJANI	16
Vivre ensemble sans habiter le même monde	Imed MELLITI	21
La force du projet démocratique		
More than Human Rights: Perception of the Other	Abdelkader TAYOB	27
Marcher dans la ville -Trottoirs et chaussées pour vivre ensemble	Pierre Noel DENIEUIL	31
Le devenir de la médina face à l'urbanisation contemporaine	Jellal ABDELKEFI	38
Les Tunisiens après 2011: le vivre-ensemble entre conflit et norme	Arbi DRIDI	50
Le vivre-ensemble à l'ère numérique : les réseaux sociaux entre échanges et polarisation	Sihem NAJJAR	55
Fraternité et méditerranéité dans le cinéma tunisien	Hédi KHELIL	61
Les droits palestiniens sont inaliénables et imprescriptibles	Feu Georges ADDA	65
La conquête de la Palestine	Rachad ANTONIUS	77

Thématique du prochain numéro :

Le théâtre tunisien

LE NOUVEAU PARADIGME DES RELATIONS INTERNATIONALES ET LES DÉFIS QU'IL COMPORTE AU VIVRE-ENSEMBLE DANS LE MONDE ACTUEL



Ridha BOUKRAA^(*)



La statue de la liberté^(1*)

L'objet de cette note est d'essayer de répondre à la question : comment s'articulent les transformations radicales du paradigme des relations internationales¹ avec l'émergence mondiale d'une idéologie autoritaire impériale qui défie l'éthique du vivre ensemble ?

Il s'agit de montrer comment l'instauration dans la durée du nouveau paradigme des relations internationales qui s'accompagne d'une offensive idéologique inégalée et inédite contre l'édifice éthique de l'ordre



Le forum grec^(2*)

(*) Professeur de Sociologie et d'anthropologie, Université de Tunis.

(1*) La statue de la liberté, offerte par la France aux Etats-Unis au XIX^e siècle, est appelée officiellement, la statue de la liberté éclairant le monde. Au XXI^e siècle, cette statue n'éclaire plus ni les Etats Unis ni le monde. Des voix s'élèvent pour qu'on la restitue à la France.

(2*) La démocratie, invention grecque, est en crise dans le monde actuel.

1 Ridha Boukraa, *Le changement de paradigme des relations internationales dans le monde actuel*, conférence donnée au colloque organisée par l'Association des études des relations internationales, CERES, 6 décembre 2024.

libéral, menace le vivre ensemble qui constitue l'un des concepts fondamentaux de cet ordre. L'effondrement du double paradigme des relations internationales et du paradigme de l'édifice libéral porteur du concept du vivre-ensemble s'effectue dans l'un des principaux pays qui en sont les fondateurs à savoir les Etats-Unis d'Amérique qui deviennent le lieu d'émergence d'une idéologie antagoniste des valeurs d'universalité et d'humanisme, qui se réclament des Lumières, et qui finit par rallier en Europe les forces populistes et autoritaires. Il s'agit de montrer comment s'articule le nouveau paradigme des relations internationales avec le paradigme de ce que désormais on appelle le paradigme de l'internationale réactionnaire.²

Les caractéristiques du nouveau paradigme des relations internationales

Les caractéristiques de ce nouveau paradigme des relations internationales peuvent être déclinées de la manière suivante :

1- Les facteurs de déstabilisation du champ des relations internationales

On peut distinguer des facteurs décisifs de déstabilisation mondiale du paradigme des relations internationales :

2 Nicolas Truong, «Les trois familles intellectuelles de l'internationale réactionnaire», *Le monde* du 29 mars 2025.

* Effondrement de l'URSS et apparition d'Etat-nationaux dans ses marges dont les pays baltes qui ont intégré l'OTAN.

* Emergence de l'Etat-national russe rêvant d'expansionnisme et de restauration de la Grande Russie et finissant par envahir l'Ukraine.

* Mondialisation et dérégulation économique provoquant la crise de 2008 à l'origine de la crise des régimes démocratiques occidentaux et de l'ordre libéral international générant des pouvoirs populistes identitaires et nationalistes.

* Emergence de la Chine comme puissance économique mondiale menaçant l'hégémonie des Etats-Unis politiquement, parce qu'elle se réclame d'un régime autoritaire, et économiquement parce qu'elle contrôle une partie importante du PIB mondial et que son économie est basée essentiellement sur l'exportation.

* Emergence de mouvements islamistes identitaires bouleversant les équilibres politiques au Moyen-Orient et se traduisant par l'émergence de l'Iran et de la Turquie comme des puissances cherchant à s'imposer dans la région.

* Développement fulgurant de la technologie des communications et de l'intelligence artificielle, qui fragilisent les démocraties et les poussent vers l'extrémisme et vers l'illibéralisme, porteur de guerres.

2- Changement géostratégique mondial

A la mondialisation succède la démondialisation qui s'inscrit dans un cadre géostratégique marqué par le changement de l'orientation des axes de force au niveau de la carte mondiale. Nous passons d'une ère européenne à une ère euro-asiatique marquée par l'expansionnisme russe et à un changement de polarisation géographique de l'Atlantique au Pacifique marquant une rupture dans le socle de la culture démocratique et chrétienne qui liait les Etats-Unis à l'Europe dont les pactes séculaires cèdent la place au calcul économique mercantile.

3- Changement d'alliances géostratégiques et remplacement du multilatéralisme par le bilatéralisme

Il semble que le rapprochement russo-américain aux dépens de l'Europe va sonner le glas d'une OTAN qui bénéficiait de la protection hégémonique des Etats-Unis et pousse les européens et particulièrement la Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne et la Pologne ainsi que les pays nordiques à renforcer leur système de défense. Si l'alliance russo-américaine se confirme, l'Empire américain n'aurait que l'Empire chinois à affronter.

4- Crise de la culture occidentale

La crise culturelle en Occident ou *permacrise* peut être résumée par la contra-

diction entre les porteurs et défenseurs des changements sociaux et culturels post-modernes, perturbant l'ordre naturel par le LGBT et les avancées biologiques (changement de sexe, euthanasie et transhumanisme) et les porteurs et défenseurs de l'identité conservatrice, religieuse et autoritaire. Le triomphe des républicains aux dernières élections des Etats-Unis montre la victoire de l'identitaire sur le sociétal, phénomène qui n'est pas spécifique aux Etats-Unis mais qui devient mondial puisqu'on le retrouve aussi en Inde avec Modi, en Hongrie avec Orban, en Russie avec Poutine ou encore en Israël avec Netanyahu.

5- Crise de la démocratie et de l'Etat de droit

Dans son dernier livre Rosanvallon développe l'idée que la démocratie ce n'est pas uniquement du droit formel qui s'incarne dans les institutions juridiques visibles³. C'est aussi l'invisible de valeurs intériorisées par les acteurs sociaux à savoir l'autorité, la légitimité, la confiance qui disparaissent actuellement de la scène de la démocratie occidentale et qui sont remplacées par le scepticisme, le relativisme, l'absence de confiance du peuple dans son élite et l'absence de l'autorité et de la crédibilité de l'élite auprès du peuple, faisant perdre à cette élite toute légitimité. Les catégories de la démocratie ne sont plus respectées subissant le pouvoir destructeur des

³ Pierre Rosanvallon, *Les institutions invisibles*, Paris, Seuil, 2024

réseaux sociaux et des comportements baroques des leaders politiques. L'Etat de droit à l'intérieur devient un obstacle pour les gouvernements de droite à la résolution du problème de l'émigration désormais externalisé dans des pays jugés sûrs et le droit international ne régit pas le comportement des Etats à l'extérieur. L'architecture institutionnelle est en coupure avec le peuple qui vote contre son élite. De même, les contre-pouvoirs institutionnels à l'autoritarisme s'affaiblissent et le seul contre-pouvoir efficient revient aux marchés financiers et à la bourse qui peut faire changer de cap le décideur autoritaire.

6- L'émergence de l'internationale réactionnaire⁴ dans l'Occident libéral

L'accès récent des républicains au pouvoir aux Etats-Unis met à jour une vague déferlante contre l'ordre libéral occidental scellant le pacte qui s'avère éphémère entre le leader populiste Trump et l'oligarque de l'informatique Musk, et favorisant la convergence des ultraconservateurs chrétiens, des nationaux-populistes nostalgiques et des techno-libertariens. Au niveau international, cette vague d'autoritarisme expansionniste s'est traduite par l'alliance surprenante et chaotique entre Trump et Poutine⁵ et une hostilité à l'Europe encore attachée aux valeurs libérales.

⁴ Lilla Marc, *L'Esprit de réaction*. Desclée de Brouwer, 2019).

⁵ David Bell A., *Le culte des chefs. Charisme et pouvoir à l'époque des révolutions*, Paris, Fayard, 2022.

7- Le retour de la religion sur la scène mondiale

Le nouveau paradigme qui émerge voit le retour du religieux dans la pratique des acteurs politiques à l'intérieur des nations et entre les nations. Aux Etats-Unis l'on assiste au pacte faustien entre Trump et le mouvement évangélique. En Russie l'on assiste à l'alliance entre Poutine et l'Eglise orthodoxe. En Iran on assiste à l'émergence dans la durée d'un Etat militaro-théocratique engendrant un axe chiite qui visait à contrôler le Moyen -Orient à travers Hesboulah au Liban, les houthis au Yemen, les chiites en Irak et en Syrie s'opposant à l'axe sunnite des pays du Golfe dont quelques pays se trouvent obligés de conclure les accords d'Abraham avec Israël pour se protéger contre la menace iranienne. En Israël on assiste à la métamorphose du sionisme qui étant à l'origine séculier, se transforme en idéologie religieuse extrémiste et conservatrice rendant la résolution du conflit palestinien quasi impossible et comportant en germe le génocide du peuple palestinien.

8- Le retour du nationalisme et du colonialisme sous forme du retour de l'Etat-national colonialiste, expansionniste et belliqueux.

Le nouveau colonialisme qui apparaît dans le monde peut prendre la forme du colonialisme du peuplement comme celui que pratique Israël en Palestine qui

se traduit par l'occupation de territoire conquis par la guerre, par le déplacement, le massacre et le génocide des palestiniens, par les bombardements aériens et la volonté de l'Etat d'Israël de changer la carte du Moyen-Orient à l'instar des accords Sykes-Picot au début du XX^e siècle.

Le colonialisme peut prendre la forme d'annexion de territoires comme c'est le cas de la Russie dans son envahissement de l'Ukraine. Mais la colonisation peut aussi prendre la forme d'envahissement armé d'un pays par un autre pays plus puissant et impérialiste comme c'est le cas de la Grande-Bretagne qui envahit militairement les Malouines lorsque l'Argentine a décidé de récupérer ces îles. Comme c'est le cas plus récent d'envahissement de l'Irak par les Etats-Unis sans mandat de l'ONU ou l'envahissement armé de la Libye par l'OTAN avec un mandat des nations Unies débouchant sur la partition actuelle de la Libye dont l'Ouest est occupé par la Turquie et les supplétifs-Wagner de la Russie qui débordent sur l'Afrique subsaharienne, dans ce même l'Ouest, on remarque la présence des Etats-Unis, de la France et de l'Italie en concurrence avec la Russie qui essaie maintenant de s'implanter aussi dans le Sud, au Fezzan après la chute de Bachar El Assad en Syrie. Les Etats-Unis envisagent actuellement d'annexer le Canada, le Groenland et Panama agissant dans une logique impérialiste expansionniste. Cette nouvelle forme d'impérialisme semble mercantile mais

elle peut à tout moment se transformer en impérialisme militaire. Elle brise un ordre occidental qui vient de loin, du traité de Westphalie (1648), qui instaurait l'Etat-nation basé sur le respect des frontières du territoire national.

9- Le retour des Empires

La guerre de Gaza-Liban et la Guerre de L'Ukraine sont toutes les deux révélatrices de l'émergence de ce nouveau paradigme avec de nouveaux acteurs. Ce nouveau paradigme se caractérise ainsi par le retour des Empires comme nouveaux acteurs politiques dans le champ des relations internationales. Ce sont des guerres où s'affrontent des Empires par nations interposées : dans la guerre de l'Ukraine s'affrontent l'Empire russe et l'Empire américain qui finissent sous le mandat de Trump par devenir apparemment alliés et complices pour imposer la paix, excluant de ces transactions bilatérales l'Europe et l'Ukraine. A Gaza à travers Israël les palestiniens affrontent l'Empire américain qui dicte et négocie les conditions de la reddition ou de la paix directement avec Hamas. En Syrie le retrait de l'Empire russe et de l'Empire perse affaibli par les multiples attaques d'Israël et des Etats-Unis provoque la chute de Bachar el Assad et le retour de l'Empire turc dans la région.

L'articulation du nouveau paradigme des relations internationales avec l'émergence idéologique de l'internationale réactionnaire, négation du vivre ensemble

La rupture épistémologique et ontologique que révèle l'effondrement de l'alliance transatlantique entre les Etats-Unis et l'Europe est l'expression de l'effondrement du socle civilisationnel construit par l'Occident depuis le siècle des lumières et dont les fondements sont l'Etat de droit, les valeurs universelles de la démocratie, l'Etat-Nation structurant les comportements des acteurs politiques assujettissant la matérialité de l'économique et du commercial à la transcendance des valeurs partagées par l'Occident et constituant la base de l'ordre néolibéral occidental qui s'est établi à partir de 1945 et la fin de la deuxième guerre mondiale. La vague réactionnaire mondiale qui semble envahir le monde semble effacer tous les acquis que des penseurs comme Rousseau, Hegel, et Kant ont établi dans le cadre moderne de l'Etat-Nation dont le fondement est l'Etat de droit comme étant une valeur absolue alors qu'on assiste actuellement à la transformation de l'Etat *de* droit absolu en Etat *du* droit changeant avec les idéologies et les politiques économiques.

Cet édifice qui fut construit dans une logique qui opposait l'Occident libéral au bloc communiste totalitaire dans ce qu'on appelait communément la guerre froide fut d'une certaine manière stable et

prévisible malgré l'irruption de ce qu'on appelait à l'époque le tiers-monde, un acteur qui essayait de bénéficier de cette opposition pour se libérer du joug colonial et promouvoir son développement. Certes le capitalisme dans toutes ses formes impérialistes déterminait les politiques des Etats nationaux mais que ce soit dans les échanges économiques ou des conflits armés, le politique transitait par les institutions nationales ou internationales et le discours politique était dominé par le discours juridique bien que l'exécutif eût agi d'une manière concomitante en s'appuyant sur des agences de service secret qui faisaient fi des valeurs humanistes et universelles. Ce qui caractérise le nouveau paradigme c'est la disparition de l'institution nationale et internationale et le remplacement du discours juridico-politique par le discours mercantile pratiqué par des acteurs non institutionnels et gérant les intérêts de la nation comme une entreprise commerciale et expansionniste remettant en cause le concept classique de nation comme entité supra-économique et supra-sociale. L'effet hystérosis qui décalait les pratiques politiques effectives des principes et des valeurs universelles occidentales défendues par des Organisations internationales comme l'ONU, et qui était latent, s'est radicalisé et les Etats-Unis par l'intermédiaire de son président populiste allié à une oligarchie de milliardaires semble tourner le dos à l'Europe, regarder

vers le Pacifique et négocier avec la Russie en vue de protéger à la fois sa puissance politique et économique. Les valeurs s'estompent au profit du business et ce faisant elle déshumanise les rapports entre les hommes et compromettent les valeurs humanitaires du vivre ensemble. L'homme réduit à sa valeur marchande se transforme dans une logique hobbesienne à un loup pour l'homme.

Cette négation civilisationnelle se traduit par la paralysie des institutions internationales comme l'ONU, l'OMS, l'OMC et l'UNESCO qui présidaient respectivement à l'équilibre politique, sanitaire, commercial, culturel du monde mettant en péril la paix, la sécurité, la protection épidémiologique, les échanges pacifiés culturels, écologiques et économiques de la planète. Mais aussi par la paralysie des institutions scientifiques nationales, universitaires et des agences d'aide au développement internationale comme l'US-AID.

Les guerres autant que les nations sont désormais gérées comme des entreprises économiques. Leur arrêt ou leur déclenchement sont déterminés par l'intérêt mercantile de l'exécutif qui peut provoquer une expansion impérialiste qui vise sans limites des territoires convoités pour leurs richesses potentielles et ignorant leur référent national ou populaire. Par exemple la guerre de Gaza peut être résolue par le transfert de la population ou bien en Jordanie et en Egypte ou bien au Soudan

ou au Mali. Le raisonnement politique se simplifie à l'extrême et occulte tout ce qui est culturel et historique qui définit les peuples. Le discours devient le discours de l'inculture et de l'ignorance et se réduit au cynisme mercantile. Dans cette perspective la séparation des pouvoirs qu'on attribue à Montesquieu qui est préservée sous la façade de l'Etat de droit disparaît dans les faits par l'instauration de l'exécutif comme acteur majeur défiant le législatif et le judiciaire. Il est important de souligner dans ce cas que l'exécutif n'est pas l'Etat dont rêvait Hegel ou Kant mais le pouvoir illimité d'oligarques qui s'emparent du pouvoir par les élections démocratiques.

Si d'après Levinas⁶ l'Autre est un visage, il peut à la faveur de la fétichisation marchande et la transaction commerciale se dévisager surtout si par malheur il devient un obstacle à la transaction commerciale ou à l'expansion impérialiste. L'apparition de l'infini du visage s'accompagne de l'injonction « tu ne tueras point » dit Levinas. La disparition du visage favorise la mise à mort militaire et économique. Certes, la modernité occidentale a dévisagé l'Autre en le transformant en sauvage, en primitif ou indigène autorisant la colonisation, le génocide et la destruction. Mais à partir de la deuxième guerre mondiale et la montée des mouvements de libération nationale, des forces mondiales progressistes se sont

⁶ Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Fayard, 1952.

levées au nom des droits de l'homme et des valeurs universelles plaident pour le respect mutuel et le vivre ensemble. La montée actuelle de pouvoir populiste il-libéraux dans un pays démocratique comme les Etats-Unis qui partent en croisade contre la science, l'Etat de droit, l'immigration, les valeurs universelles, inaugure une ère impérialiste et mercantile portant les germes de guerres locales et mondiales compromettant l'horizon du vivre ensemble qui s'est ouvert pour l'humanité à la fin de la deuxième guerre mondiale.

Le pragmatisme mercantile et l'utilitarisme épistémique anglosaxon est en train d'essouffler l'idéalisme du vivre ensemble que l'humanité a essayé en vain de restaurer au cours des dernières décennies et dont les racines plongent dans le siècle des Lumières et dans les révolutions françaises et américaines.

A ce niveau le paradigme des relations internationales où le dialogue ne se fait plus entre les Etats-nations mais entre les Empires, laissant les pays qui se trouvent aux marges ou aux marches des Empires dans l'incertitude et dans la recherche hésitante, de modalité de défense pour une Europe fragilisée et qui peine à se transformer en Empire, et des modalités de survie des autres pays du monde impuissants devant la puissance de ces Empires. Défense des nations européennes et survie des autres nations affaiblies induisent des comportements étrangers au

vivre ensemble fondé sur le respect mutuel, sur la coopération entre les hommes et la reconnaissance de l'Autre.

La modernité hegelienne, fondée sur l'Etat comme lieu de rationalité dans son rapport à la société lieu d'irrationalité et où l'élite savante joue un rôle déterminant, est inversée dans la postmodernité où les agences de l'Etat s'affaiblissent ou disparaissent au profit d'acteurs de la société civile, hostiles aux institutions étatiques du savoir et de régulation et qui ne connaissent que la logique du marché corrélée à la logique de la technoscience privée visant sans limite à la protection de la production nationale, à la réduction des excédents commerciaux et à l'exploitation effrénée et destructrice des ressources de la planète. La négation de l'Etat, signifie la négation de l'Etat de droit et la négation des institutions étatiques qui cèdent la place à la puissance d'individus pratiquant une forme d'hubris sans limite faisant fi de tout ce qui n'est pas convertible en valeurs marchandes comme le climat, la science fondamentale, la liberté des peuples ou le vivre ensemble qui suppose échange et libre échange et non protectionnisme et autisme nationaliste et mercantile.

Les lumières⁷ blanches du XVIII^e siècle porteuses de démocratie et de l'absolu de l'Etat de droit, assujettissant la décision à la délibération dans des institutions supra-économiques et supra-politiques

⁷ Antoine Lilti, *L'Héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Editions EHESS/Gallimard/Seuil, 2019.

semblent céder la place dans un pays démocratique comme les Etats-Unis aux lumières *sombres*⁸ porteuses d'Etat monarchique autoritaire et de la négation du triptyque, diversité, inclusion et égalité (DIE), attribué au woke et qui risque de réactiver le racisme dans une logique d'Etat-Entreprise qui obéit par la loi de l'efficacité économique et transforme les services publiques, les entités sociétales comme les villes ou les peuples en entreprises économiques effaçant tout le système de valeurs humanistes construit depuis les révolutions françaises et américaines.

Si le vivre ensemble devient exclusivement marchand et dépouillé de toute éthique il risque à se transformer en guerre, en *mourir ensemble*. L'il-libéralisme qui en constitue le régime politique et idéo-

⁸ « Dark Enlightenment en anglais, « lumières sombres », ou «NRx») porté par l'informaticien anti-égalitaire américain Curtis Yarvin et le philosophe antidémocrate anglais Nick Land ».

logique porte en germe la guerre économique et la guerre militaire. IL semble en définitive que le piège de Thucydide soit probable sinon possible⁹ : le monde se prépare après l'affaiblissement de l'Europe et une éventuelle alliance entre l'Empire américain et l'Empire russe qui ne renonce pas pour autant à ses liens au monde asiatique, à un affrontement final binaire entre l'Empire américain et l'Empire chinois pour la suprématie économique et militaire sur le monde, effaçant l'espoir humaniste de vivre ensemble dans la paix comme le souhaitait Kant au XIX^e siècle.

⁹ Allison Graham, *Vers la guerre : l'Amérique et la Chine dans le Piège de Thucydide*, Paris, Odile Jacob, 2019.



LES DÉFIS DU VIVRE ENSEMBLE À L'OMBRE DU NÉOLIBERALISME ET DE LA RÉVOLUTION CONSERVATRICE⁽¹⁾



Mohamed Chérif
FERJANI (*)



Dans la « lutte pour la survie et la survie des plus forts », ou des plus « aptes », les humains animés¹, comme tous les êtres, par « la volonté d'être et de persévéérer dans l'être » (le fameux *conatus* de Spinoza) pouvant les conduire à s'opposer, voire à se livrer à « la guerre de tous contre tous », ont, partout et de tout temps, renoncé à la folie d'une telle guerre, préférant la limiter en acceptant, de gré ou de force, un vivre ensemble en communautés plus ou moins étendues sur la base d'un « contrat social », implicite ou explicite, déléguant le recours à la force nécessaire à leur survie soit à un tyran ou un despote, dont ils subissent le pouvoir absolu, soit à des représentants plus ou moins obligés de tenir compte de leur volonté.

(*) Professeur Honoraire classe exceptionnelle à l'Université Lumière, Lyon2.

(1) Cette réflexion s'appuie sur une longue recherche développée dans mon livre *Néolibéralisme et révolution conservatrice*, Edition Nirvana, Tunis, 2022.

Voir la *Muqaddima* d'Ibn Khaldoun au sujet de la nécessité d'un pouvoir empêchant l'hostilité des uns contre les autres (*wâzi'yaza'ual-nâsaba'dhahum'an ba'dh*) et les différents types de « contrat social », du Léviathan de Hobbes au *Contrat social* de Rousseau.

Avec le développement et la diffusion des savoirs éveillant les peuples aux notions de droits, dont celui d'autodétermination et de participation à la gestion de leurs affaires, la démocratie est devenue la forme du vivre ensemble auquel aspirent toutes les sociétés, n'acceptant aucun contrat social qui leur soit imposé en quelque nom que ce soit. C'est pourquoi toutes les autorités s'imposant au nom d'autres légitimités fallacieuses ont considéré la démocratie comme étant « l'hérésie des temps modernes », selon l'expression de l'Eglise dans laquelle se reconnaissent tous les adeptes des conceptions conservatrices du pouvoir.

De nos jours, et malgré les progrès réalisés sur la voie de l'émancipation des peuples, toutes les sociétés, se trouvent confrontées à une remise en cause du vivre ensemble plus ou moins démocratique par la mondialisation du néolibéralisme et de la révolution conservatrice dont le mariage a eu pour laboratoire le Chili de Pinochet, avec le soutien de l'une des Eglises les plus conservatrices du monde, des « Chicago boys » et des Etats-Unis, et le conseil des penseurs néolibéraux dont en particulier Hayek, Milton Friedman et d'autres figures de l'Ecole de Chicago. La victoire de Thatcher au Royaume Uni et de Reagan aux Etats-Unis, sur fond de crise de l'Etat social dans ses versions libérales, socialistes et tiers-mondistes, a consacré le triomphe de ce mariage à l'échelle mondiale. Les institutions financières internationales ont contribué à cette mondialisation en imposant le Consensus de Washington, fondé sur les conceptions néolibérales, aux pays du Sud puis à l'ensemble des pays du monde, avec des rythmes plus ou moins soutenus et des

effets plus ou moins dévastateurs pour les droits et pour les services nécessaires au maintien des solidarités sur lesquels repose le vivre ensemble.

Néolibéralisme, « darwinisme social » et menaces pour le vivre ensemble

Le néolibéralisme ne se contente pas de réclamer, comme le libéralisme, l'autonomie du marché par rapport à l'action étatique. Il va plus loin que « la grande transformation »² capitaliste consistant à encastrer le social dans l'économique à l'inverse de ce qu'était l'ordre des choses auparavant. Le néolibéralisme pousse cette inversion jusqu'à vouloir imposer les lois du marché à tout : au social, au politique, à la culture, à la famille et aux rapports entre les individus, au droit et à la justice³... Sachant que les lois du marché ne peuvent pas favoriser le vivre ensemble et le maintien du lien social qui lui est nécessaire⁴, le néolibéralisme préfère le recours à ce que Hayek appelle les « ordres spontanés » (« règles depuis longtemps observées », « traditions et coutumes », « institutions dont l'origine et la logique nous sont inconnues ») ; ces « ordres » constituent « la charpente » des « valeurs et des institutions » consacrée par la « longue évolution historique » procédant d'une « sélection » comparable à l'évolution des espèces⁵ dans la théorie de Darwin que les

2 Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard (1944) 1983.

3 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard- Le Seuil, 2004.

4 Hmaied Ben Aziza, *Pour une critique de la raison économique*, Editions de l'Université de Tunis, 2000.

5 Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Liberelia Litec, Paris, 1994, *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, *Droit, législation et liberté*, PUF, Paris, (1973) 1981.

néolibéraux assimilent au darwinisme social d'Herbert Spencer, dénoncé en son temps par Darwin. Celui-ci refusa l'application de sa théorie aux sociétés humaines dont la loi est la solidarité et non la lutte pour la survie et l'élimination des moins aptes⁶. Dans la perspective du néolibéralisme et du darwinisme social, les solidarités à la base du vivre ensemble et tout ce qui doit les garantir – droits, services publics, démocratie sociale, contrat social, intervention de l'Etat pour assurer un minimum de justice sociale sans lequel le vivre ensemble ne sera possible que sous la coercition et la tyrannie – sont antinomiques avec les « ordres spontanés », et avec la « tradition » qu'il place au dessus de la liberté, de la démocratie, des «ordres construits » que les sociétés se donnent sur la base de délibérations et de décisions relevant de leur droit à l'autodétermination.

Ces conceptions, dont la dictature de Pinochet était le laboratoire, avant qu'elles ne soient appliquées par Thatcher et Reagan, puis imposées par le Consensus de Washington aux pays du Sud, à l'ensemble de la planète et aux relations internationales, sont à l'origine des crises et des conflits qui déchirent les différentes sociétés, affectent les relations internationales et menacent la paix nécessaire au vivre ensemble partout dans le monde. L'exacerbation des inégalités, l'explosion de la pauvreté et de la misère, la multiplication des discriminations générées par le règne de la concurrence débridée, ne favorisent pas le vivre ensemble ; elles n'ont pour horizon que le règne de la tyrannie et la domination des plus forts, ou « la guerre

de tous contre tous ». Trump, réélu avec le concours des faucons du néolibéralisme dont il fait partie, le revendique haut et fort et défie le monde entier en voulant imposer ces conceptions suprématistes belliqueuses, par le recours à la force des armes si nécessaire ; ne compte à ses yeux que ceux qui peuvent lui tenir tête en partageant la même vision que lui. S'il a, comme ses semblables au Nord et au Sud, à l'Est et à l'Ouest, le soutien des milieux les plus conservateurs qui se sentent partout le vent en poupe, c'est qu'ils partagent tous la conviction que la liberté et le droit n'ont de sens que dans la soumission à la tradition, y compris, si nécessaire, par le recours à la coercition comme l'affirme Hayek dans sa *Constitution de la liberté* : « Nous devons toujours travailler à l'intérieur d'une charpente associant valeurs et institutions, et de ce cadre nous ne sommes pas les maîtres. » Cette « charpente » est ce que les conservateurs de toutes les cultures et de toutes les sociétés identifient à leurs traditions appelées au secours des fractures inévitables du néolibéralisme. Elles sont incarnées par l'arrogance cynique de Trump, le bellicisme de Poutine, la «tronçonneuse» de Javier Milei, l'hindouisme xénophobe de Narendra Modi, le capitalisme d'Etat autoritaire en Chine, etc. Partout, le néolibéralisme ravageur des solidarités et du vivre ensemble est articulé aux expressions locales de la révolution conservatrice.

6 Charles Darwin, *La Filiation de l'Homme et la sélection liée au sexe*, Editions Slatkine, Genève, 2012. (Préface de P. Tort, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin »).

Révolution conservatrice, replis identitaires et guerre des cultures

La révolution conservatrice, comme le néolibéralisme, a vu le jour dans l'entre-deux Guerres mondiales, d'abord en Allemagne, en réaction aux conséquences de la Guerre de 1914-1918, dans le prolongement du christianisme politique et du conservatisme rejetant les droits humains, la démocratie, le libéralisme et le rationalisme des Lumières, etc. Cette révolution signifie pour ses promoteurs un retour à un passé considéré comme la « parole aurorale », la pureté des origines, un « âge d'or » par rapport auquel « le progrès », « la modernité » et l'histoire en devenir ne sont que « décadence » et « déclin ». Le vivre ensemble ne peut se concevoir qu'entre membres d'une communauté raciale, culturelle ou religieuse retrouvant sa pureté d'origine, avant qu'elle ne soit « contaminée » par l'influence d'autres races, cultures ou religions : l'arianisme ou la « germanité des forêts » pour les uns, l'antiquité gréco-romaine pour d'autres, le christianisme, le judaïsme, l'islam, l'hindouisme, le confucianisme, l'enseignement ou les traditions des ancêtres, des « pères fondateurs » -réels ou mythiques – pour les différentes communautés humaines qui s'en réclament. La théorisation la plus achevée est l'œuvre des grandes figures de la révolution conservatrice en Allemagne comme O. Spengler, Carl Schmitt, Heidegger.... Certains ont soutenu le fascisme mussolinien des années 1920, à l'instar de Carl Schmitt ou de Heidegger. D'autres, ont vu dans le fascisme et le nazisme des avatars de la « modernité » qu'ils vouaient aux gémomies⁷. Très tôt, la révolution conservatrice a vu naître

partout des expressions empruntant les schèmes qu'on trouve chez les théoriciens allemands, par-delà leurs divergences et leurs orientations: courants religieux issus du christianisme politique catholique ou de différentes traditions chrétiennes (orthodoxie, protestantisme, anglicanisme, etc.), courants se réclamant du « paganisme », courants nationalistes plus ou moins socialisant (national-bolchévisme, national-socialisme), faisant tous appel à leurs supposées origines raciales ou culturelles, etc. Ainsi, au même moment, l'Inde fut agitée par l'opposition entre les partisans de l'hindouisme politique qui a donné le RSA, ancêtre du Parti de Modi, et les partisans d'un islam politique à l'origine de la création du Pakistan. En Egypte, les Frères musulmans ont été la matrice, dès les années 1920, de l'une des plus importantes expressions islamiques de la révolution conservatrice, revendiquant elle aussi le « retour aux sources pures de l'islam » et à « la tradition des ancêtres bienfaisants », avant la « contamination » par la rencontre d'autres cultures. Là aussi, les courants religieux sont concurrencés par des courants nationalistes xénophobes et exclusivistes plus ou moins inspirés par le fascisme et/ou par le nazisme. Toutes ces expressions sont plus ou moins, selon les circonstances, hostiles à un vivre ensemble partagé avec des populations présentant une quelconque différence de langue, de culture, de religion, de couleur ou d'orientation jugée antinomique à un vivre entre-soi exclusif. Elles ne tolèrent aucun écart aux standards de l'identité revendiquée par et pour son groupe ou sa communauté d'appartenance, sur la base de ce qui est présenté, à la manière

⁷ Voir Mohamed Chérif Ferjani, *op.cit.*

de Hayek, comme la « charpente associant valeurs et institutions », un « cadre » dont « nous ne sommes pas les maîtres », mais auquel nous devons nous soumettre car il est consacré par la tradition des anciens, par les coutumes qui ont traversé le temps et qui seraient supérieures à tout « contrat social » entre partenaires d'un vivre ensemble librement et consciemment choisi. Aux exclus du néolibéralisme réduits au statut de « déchets de l'économie de marché, selon l'expression du Pape François, elles offrent la chaleur de l'étouffoir des solidarités communautaristes qui les enferment dans des « identités meurtrières » les empêchant de s'unir contre un système qui les broie tous, sans distinction de culture, de religion, d'origine, de couleur de peau ou d'appartenance. Le néolibéralisme et la révolution conservatrice poussent leurs victimes à devenir les fossoyeurs du vivre ensemble dont ils ont besoin pour unir leurs forces afin de sauver leur vie et décider de leur devenir.

Conclusion

L'accélération et l'intensification des processus de mondialisation, à l'ombre du mariage entre le néolibéralisme et la révolution conservatrice, ont bouleversé les équilibres sociaux et internationaux. Les conflits internationaux, régionaux et au niveau le plus local, se multiplient. Les frontières se déplacent ou disparaissent. Des populations d'origines, de langues, de traditions, de confessions, de cultures et d'histoires différentes sont obligées de s'arracher à leurs « foyers » pour tenter de sauver leur vie dans d'autres pays. Des histoires jusqu'alors séparées s'entremêlent;

des systèmes de valeurs qui s'ignoraient auparavant se découvrent et s'affrontent au sein de la même société, sur la toile du *net* et au niveau des relations internationales. Aucune société n'est plus à l'abri des incidences de ces formes de mondialisation imprévues dans les plans de ceux qui ne pensent qu'à la libre circulation des capitaux et des marchandises. Les modèles échafaudés depuis des décennies, voire des siècles, pour garantir la pérennité du lien social et garantir le vivre ensemble, s'en trouvent ébranlés.

Face à ces défis, l'humanité est obligée de choisir entre deux voies :

- succomber aux sirènes de la « guerre des cultures », du « clash des civilisations » et des replis identitaires, comme l'y invitent les chantres du néolibéralisme et de la révolution conservatrice, en se soumettant à la double tyrannie du libéralisme et des différentes expressions de la révolution conservatrice,

- ou concourir à la promotion d'un contrat de vivre ensemble au niveau de chaque société et au plan international fondé sur la liberté, l'égalité, la reconnaissance, des solidarités nouvelles, supérieures à celles des modèles minés par leurs incohérences et par les inégalités inhérentes à la logique de domination imposée aux différentes catégories de « subalternes » ; le néolibéralisme et la révolution conservatrice ne font que pousser à leur terme les incohérences des modèles échafaudés dans le cadre des Etats-nations.

VIVRE ENSEMBLE SANS HABITER LE MÊME MONDE

LA FORCE DU PROJET DÉMOCRATIQUE



Imed MELLITI^(*)



Les usages politiques du mot vivre-ensemble le pose comme un idéal ou un miracle constamment renouvelé, sans se donner la peine de montrer où réside la difficulté de l'exercice, à savoir ce secret de polichinelle que nous n'habitons pas le même monde. Pourtant, une littérature sociologique abondante ne cesse depuis la fondation de cette discipline, avec le pessimisme politique et moral qu'on lui connaît, de nous le rappeler. Au-delà des pluralismes religieux, ethniques, culturels et autres lignes de fracture politiques ou axiologiques, nous n'habitons pas le même monde pour deux raisons au moins qui viennent s'y ajouter : la première a trait au fait qu'en face d'une même situation, il est rare que nous en faisons la même lecture, compte tenu de nos différents backgrounds, de nos intérêts, de nos positions et de nos valeurs; la deuxième

^(*) Professeur d'enseignement supérieur en sociologie à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis -Université de Tunis El Manar.

consiste dans l'idée que nous sommes plus ou moins rattachés à des sphères qui ne sont pas gouvernées par les mêmes règles et n'érigent pas en absolu les mêmes valeurs. Max Weber (1959) parle à ce propos, et à juste titre, d'une guerre des dieux. En lieu et place de la volonté d'imposition d'un monde commun, le propre des modes de gouvernement démocratiques est de prendre acte de cette difficulté et de se donner les moyens, parfois au prix d'expérimentations et d'ajustements laborieux, de la gérer collectivement.

Au risque d'être schématique, nous pouvons affirmer que ces moyens renvoient à trois enjeux majeurs. Le premier consiste à permettre à des points de vue différents de se faire entendre dans l'espace public moyennant des mécanismes de représentativité approximatifs, qui doivent être en permanence réinventés. Le deuxième est de séparer les différentes sphères, en reconnaissant la légitimité des règles et des valeurs qui régissent en propre chacune d'entre elles, afin de juguler toute velléité que l'une de ces sphères ne déborde sur les autres et leur impose ses codes et ses valeurs (Luhmann, 2010). Le troisième et sans doute le plus important, agissant comme un implicite structurant, relève d'une capacité de projection collective dans la durée qui permet de s'arracher à l'inertie des différences par le mouvement vers un commun souhaité. Dans les lignes qui suivent, nous nous donnons pour objectif de lire l'expérience de la première phase de transition démocratique

en Tunisie (2011) à l'aune de ces enjeux, en particulier à partir de l'exemple de l'HIROR (Bras & Gobe, 2017), la Haute instance pour la réalisation des objectifs de la révolution, la réforme politique et la transition démocratique¹. Malgré leur caractère caricatural, les expérimentations et approximations qui ont accompagné la première transition tunisienne, doivent être lues comme un trait commun à toute gouvernance démocratique, jusque dans les démocraties les mieux établies. C'est l'hypothèse que nous défendons.

L'HIROR et le casse-tête de la représentativité

La période qui a succédé au départ de Ben Ali et au démantèlement des institutions politiques de son régime autoritaire se caractérise par la montée fulgurante des conflits politiques et idéologiques, une polarisation extrême mettant en jeu toutes sortes de protagonistes et une forme de « plaisir agonale » typique des situations post révolutionnaires. Elle est également marquée par la mise en place progressive et douloureuse de procédés expérimentaux destinés à pallier la vacance des institutions politiques et à maintenir ces conflits dans un état maîtrisable qui ne met pas en danger la paix civile. Au cœur de ce dispositif, l'HIROR et la « légitimité du compromis », *shar'iyat at-tawa-fuq* (Ben Achour, 2012), qu'elle a mis en avant ont joué un rôle déterminant. Créeé

1 Nous avons entamé au cours de l'année 2012, une enquête sur l'HIROR et effectué quelques entretiens avec certains membres de l'Instance et son président, Yadh Ben Achour.

par décret-loi², cette Haute instance, dont les travaux ont durée huit mois³ peut être définie comme un lieu d’expérimentation d’un mode de gestion « démocratique » du conflit et de production de compromis politiques en situation de vacance institutionnelle, à travers la négociation d’un cadre institutionnel et juridique considéré comme « provisoire ».

L’histoire tumultueuse de cette Instance née sous le signe du conflit, par la fusion de la commission d’experts chargée de la réforme politique créée par le premier gouvernement Ghannouchi (formé au lendemain du 14 janvier 2011) et du Conseil de protection de la Révolution, un collectif auto-érigé composé de représentants de quelques partis politiques et d’organisations de la société civile, est instructive. Son nom barbare et à rallonge témoigne aussi, à sa manière, de son ambivalence foncière et de l’ambiguïté de son identité : excroissance de l’Etat tout en étant indépendante de lui, partagée entre un rôle de vigilance et de veille révolutionnaire et de contrôle de l’action politique des pouvoirs provisoires issus de la Révolution, et une fonction de mise en place d’un ordre institutionnel et juridique nouveau susceptible de favoriser la transition. Les problèmes connus par l’Instance ont essentiellement trait à une légitimité constamment remise en question. Étant la seule structure légitime après l’effondrement du régime de

2 Le décret-loi n° 2011-6 du 18 février 2011.

3 Les travaux de l’HIROR ont pris fin le 13 octobre 2011, une dizaine de jours avant la tenue des élections de l’Assemblée nationale constituante.

Ben Ali, sa légitimité fondée sur la cooptation de « personnalités nationales » reconnues pour leur intégrité politique en temps de dictature et la représentation des acteurs politiques « majeurs » du pays (mais quels sont les critères qui permettraient de déterminer les unes et les autres ?), comme celle de ses membres, n’en restait pas moins vivace, car dépourvue de l’assise et de la caution incontestables du suffrage populaire.

Bien que brève, l’histoire de cette Instance a été jalonnée de crises et de rebondissements, d’épreuves de force et de manœuvres politiciennes, telles que la suspension de participation de certains partis politiques et la démission fracassante de membres influents, donnant lieu à une composition mouvante due à l’entrée et à la sortie de certains membres, mais aussi à des vagues d’élargissement successives faisant porter le nombre des membres de l’Instance de 72 à 165. Ces élargissements ont été effectués dans le but de renforcer la représentativité des différents secteurs de population dans l’Instance (en termes d’âge, de régions, etc.) et en réponse à des accusations de « non-représentativité » persistantes. Durant les huit mois de sa brève existence, l’Instance a été le théâtre de débats interminables et d’affrontements mémorables entre visions politiques et idéologiques (modernistes, conservateurs, islamistes, pan-arabistes, communistes, etc.). Du magma de ses travaux et dans un climat de conflit permanent, des compromis construits dans la douleur autour des textes et des institutions transitionnelles

qui ont permis la tenue des élections du 23 octobre dernier, ont pu voir le jour. Ils concernent, en particulier, la loi électorale, la loi portant création d'une autorité indépendante pour les élections (ISIE), la liste des ex-membres du RCD, le parti du président déchu, à exclure du processus électoral, un code de la presse et une loi sur les partis politiques et les associations.

Faire des compromis pour construire l'avenir

Dans l'une de ses interventions publiques, Yadh Ben Achour analyse le rôle de l'HIROR dans les termes suivants : « la Haute instance a été, dit-il, une éponge qui a absorbé toutes les contradictions de la société ». Il précise cette idée dans l'entrevue qu'il nous a accordée en affirmant que le fait que ces contradictions et ces conflits aient pu s'exprimer et faire l'objet d'une publicité dans les médias a permis de les désamorcer et d'éviter les débordements dans la rue. Quelles sont ces contradictions que la Haute instance a permis d'exprimer ? Elles sont de natures différentes. D'abord bien sûr d'ordre idéologique et politique : dans la Haute instance, on trouve les représentants des partis de gauche et d'extrême gauche, les syndicalistes et assimilés, les féministes de gauche, les modernistes, les islamistes modérés et moins modérés et leur périphérie en personnalités indépendantes et en organisations, les panarabistes, etc. Il y a ensuite des clivages engendrés par la révolution elle-même entre les

maximalistes et les minimalistes, entre les éradicateurs partisans de la Révolution ouverte qui demandent l'épuration de la justice et de l'appareil sécuritaire et la mise au ban des responsables de l'ancien régime et leur traduction en justice, et les modérés qui agitent l'épouvantail du chaos et revendentiquent le retour à l'ordre et au travail pour sauver le pays.

Mais la Haute instance avait ses propres contradictions : entre les représentants des partis et les personnalités indépendantes, entre les représentants des petits et ceux des grands partis, entre les élites issues du centre politique de l'establishment et les représentants des jeunes et des régions. Ces différences ne sont pas que politiques précise Dorra Mahfoudh, sociologue féministe et membre de l'Instance : « ceux qui venaient des régions ne raisonnaient pas comme les politiques : ils rappelaient ce qui se passait dans les régions et versaient dans l'Instance les préoccupations de ces mêmes régions. Les jeunes étaient aussi en décalage, un décalage positif qui ramène vers des problématiques peu familières pour nous ».

Comment expliquer la réussite relative de cette Instance qui, selon les évaluations les plus critiques, aurait permis d'éviter le pire ? Au-delà de sa prétention ou non à représenter les forces politiques et les sensibilités idéologiques majeures et à faire parler d'une seule voix un pays divisé sur lui-même, la force de l'HIROR a été d'épargner à la Tunisie le glissement, progressif mais parfois implacable, de

l'« agonie », comme expression du retour du politique, vers ce que Julien Freund (1983) qualifie d'état « polémique ». Le premier est de l'ordre de l'adversité et de la compétition alors que le second concerne le rapport ami ennemi et ne peut avoir comme issue que la défaite et l'anéantissement de l'adversaire. Chez Freund, si le conflit est l'essence même du politique, trop de conflit tue la politique ou, pour le moins, la démocratie, dans la mesure où celle-ci repose sur la reconnaissance mutuelle et sur la capacité de construire des compromis à défaut de consensus. L'un des aspects intéressants de sa théorie est de proposer un modèle qui rend compte de la dynamique processuelle et ascendante du conflit (la bipolarisation, la surenchère, l'escalade vers la violence, etc.) soulignant la difficulté de le contenir.

Cet exercice est encore plus difficile en situation de transition politique et d'apprentissage démocratique caractérisée, à la fois, par l'accentuation des lignes de fracture et par l'absence de règles de jeu clairement définies. À défaut d'une « éthique du consensus » qui vise l'élaboration d'accords raisonnables de validité universelle, l'intérêt du compromis réside, comme l'écrivent si bien Mohamed Nachi et Matthieu de Nanteuil (2006),

dans le fait de poser la question de l'accord à partir des processus concrets de sa formation, sans nécessairement postuler *a priori* les procédures de délibération et les conditions rationnelles ou formelles de son existence. Dans cette perspective, le compromis est une *construction* qui émerge dans le cours de l'action et prend forme au

sein d'un espace public commun, pour apporter une solution à des désaccords entre des individus ou des groupes sociaux.

Dans le cas de l'HIROR, outre le problème de la représentativité déjà évoqué, les objets de litige majeurs sur lesquels il était nécessaire de négocier un accord sont nombreux, à commencer par le domaine de compétence et les attributions qui lui sont réservés : faut-il que l'HIROR contrôle l'exécutif ou non ? Faut-il qu'elle légifère dans des matières qui dépassent le processus de l'élection de l'Assemblée nationale constituante et qu'elle procède à l'épuration de l'arsenal juridique hérité du régime de Ben Ali ou non ? Bref, l'Instance doit-elle se transformer en parlement ou non ? Les règles du jeu au sein de l'Instance elle-même qui ne s'est jamais dotée d'un règlement intérieur selon les affirmations de son président, étaient également source de désaccord. Le parti islamiste Nahdha se considérant majoritaire dans la société, estimait que le passage au vote dans une assemblée où il est sous-représenté le mettait en permanence en situation de minorité. Il réclamait de faire passer les textes sur la base du consensus (*at-tawâfuq*) et non celle du vote. D'autres points litigieux sont liés à la substance du travail de l'Instance et par conséquent à la définition des règles qui doivent régir le jeu politique en situation de transition : plusieurs exemples peuvent être donnés : la loi électorale et en particulier l'article 15 prévoyant l'exclusion des dignitaires du régime de Ben Ali et les responsables de son parti (mais quels critères retenir ? Quel niveau de responsa-

bilité ? Quel nombre d'années ?), la loi sur les partis politiques et en particulier les dispositions relatives à leur financement, le décret-loi portant création de l'ISIE et plus précisément son article 8 sur la participation des magistrats à cette instance.

Le dénouement des crises successives qui ont jalonné la courte vie de l'HIROR n'a pas été rendu possible uniquement grâce à la capacité des protagonistes à trouver des compromis. Il lui fallait deux autres ingrédients essentiels : un horizon d'attente partagé et la peur de l'échec. Selon Dorra Mahfoudh, la pression extérieure sur l'Instance prenant parfois la forme du dénigrement et de l'attaque frontale de la part des médias ou de certains acteurs politiques, a constitué un facteur de cohésion supplémentaire venant s'ajouter au sentiment de porter la responsabilité d'un processus qui engage l'avenir du pays. Si l'HIROR a réussi à fixer les règles du jeu censées gouverner certaines sphères, telle que la sphère médiatique⁴ et à consolider leur autonomie, son action est restée limitée. Plusieurs affaires publiques, dont entre autres exemples l'« affaire Persepolis » (Laacher & Terzi, 2020) ont montré l'ampleur du travail qui reste à accomplir. La victoire des islamistes aux élections du 23 octobre 2011 ne fera que freiner davantage le processus de leur

4 La régulation des médias a fait l'objet de l'un des décrets-lois préparés par l'HIROR, le décret-loi n° 115 du 2 novembre 2011 relatif à la liberté de la presse, de l'imprimerie et de l'édition.

autonomisation.

Références bibliographiques :

Ben Achour Yadh, « Remédier aux dangers du vote et du gouvernement majoritaires. Le recours au *tawâfuq* », 2012. Voir le blog de Yadh Ben Achour : <https://yadhba.blogspot.com>.

Bras Jean-Philippe et Gobe Éric, « Légitimité et révolution en Tunisie. Les leçons tunisiennes de la Haute Instance pour la réalisation des objectifs de la révolution », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2017, vol. 142.

Freund Julien, *Sociologie du conflit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Laacher Smaïn et Terzi Cédric, *Persepolis ou la guerre des libertés. Sacrés, sacrilèges et démocratie en Tunisie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2020.

Luhmann Niklas, *Systèmes sociaux. Esquisses d'une théorie générale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

Nachi Mohamed et De Nanteuil Matthieu, *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Paris, Academia Bruylant, 2006.

Weber Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

MORE THAN HUMAN RIGHTS: PERCEPTION OF THE OTHER



Abdelkader
TAYOB (*)



Abuse not those whom they worship, apart from God, or they will abuse God in revenge without knowledge. So We have decked out fair to every nation their deeds (emphasis added); then to their Lord they shall return, and He will tell them what they have been doing (Q 6:108).

This verse in the Qur'an addresses an important ethical value for living together. Those who share the world, whether it's a small village or a metropolitan city, should refrain from insulting the central beliefs of the Other. This would be true particularly when they do not share the Other's beliefs. Such a practice would lead to a tit-for-tat reciprocation that would not end. Knowledge of the belief of the Other and the Self would be jeopardized in a blind exchange of mutual insults. In our



(*) Emeritus Professor (University of Cape Town)

highly interconnected world, we don't have to imagine the consequences of such a practice. In fact, we have witnessed such practices with increasing intensity and violence.

If this were the end of the verse, it would be a sufficient reminder of the threat of mutual recrimination. But the verse goes on to argue that the ethical practice of not abusing another's God has a deeper justification. The phrase "So We have decked out fair to every nation their deeds" grounds the ethic of not insulting the other in a universal condition of belief. The Other who does not share one's beliefs and values was guided by an aesthetic perception. The verse suggests that the Other was not necessarily guided by an obstinate rejection of truth, a commitment to evil, or any other undesirable motivation. Truth was obscured by the Other's aesthetic perception.

This is not the only place in the Qur'an where the word *zayyana* and its derivatives are employed.¹ The semantics of adornment and beautification (*tazyīn*) in the Qur'an suggests that this is a universal condition of the human perception of nature, culture and values. *Zayyana* in the Qur'an mostly suggests that falsehood and evil are made pleasant and beautiful

1 I have presented an analysis of this semantics in the following essay, "Sensory Aesthetics of Belief and Unbelief in the Qur'an and Its Impact on Interreligious and Intersocietal Relations," in *Islam and the Drive to Global Justice: Principles of Justice Beyond Dominant Ethnic and Religious Communities*, edited by Safi M Louay, 57–78. Bowman & Littlefield, 2024.

for those who indulge in them. However, it also suggests that truth and the good are also mediated by beauty (Qur'an 49:7). Moreover, it asserts a universal condition of the perception of value in beauty: "We have appointed all that is on the earth for an adornment (*zīnatan*) for it, and that We may try which of them is fairest in works; and We shall surely make all that is on it barren dust" (Qur'an 18:7). The verse of mutual abuse cited in the opening also stands out for its universal significance. The realization of adornment grounds an ethical practice that also turns inward.

I offer this extended exegesis of the verse in the Qur'an as an example of an emic value that facilitates living together in mutual support and harmony. It is not a liberal position that in its essence postpones truth². The liberal argument seems more accommodating by denying the possibility of truth. The liberal wants everyone to doubt value as he has done. Such a perspective imposes a substantial loss on someone who does not share this critical doubt. Neither is it an ethic of mutuality that appeals to an underlying universal truth that is obscured for most people.. The ethic that I am suggesting emerges from a strong conviction of one's own position, but mediated by a deep appreciation of how beauty reveals and obscures moral acts. The aesthetic quality of morality is applied to self and the Other,

2 Hubert H. Humphrey, "Liberalism." *The American Scholar* 24, no. 4 (1955): 433.

softening the force of one's conviction in appreciation of the Other's position.

This value derived from a reading of the Qur'an is an example of many others that may be found in religious and cultural discourses that facilitate staying together at a foundational level. In Southern Africa, for example, the term *Ubuntu* expresses the interconnected and inter-subjectivity of humanity. The self can only be so in the presence of and in relation to an Other. The languages of southern Africa encapsulate and express this ethic of interconnectedness.³ The Christian ethic of "turning the other cheek" may be offered as another example of an emic value rooted in the life of Jesus. These values may be universalized for all societies, but I am interested in stressing their rootedness in everyday life where people from different backgrounds, histories and assumptions meet and relate to each other every day. These values deserve special attention not for their possible universal significance, but for their actual manifestations in mediating relations for living together.

The usual approach in ethics in modernity is to examine the universal admissibility and significance of value. When they pass the universality test, they could properly be called ethics. If they are found in local contexts and local cultures, they might be called morals. This

³ George KoteiNeequaye, "Personhood in Africa," in *The Palgrave Handbook of African Social Ethics*, edited by Nimi Wariboko, and Toyin Falola, 103–27 (Springer Nature, 2020).

distinction between ethics and morals is no longer accepted, but it hovers in the background of how ethics for their universal significance are differentiated from moral values in their particularity. Thus, the value of not insulting the Other in Qur'an 6:108 might be a universal ethic easily appreciated, but its significance in the vocabulary of *tazyin* may be limited to Muslim readers of the Qur'an. Human rights, as developed in the West, was given universal value after the Second World War. Over time, its provisions were refined and expanded until it was articulated in national and international agreements. According to its universal meaning, human rights signifies that every human deserves dignity for her humanity before anything else is considered. That dignity is expressed in different domains, beginning with the freedom of expression to social and economic rights.

In recent years, however, and particularly since the Israeli war on Gaza that restarted with in October 2023, this global ethic has been applied in a particular way. The war unleashed by the Israeli occupation army on the Gazan people with the military, diplomatic and other material support of the West has unmasked the universal application of human rights. Evidence of Israeli genocidal intent and practice has been systematically ignored in the media, attacked in national and global forums, and legally sanctioned. The military might of the West has provided unconditional

support to the Israeli occupation forces to attack and kill the people of Gaza. In addition to media reports by journalists on the ground, appeals to international human rights accords have fallen on deaf ears.

In this context, every attack on Gaza has weakened the standing of human rights. International values face an uncertain future. Fears are growing that the actions displayed by Israel and its Western supporters are followed in the rest of the world. The rise of right wing movements has spread through the world. Attacks on immigrants are increasing, beginning in the West and extending to nations in the Global South. Anyone who does not match the beliefs, race, nationality, culture or colour of the dominant group may be attacked and even killed with impunity. The universal significance of human rights is degraded, while the interests of the particular group elevated. And the more force that the particular has at its disposal, the more its particular values and practices can be articulated.

It is in this context that particular values of a good life with others need revisiting. Rather than turning to emphasize the prerogative for one's culture, religion or state, it is vital to identify values that sustain life for all. There is no doubt that such values, whether identified or not, do actually sustain social life on

a daily basis. Large and small acts of kindness, exchange of gifts, support in times of crises, sustain neighbours and neighborhoods. When a neighbour is hauled to the courts for a violation, it suggests that neighborliness was broken long before. This is perhaps what has happened to human rights. Promoted and policed by the powerful, it had lost its value and appeal on a day to day basis.

Values such as I have suggested above that are drawn from traditions of human societies have much to offer for living together. They extend deeply into the sacred or sacred-like sources that are continuously articulated in societies. My suggestion of the aesthetic mediation of truth and falsehood begins a journey that opens oneself to the other just as one re-examines one's own values. This is the starting point for finding ways to live with each other in these critical times. It can only lead to greater appreciation, sympathy and support for the other. And it does so without giving up self-reflexivity on the human condition of sociality.

MARCHER DANS LA VILLE. TROTTOIRS ET CHAUSSÉES POUR VIVRE ENSEMBLE



Pierre Noel
DENIEUIL^(*)



Le vivre-ensemble est une perpétuelle négociation entre des composantes humaines et sociales. Chaque société définit les normes et codes qui guident son agir individuel et collectif. Les rues, trottoirs et chaussées, sont le témoin de cette thèse. Alors à qui appartiennent les rues, quelles sont leurs fonctions et règles (espace de sécurité, espace de liberté), quels en sont les acteurs (État, municipalités, riverains, commerces et vendeurs, usagers et passants) ? Le trottoir, espace légèrement surélevé et réservé aux piétons le long des maisons, est le lieu où l'on marche à pas décidés. On le considérera comme une scène, miroir négocié d'une société et de son vivre ensemble, d'un bien commun infiltré par les usages sociaux et par les logiques d'intérêts de ses acteurs¹.

(*) Directeur de Recherche émérite au CNRS (URMIS-IRD-CNRS, France).

1 Je remercie mes amis Ramzi Ben Amara, H'maied Ben Ayada, Arbi Dridi, et Dominique Thaly, qui m'ont soutenu pour entreprendre cette réflexion sur les trottoirs.

Du trottoir arpентé au trottoir habité

Les trottoirs arpентés

En occident, les premiers trottoirs de la Rome antique avaient pour double mission de capter les eaux de pluie afin d'alimenter les fontaines publiques, ainsi que de protéger les piétons des boues, chars et charrettes. Ils disparaissent ensuite dans les rues étroites du moyen âge, et réapparaissent au XVII^e siècle notamment à Londres et à Paris. Ils ont pour fonction entre autres de réguler les marchés autour des ponts parisiens ou de « protéger les piétons se rendant au spectacle ». C'est à la fin du XVIII^e siècle que les trottoirs apparaissent en Europe dans une fonction économique et commerciale pour permettre aux marcheurs d'observer les vitrines² des beaux quartiers. Dès le XIX^e siècle, après la grande épidémie de choléra des années 1830, le trottoir s'inscrit dans les projets hygiénistes de salubrité de la ville et de mise en place des grands réseaux d'égouts. Il se généralisera après 1845 avec la loi sur le financement des trottoirs par la collectivité et non plus par les riverains. Au XX^e siècle, le couple chaussée/trottoirs a hanté l'imaginaire des urbanistes. L'architecte Le Corbusier déclarait que « la rue corridor à deux trottoirs doit disparaître ». Son rêve était de rationnaliser la ville en zones fonctionnelles (habiter, travailler, se divertir) reliées par des sas de circulation automobile.

On retiendra que les chaussées du

² Isabelle Baraud-Serfaty, *Trottoirs. Une approche historique, économique et flaneuse*. Ed. Apogée, 2023.

monde ont à l'origine été des marqueurs d'inégalités sociales. Sur la rue pavée du moyen-âge, une personne du peuple devait céder aux classes élevées le *haut du pavé* le plus éloigné du caniveau boueux. Plus tard il fallait être né dans les beaux quartiers pour lécher les vitrines le long des trottoirs de Paris. N'oublions pas les lois de ségrégations raciales qui, aux XIX^e et XX^e siècles en Afrique et en Amérique du sud, interdisaient à des minorités noires ou indiennes d'utiliser le trottoir. Aujourd'hui encore, « les hommes naissent-ils égaux en droits à l'endroit où ils naissent, on ne choisit pas les trottoirs de Manille, de Paris ou d'Alger pour apprendre à marcher »³ ? Dans la tradition occidentale, trottoirs et chaussées participent d'un contrat de circulation harmonieux (lignes droites, alignement des arbres, bitume et goudron), normalisant des droits et des devoirs régis par les pouvoirs publics et intériorisés incorporés - dans nos comportements.

Cet ordre urbain encadre, au nom de la sécurité, les parcours personnels et la vie sociale. Il régule la frontière entre l'espace public de circulation des véhicules et piétons, l'espace semi communautaire des commerces et de la sociabilité, et l'espace privé des habitations familiales. Cet aménagement n'échappe pas aux stationnements sauvages plus ou moins réprimés par les municipalités⁴, et vus par les piétons comme des « incivilités ». Il n'échappe pas non plus aux séjours

³ Chanson de Maxime Le Forestier, « Être né quelque part », 1988.

⁴ Le stationnement sauvage sur les trottoirs : état des lieux et solutions. ADEME. Bureau d'étude des transports et déplacements. 2001.

réguliers de nombreux mendians ou déflatés de l'existence. Les trottoirs y témoignent d'une double temporalité automobile et piétonnière, qui amoindrit progressivement les droits du piéton : portes cochères, bateaux de garages, passages de vélos, contre allées et places de parkings.

Les trottoirs habités

De nombreux travaux d'anthropologie du développement ont évoqué les trottoirs informels du monde comme un lieu d'appropriation de l'espace public⁵. Leur occupation spontanée constitue pour tant de populations déshéritées la revendication d'un droit de participation à la création de l'espace urbain. Le trottoir n'y est plus un espace arpentin ou traversé, mais un espace habité: lieu de transactions debiens ou services, de *coworking* des auto entrepreneurs de la rue, de la sociabilité d'un jeu d'échec, où du débat autour d'un thé. Évoquons à ce titre les trottoirs de Dakar, remarquables par la densité des passants, des motos et des vélos. Certains y ont des places attribuées quotidiennement. Ces espaces apparemment confus mais très organisés, sont investis par les femmes qui viennent y commerçer et s'y entretenir. La rue prolonge la cour ou le jardin dont elles ne disposent pas dans l'espace domestique privé. Le trottoir comme secteurde

⁵ Isabelle Baraud-Serfaty, «Les trottoirs de Dakar, Yangon, Luanda, et Ho-Chi-Minh-Ville», Ibicity, 2020, Romana Nanga, «Faire le trottoir : ces formes d'appropriation qui redessinent la ville», *Revue Sur-Mesure*, 5/2020

regroupement social s'oppose ainsi à la rue goudronnée, secteur de circulation et de mobilité valorisé par les autorités, devenu le symbole de leur planification⁶.

Les trottoirs ne sont pas seulement appropriés pour le petit profit quotidien ou la sociabilité. De nombreuses villes d'Amérique latine ou d'Asie offrent au voyageur choqué le spectacle du trottoir de la survie, du peuple et de la misère. Les gamins de Bogota sommeillent sur les trottoirs par petits tas. Les accotements des grandes villes indiennes, envahis par les colporteurs et magasins éphémères, servent de dortoirs aux sans-abri qui y vivent dans le dénuement, y cuisinent, s'y lavent. Ces pratiques sont souvent réprimées au nom d'une *mise en ordre* de la ville, par des contrôles de *déguerpissements* de l'espace public.

Les trottoirs tunisiens, entre le public et le privé

Un parcours de vigilance⁷

Regarder le sol bosselé car les racines des arbres peuvent soulever les dalles. Au loin une femme détourne sa poussette sur la rue, et contourne deux voitures garées sur son passage. Un vieux monsieur rebuté par les ornières puis les pylônes ou les jardinières implantées au milieu du bas-côté, préfère emprunter la chaussée. Des bougainvilliers caressent mon visage, j'en apprécie la couleur non odorante, j'en repousse les

⁶ « Dans les grandes villes d'Afrique de l'ouest, les tensions entre trottoirs et goudron », Armelle Choplin, *RTS La matinale*, 2024.

⁷ Je retrace ici une courte promenade autour des trottoirs d'un quartier de la banlieue nord de Tunis.

branches et je me courbe, mes pas épousent les marches des bateaux puis du dénivelé d'un trottoir qui se rétrécit subitement contre un immeuble. Je passe sur le trottoir d'en face. Je choisis un raccourci et me trouve sur un accotement prolongé par un court escalier qui m'introduit par mégardes sur un hall de cuisine. Samahani (désolé). Je redescends et reprend ma route. Je me retourne régulièrement car je marche dans le sens des voitures. Je croise des femmes en courses au milieu de la voie, des gamins y ratrapent leur ballon, Je regagne un beau trottoir marbré, qui me conduit sur une terrasse de café : des hommes boivent, bavardent, regardent, fument, rêvassent. Je rejoins la chaussée pour, interpellé par le klaxon d'un taxi pressé, regagner mon trottoir agrémenté d'un long gazon artificiel soudain arrêté par un muret marquant une entrée privée, avant de me retrouver sur l'étal d'un poissonnier. Le trottoir reprend, l'odeur d'un barbecue d'angle m'entraîne dans l'échoppe d'un Mazram de poulets.

J'ai pris plaisir à ce parcours discontinu. Très vigilant face aux obstacles, je n'ai pas eu de temps pour rêver, mais j'ai vécu au rythme d'un vivre ensemble diversifié et polysémique.

Les lignes de partage entre le public et le privé

Le *bien commun* reste tributaire de la manière dont les sociétés régulent les intérêts particuliers dans un espace publiquement partagé. La cohabitation des populations ne sera pas la même dans

l'anarchie organisée des rues du Caire, sur les trottoirs miséreux de Bombay, dans les quartiers d'habitat spontané ou sur les avenues des villes tunisiennes. Le trottoir s'impose ici comme un espace d'intersection et d'imbrications entre ce qui relève du public, ouvert à tous et collectif, supervisé par l'État, et ce qui appartient au privé, le personnel et l'intime, de la famille à l'entreprise. On notera que la participation des femmes à la vie active et la montée des individualismes ont contribué à déplacer les frontières entre le public et le privé. Capron et Carbone évoquent en ce sens la modernité des trottoirs mexicains comme le « support d'un ordre local hybride » où les femmes construisent la « lisière » entre vie privée et publique. Gardiennes du trottoir comme prolongement de l'espace domestique, elles en entretiennent les surfaces et plantations, y garantissent tant le jeu des enfants que le non empiétement des véhicules⁸.

De son côté Mohamed Kerrou avait montré comment la chaussée des médinas, offre « un espace public immédiat au logement au point qu'il devient limitrophe et ambivalent ». Selon sa belle formule, « le privé s'étale publiquement »⁹. C'est dans cette perspective que l'on peut situer le développement de l'habitat spontané en Tunisie tant avant qu'après la révolution

⁸ Guénola Capron et Silvia Carbone, « Les trottoirs comme ordre local hybride. Les pratiques et les interactions sociales des femmes de deux quartiers de Mexico », *Cahiers des Amériques latines*, 102 | 2023

⁹ Mohamed Kerrou, *Public et privé en Islam. Espaces, autorités, libertés*. Ed. Kathala, 2002

de 2011. Cet habitat dur construit sur des anciens terrains agricoles, égrène des ruelles desservant les maisons en impasses et sans trottoirs, où la circulation des voitures est faible. Sans plan ou projet préalable quant au traçage des eaux usées et fluviales, ni mise à niveau des chaussées, cet urbanisme à défaut s'est renforcé après coup. Les rez-de-chaussée ont été exploités pour de petits commerces. Des étages ont été montés pour les lieux de vie, et des escaliers rajoutés depuis le trottoir ou la rue même. Ces auto constructions des exclus du marché foncier ont marqué une volonté de s'émanciper d'un État dépassé. Elles ont par la suite été réhabilitées à des fins d'intégration sociale des populations, afin de mieux les contrôler et de « désamorcer les conflits sociaux en agissant sur les contradictions sociales »¹⁰.

Les logiques d'intérêts et les enjeux publics

Les secteurs privés

En Tunisie une multitude d'acteurs et d'intérêts définit sa norme et décide du sort du trottoir : politiques (administration, pouvoirs publics), économiques (commerces) ou individuels (comportements, appropriation). Avec l'avènement dans les grandes villes des centres commerciaux et des malls, le *grand secteur privé* réinvente les lieux de déambulation : les grandes allées commerciales couvertes, leur architecture attrayante en étages ou en

10 Rendons ici hommage aux travaux fondateurs de Morched Chabbi sur l'habitat informel et spontané.Cf. Morched Chabbi, *L'urbain en Tunisie*, Ed. Nirvana, 2012.

mezzanine, leur design lumineux le soir et ouvert sur le ciel en journée, leurs boutiques de luxe, leurs snacks de restauration rapide, leurs cafés et tables ouverts sur l'espace de déambulation. Perez Lopez et Castaneda Archundia ont évalué en ce sens les nouveaux usages de l'espace public à Mexico¹¹ dans les quartiers résidentiels et aux abords des centres commerciaux : extension des trottoirs, mobilier urbain et surveillance électronique, pistes cyclables sur les trottoirs, rampes d'accès des véhicules, selon des normes qui privilégient à 40% les déplacements en voitures contre 20% seulement dans les autres quartiers, au détriment des piétons. À plusieurs reprises des collègues tunisiens, notamment en famille, m'ont invité à des déambulations conviviales et d'arpentages de malls ou de complexes commerciaux. On se « promène » désormais en voiture, rappelant ainsi la réflexion de Walter Benjamin : « *le grand magasin est le dernier trottoir du flâneur* ». Les analyses proposées ci-dessus sur Mexico précisent que cette modernisation de la marche en ville vise à restreindre la diversité des usages urbains et à instaurer une logique d'exclusion ciblant les secteurs informels et populaires qui subviennent à la survie d'une majorité de la population. À cette logique du grand secteur privé, fait écho celle du *petit secteur privé riverain puis commercial et informel*. Le trottoir y apparaît comme un lieu d'affrontements des intérêts particuliers. Les riverains y prolongent leur maison par

11 Ruth Pérez-López et Perla E. Castañeda Archundia, « Quand le secteur privé s'empare du trottoir : contrôle et usages de l'espace public à Mexico », *Géocarrefour* 98/2 | 2024.

un rehaussement en marbre ou de couleur spécifique, s'y improvisent un préau de voiture en tendant des toiles depuis leur façade, ou encore disposent arbres ou balises pour dissuader les stationnements. Les commerces y étendent leur propriété. Je me suis un jour entendu dire « monsieur ici cela n'appartient pas à la Marsa vous n'avez pas le droit de stationner, cela appartient à mon commerce ». De son côté un ami électricien m'expliquait comment il avait fait abaisser le trottoir jouxtant son magasin pour y faciliter la visite de ses clients. Le coiffeur y étend son linge, le quincailler y entrepose ses cartons ou y expose ses grillages, le café y déploie ses tables, les livreurs d'entreprise ou les clients de passage y accostent, tous simultanément. Le trottoir perd ainsi sa fonction de lieu de passage mais y gagne en décors et en humanités.

Au-delà du public

Cette appropriation aléatoire et ses usages naviguent toutefois, faute de normes continues, entre l'interdit et le toléré. Depuis 2015, dans le cadre des prises de conscience de la jeunesse d'après 2011, l'association sfaxienne *Winou trottoir* a interpellé les réseaux sociaux et appelé le gouvernement à libérer les trottoirs occupés par les cafés, restaurants et autres commerces, empêchant les piétons de marcher et leur imposant la rue de tous les dangers. En dépit des interventions municipales, les acteurs du trottoir se sont défendus par « laisse nous travailler et occupe-toi de tes affaires ».

La métaphore de l'organisation du souk

dominical de Boucelsla (banlieue nord populaire de Tunis) illustre parfaitement le dilemme de la confluence des intérêts privés face à l'ordre public. La voie publique y est occupée par les étals. Certains riverains protestent auprès de la municipalité. D'autres sont motivés par des remises de commissions des commerçants ou vendeurs ambulants. Les municipalités interviennent ponctuellement mais sans suivi. Les descentes policières régulières négocient. Le citoyen a lui-même intériorisé le principe de la règle administrative, censée réglementer le vivre ensemble, qui flotte entre l'interdiction et la tolérance : « on accepte ta vente, mais ensuite on te refuse le permis de construire, sauf laisser-passer si tu connais quelqu'un ».

Ainsi la notion de *bien public*, dont relève le trottoir occidental, me semble ici questionnée par une population qui a entériné la défaillance des structures publiques locales. Contestant l'ordre du public géré par l'État, elle acquiert alors la légitimité de déjouer et de détourner les stratégies officielles. Le vivre ensemble est ainsi une rencontre d'intérêts divergents qui finit par « s'arranger » : « je peux négocier avec un voisin qui me dira : 'mais regarde l'autre voisin, il l'a fait alors pourquoi tu me casses les pieds' ». Le vivre ensemble se situe alors dans la confrontation, voire dans la convergence provisoire des intérêts des uns et des autres. Jamais acquis, toujours contesté, il se construit ponctuellement et contextuellement dans le compromis et la négociation¹². Je modéliserai ce

12 Mohamed Nachi, *Les figures du compromis dans les sociétés*

propos par la métaphore de la circulation automobile en dehors des réglementations contractuelles du code de la route : l'attention permanente à l'autre dont tu supposes qu'il ne respectera pas le stop ou la priorité et le conduit à négocier un rapport de forces voire à s'ajuster à sa et à ta démarche. On se situe ici dans une forme de régulation par une réglementation interactive et réciprocement contrôlée.

En conclusion

Le trottoir et les interactions du marcheur

Arpenté ou habité, le trottoir demeure la scène de nos interactions sociales. Si d'un côté la discontinuité de certains trottoirs des banlieues tunisiennes impose au marcheur un état psychologique d'hyper vigilance -corps tendu et tensions musculaires pour ne pas être victime d'un imprévu- les trottoirs tunisois proches de l'avenue Bouguiba rassurent la déambulation et attirent le regard vers les boutiques ou vers d'autres passants. En ce sens, la marche sur le trottoir constitue une « mise en jeu constante » (David Le Breton) du rapport à l'individualité et à son environnement. Il peut alors être propice à la flânerie que le sociologue Pierre Sansot définit comme un « laisser-aller à la géo physique imaginaire et fugitive de la ville, ses paysages, ses rues, ses acteurs »¹³.

islamique. Ed. Karthala, 2011

13 Pierre Sansot, *Poétique de la ville*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1984, p. 159.

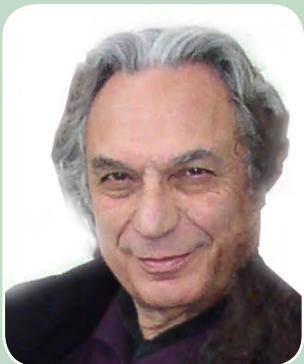
David Le Breton, *Éloge de la marche*, Paris, Métailié, 2000, p. 121

Notons toutefois sur les trottoirs européens de possibles formes de dépréciation de la flânerie et de la lenteur du piéton par les cyclistes, corps mécanisé, qui lui refusent souvent les passages prioritaires, déprécient ainsi le mouvement énergétique de son corps en marche.

La marche sur le trottoir affecte aussi le rapport à l'espace. Le sociologue Erwin Goffman montre à ce titre que les jeunes pressés emprunteront plus facilement le côté rue du trottoir, tandis que les personnes âgées itéreront plutôt le long des façades¹⁴. Puis ainsi que l'écrivait Paul Eluard, « le trottoir mélange les sexes ». Le trottoir demeure le plus souvent un lieu de passage rapide (l'arrêt sur le trottoir occidental n'est pas recommandé, et les femmes du Maghreb arpentent le bas-côté ou la rue rapidement et sans regards). Seul l'arrêt assis, sur un banc ou une terrasse, ou lors d'un décès devant la maison du défunt, voire sur une chaise au seuil du logis en été, s'y inscrit dans une normalité. Enfin, seuil de l'espace communautaire, la pratique journalière du même accotement favorise les rencontres fortuites (quelle heure est-il ? Où se trouve tel lieu ?) ou amicales et les relations « familières publiques ». C'est ainsi que s'y déploie un autre contrat que celui du code de la route, un code situationnel définissant la « moralité » des bonnes conduites situationnelles et de la relation à l'autre : être poli, à l'écoute, civil, courtois, déférent, respectueux.

14 Erwin Goffman. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Ed. de Minuit. 1956.

LE DEVENIR DE LA MÉDINA FACE A L'URBANISATION CONTEMPORAINE



Jellal
ABDELKEFI^(*)

Depuis l'avènement des indépendances des pays du Maghreb et du Machrek, la conceptualisation de *la médina*, archétype de la ville arabe, modèle d'urbanisme traditionnel, comme patrimoine, à la fois national et historique, a ouvert les débats sur « *la façon de vivre ensemble et d'occuper l'espace des villes arabes* », « *musulmanes* », « *arabo-musulmanes* » au point que Georges Marçais s'interrogeait sur le sens même de l'expression « **urbanisme musulman** »¹.

Pour sa part, Mustapha Lachraf, éminente figure politique et littéraire, engagé dans la défense de la Casbah d'Alger, bastion nationaliste, évoquait « cette haute ville indomptable et toujours redoutée », pour rappeler sa vie traditionnelle, et avant tout, suggérer « une esthétique, une façon d'être, une façon de penser ». Pour les Algérois, la Casbah

¹ Georges Marçais, «L'urbanisme musulman» *Mélange d'histoire et d'archéologie*. Alger 1957.

n'est ni « un obstacle spatial » ni « un archaïsme social » (comme le laissaient entendre les discours officiels du Congrès International d'Architecture aux Colonies, Paris, 1931), mais le lieu de tous les défis politiques, territoire de légende que le film de Gillo Pontecorvo *La bataille d'Alger*, tourné en 1965, a mis en scène et glorifié pour l'Histoire, une histoire toujours d'actualité ...

C'est précisément cette dimension anthropologique que met en évidence Françoise Choay, en expliquant que

la médina est d'abord une communauté avant d'être un espace localisé, circonscrit et bâti (...) et cette communauté ne connaît pas de valeurs purement politiques ou juridiques (au sens où l'entendrait l'Occident moderne) mais seulement des valeurs politico-religieuses qui engagent à ses yeux la doctrine révélée elle-même et sont littéralement inviscerées dans les textes coraniques et la sunna du prophète².

« La réalisation de l'espace de la ville n'obéit donc à aucun texte prescriptif » mais au respect par la communauté des croyants de la notion de *haram* contenue dans le Coran : en définissant à la fois *le sacré et l'interdit*, elle génère en dehors de toute règle écrite et de tout dessin préétabli, des espaces clos, refermés sur eux-mêmes, dans lesquels le regard ne pénètre pas. Ainsi en va-t-il du *harim ed-dar* – le patio – c'est-à-dire la partie inviolable de la demeure, celle où la pudeur est préservée des regards. Si ce principe d'intimité

² Françoise Choay, *La règle et le modèle, sur la théorie de l'architecture et de l'urbain*. Paris Edition du Seuil, Coll Espacement 1980, p. 31 -33

est reconnu comme instaurateur de l'espace domestique, on comprend l'originalité de la médina puisque la maison n'ouvre pas ses fenêtres sur la rue, mais sur son espace intérieur, et que certaines d'entre-elles n'ont même pas de façade donnant sur la rue. Alors que l'espace domestique intérieur est farouchement protégé, les ruelles et les impasses ne sont qu'un espace extérieur résiduel qui fait l'objet d'un accord consensuel d'utilisation. Ce n'est pas un espace public contrôlé et géré par une institution communale ; il fait partie, a contrario, du domaine du souverain qui en assure le contrôle par délégation de l'autorité et pratiques de pouvoir. En cas de conflit entre voisins (ouverture d'une fenêtre intempestive ou d'une surélévation qui enfreint le principe d'intimité), les différends sont portés devant le cadi qui juge selon les traités de hisba.

De ce fait, le principe d'intimité qui préside à l'organisation de l'espace urbain traditionnel ne relève donc ni du talent de l'architecte ni de la volonté du prince.

L'organisation d'un noyau résidentiel de la médina de Tunis,

Rue Tourbet el Bey, Rue des Juges, Rue du Persan



L'organisation d'un noyau résidentiel de la medina de Tunis

Ce document présente l'assemblage des maisons au niveau du rez-de-chaussée.

- Maisons de bordure
- Maisons intérieures
- Patios
- Impasses
- Rues

Emprises au sol de l'habitat

$$\begin{array}{rcl} \text{Superficie couverte :} & 8\,173 \text{ m}^2 \\ + & & \\ 54 \text{ patios :} & 1\,452 \text{ m}^2 \\ = & & \\ & 9\,625 \text{ m}^2 & \end{array}$$

Emprises des impasses : 453 m²

$$\begin{array}{rcl} \text{Superficie totale du noyau résidentiel} & & \\ \text{Voies non comprises} & 10\,078 \text{ m}^2 & \end{array}$$

Morphologie résidentielle sans espace public : ni place, ni rue

La rue de la médina est un espace de cheminement : pas de commerce, pas de production.

Séparation rigoureuse entre espace résidentiel et espace de travail

Typologie de l'habitat :

La maison à patio, éclairée et aérée par la cour intérieure qui ouvre vers le ciel, est partagée par tous les habitants de la médina quelle que soit la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent.

Le partage de cette même unité architecturale par la communauté des résidents confère à la médina une homogénéité spatiale caractéristique.

Cette mise en perspective anthropologique de « cette ville arabe », espace communautaire répondant au principe d'intimité n'est pas reconnue par le Plan de Zones de la Commune de Tunis, dernier plan approuvé par décret en 1954 par les autorités du protectorat. Les faubourgs de la médina, Rbat Bab Dzira et Bab Souika sont assimilés à des gourbivilles ; quant aux remparts, qualifiés « d'architecture misérable, cache-misère », ils devront être détruits en application du règlement d'urbanisme.

A l'évidence, ces contraintes réglementaires ne dérangent en aucune façon les notables tunisois qui abandonnent sans autre forme de regrets palais et maisons patriarcales de la médina pour s'installer dans les villas coloniales des cités-jardins du Belvédère et de Saint Germain , des banlieues littorales de la Goulette au Kram et, pour les mieux nantis, dans le triangle d'or Carthage-Sidi Bou Saïd –la Marsa.

Compte tenu des migrations rurales en croissance continue depuis 1930, le volume de population de la médina ne cesse d'augmenter : la densification a engendré des promiscuités de cohabitation juxtaposant la maison patriarcale à la maison taudifiée- l'oukala - au point que la médina post-indépendance est qualifiée, dans nombre de discours politiques de « ghetto musulman » dont l'activité artisanale, organisée en Corps de Métiers constitue, selon André Pietre, « une économie subordonnée » réglée par l'autorité beylicale, en l'occurrence de Cheikh El

Medina. A la fin des années soixante, les ateliers des artisans se transforment en boutiques de commerce proposant des produits pour touristes, souvent de mauvaise qualité. Cette mutation sociale et économique affecte brutalement le patrimoine architectural et l'organisation spatiale de la ville historique. Parmi les manifestations les plus dégradantes et pour certaines irréversibles, le dépouillement systématique des éléments de décors des maisons traditionnelles, leur abandon, leur ruine et leur destruction, la vente des terrains au profit de la promotion immobilière.

Morphologie urbaine

Comment la médina est-elle organisée ? A-t-elle un centre, des quartiers résidentiels et commerciaux, des voiries intra et extramuros ?

Telles sont les questions de morphologie urbaine que Françoise Choay n'a pas abordées puisque « la ville n'obéit à aucun texte prescriptif ».

L'organisation spatiale des médinas a fait l'objet de pertinentes études universitaires identifiant les vocations des quartiers en fonction des activités artisanales et commerciales en concurrence politique quant au savoir vivre ensemble.

En médina de Tunis, « les quartiers d'habitation sont délimités par le rayon d'audition du Muezzin conviant à la prière » sans oublier que « Jemaa Zitouna, la grande mosquée, mosquée du vendredi et université vers laquelle tout conflue et de

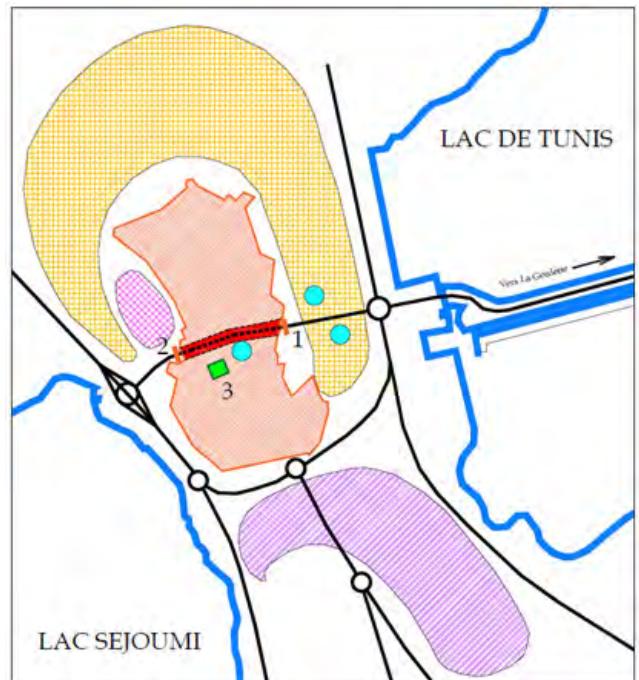
laquelle tout reflue, comme si elle était un cœur », efface, selon Jaques Berque, le découpage spatial. Ce dernier, en revanche s'avère bien réel en ce sens où, selon Paul Sebag et Chadli Klibi, les quartiers ont été personnalisés par les rivalités dynastiques comme en témoignent les deux faubourgs de la médina de Tunis, Bab Dzira et Bab Souika.

La vision de Françoise Choay se voit dénoncée par les discours hégémoniques des CIAM, Congrès Internationaux d'Architecture Moderne qui, à l'invitation de Le Corbusier, exigeaient de faire « *table rase du passé* ».

En 1957, cet appel à « la modernité » est adopté par l'architecte Michel Kosmin, auteur du nouveau Plan d'Aménagement de la ville de Tunis, qui engageait le Secrétariat d'Etat aux Travaux Publics et à l'Habitat à « décongestionner la ville ancienne par le déplacement du tiers de la population de la médina, soit près de 52 000 habitants; ceux-ci-ci seront répartis en fonction de leurs ressources économiques : les faibles dans les bidonvilles, les moyens dans les zones de transition, les forts dans les cités jardin. Il s'agit donc clairement d'une planification ségrégative sociale et spatiale qui s'apparente à une forme d'apartheid. Un projet en opposition radicale avec « la stratégie économique aux fins sociales et l'engagement spatial pour le développement » revendiquée dès 1956 par l'Union Générale Tunisienne du Travail - UGTT.

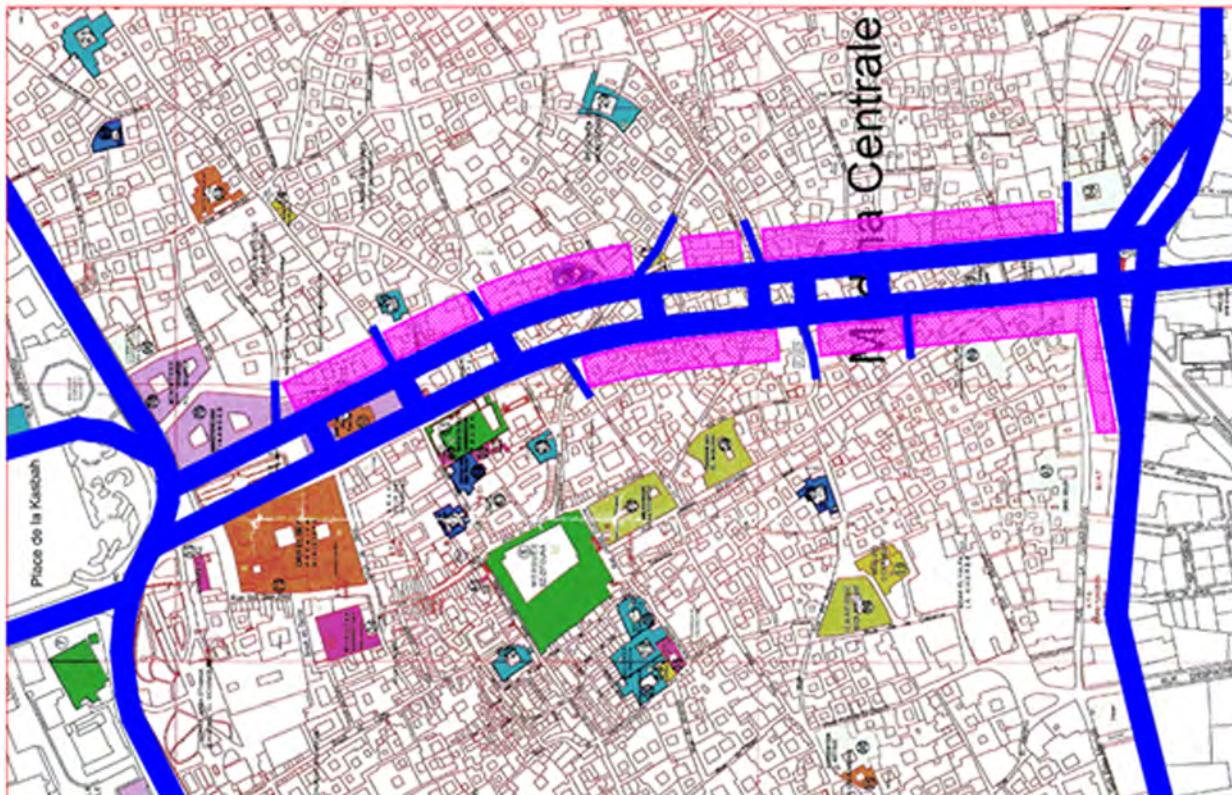
En 1958, Olivier-Clément Cacoub,

personnalité notoire de l'architecture, formé au respect des traditions à l'Ecole des Beaux-arts de Paris, consacré premier Grand Prix de Rome, architecte-conseil du premier Président de la République tunisienne imagine « la percée de la médina depuis la Porte de France, Bab Bhar à la Casbah ».



- | |
|--|
| 1- Bab Bhar - Porte de la mer
Porte de france |
| 2- Porte de la Kasbah - Palais Beylical
Premier Ministère |
| 3- Jemaâ Zitouna - la grande mosquée |
|
 |
| ■ Medina |
| ■ Percée de la Medina traversée par une Avenue de 100 mètres de large bordée par des Immeubles de type Hausmaliens |
| ■ Zone Résidentielle |
| ■ Centre Administratif |
| ■ Zone Industrielle |
| ● Commerces |

Tunis, Projet de percée de la médina 1958.



Tunis, Projet de percée de la médina 1959. O.C. Cacoub, Architecte

Le projet de percée de la médina, de Bab Bhar à la Kasbah « imaginé » en 1959 par Olivier Clément Cacoub architecte aurait effacé l’histoire de Tunis, telle qu’elle a été concrétisée depuis la période ottomane depuis le XVI^e siècle et l’établissement du protectorat français au XIX^e siècle.

Le quartier franc –résidentiel et commercial – sécularisé par le fondouk des Français, le palais Cardoso, l’église Sainte Croix (1897), l’école des bonnes sœurs évangéliques.

Les abords de la grande Mosquée disparaissent, dont le souk ettrouk et le palais beylical. Enfin les fondations de la citadelle hafside découverte en 1971 par Abdelaiziz Daoulatli archéologue, sont définitivement enfouies.

Pour faire face à la menace de la percée,

l’ITAUT et l’ASM lancent en 1980, un Atelier d’études architecturales et urbaines rassemblant 15 étudiants invités à réfléchir sur le devenir historique des villes anciennes³.

Le malaise que ce projet de percée a suscité parmi la société tunisoise est lié à l’adoption par Olivier Clément Cacoub de la vision ségrégative de Michel Kosmin qui revendique l’ouverture de la médina, « cette masse amorphe » à la circulation automobile.

A ce propos, il y a pourtant lieu de rappeler le projet d’Aménagement et d’Embellissement de la ville de Tunis conçu dès 1920 par l’architecte Victor Valensi, et dans lequel la « ville ancienne

³ La Kasbah de Tunis, projet d’aménagement et de mise en valeur ITAUT, ASM, La médina octobre 1980. A. Daoulatli, D. Lesage, A. Nouira

est un tout indissociable » dont il propose « de conserver le caractère, le charme, l’unité, l’étendue et l’habitat qui font la valeur de la ville historique ».

Quel a été alors le positionnement du corps des ingénieurs des travaux publics en charge de la planification du territoire communal de la ville de Tunis ? Pour sa part, Othman Bahri, ingénieur en chef des travaux de la ville, qui se présente comme « un avocat du diable et contradicteur » veut lancer un commando contre la médina,

À qui on a jeté trop de fleurs (...) Est-ce une position sentimentale d'esthètes qui veulent prendre en considération les formes du passé, les respecter par esprit de culture, par sens artistique ou sentimental (...) la dislocation de la ligne droite dans la médina est un système d'improvisation anarchique créant une ville fossile (...) Certains tunisiens en viennent à considérer que la médina n'est pas le produit du génie musulman en Tunisie mais peut être de la décadence.

Quant à Françoise Choay, elle ironise sur cette utopie délirante de nature politico-architecturale.

Ensemble, arbitrairement, ingénieurs et architectes créent leur langage propre, leur logotechnique dont il n'est pas surprenant que les messages soient si minces et qu'ils ne signifient rien d'autre que la puissance de leur directivité.

Dans le contexte de la décolonisation des années 1960, cette modernité internationale pour qui tout vestige du passé est un frein au développement est perçue comme une atteinte aux valeurs patrimoniales, ce qui affecte le bon peuple de la médina qui

interpelle le tout nouveau maire de Tunis, Hassib Ben Ammar, militant destourien de la première heure. Affichant son désaccord avec la présidence de la République, le Maire bloque le projet de percée de Bab Bhar à la Casbah et invite la société civile à défendre son patrimoine historique.

En 1967, Hassib Ben Ammar fait approuver par le Conseil municipal la création de l'Association pour la Sauvegarde de la Médina de Tunis (ASM) avec, pour siège officiel, le Dar Lasram, palais de notables, abandonné par ses propriétaires en raison des conflits de l'indivision foncière et immobilière. Pour sortir de ce conflit juridique, le Conseil municipal, sur proposition du maire, engage la procédure d'acquisition du Dar Lasram. L'achat d'une propriété privée, pour sauver le patrimoine architectural abandonné et ruiné, est en l'occurrence, une procédure exceptionnelle que l'Institut National Archéologie et d'Art (INAA), ne peut engager qu'avec l'accord du Secrétariat d'Etat au Plan et aux Finances, réserves de la Trésorerie obligent.

Acte fondateur de la sauvegarde de la ville ancienne, la création de l'ASM donne lieu à l'intervention d'un nouvel acteur d'envergure. En 1968, le Colloque du Conseil International des Monuments et des Sites (ICOMOS) ouvre les débats avec l'Institut National d'Art et d'Archéologie (INAA) et la Municipalité sur « les aspects particuliers de l'assainissement et de la mise en valeur des villes anciennes nord-africaines et asiatiques du bassin méditerranéen ».

L'entrée en scène de l'ICOMOS a pour effet immédiat le soutien technique et politique à l'association de sauvegarde : il s'agit là d'un cas de figure qui va susciter au Maghreb et au Machrek la création ex-nihilo d'institutions de la société civile soutenues par les collectivités locales dans la bataille patrimoniale.

C'est ainsi que **l'Atelier Casbah**, créée en 1969, au sein du Comité Permanent d'Etudes et de Développement de l'Agglomération d'Alger – **COMEDOR** – se propose de « requalifier l'habitat dégradé pour permettre aux habitants de vivre dans des conditions décentes et de réintégrer la casbah dans la ville ». Au Caire, **l'Association des Monuments Historiques** engage, dès 1973 les « projets d'intervention dans le **Caire fatimide** et la délimitation des secteurs de sauvegarde ».

L'effet ASM continue d'agir et interpelle les institutions au plus haut niveau. A Carthage, la localisation du futur siège de la Présidence de la République dans le vallon d'Amilcar à proximité des Thermes d'Antonin mobilise les archéologues et les urbanistes.

Suite à la publication par le Courrier de l'UNESCO d'un plaidoyer intitulé « **Il ne faut pas détruire Carthage** » (1970) en opposition aux diatribes incendiaires du tribun romain Caton qui concluait tous ses discours au sénat par l'appel « *Cartago delenda est* » -**Il faut détruire Carthage-**, Hassib Ben Ammar et Chedli Klibi, hommes politiques, sollicitent en 1970, l'assistance de l'UNESCO pour la

réalisation du projet de « **Mise en valeur du patrimoine monumental de Tunis et du site archéologique de Carthage aux fins du développement économique** ».

L'équipe pluridisciplinaire mise en place par l'ASM et l'UNESCO en 1970, a conduit le relevé architectural des 15.000 maisons de la médina, l'inventaire des patrimoines monumentaux et des productions artisanales ainsi que les enquêtes sociales et économiques relatives aux conditions de vie dans l'habitat ancien. Forte des connaissances acquises sur les réalités urbaines, l'ASM a énoncé les principes de réhabilitation de l'habitat et de régénération urbaine du **Centre historique de Tunis**.

Compte tenu de l'appui politique de la municipalité qui avait approuvé les études et le projet, l'équipe ASM/ UNESCO a établi le **Plan de Sauvegarde et de Mise en Valeur** de la médina de Tunis (PSMV), ainsi que les études de pré-investissement en matière de patrimoine immobilier, de patrimoine monumental, d'artisanat et de tourisme.

Dans l'avant-propos du rapport (1972) présenté à la Commission Interministérielle d'Aménagement du Territoire (CIAT) pour évaluation avant l'approbation par le gouvernement, Fouad Mebazaa, gouverneur-maire de Tunis, souligne que

la problématique de sauvegarde n'est pas muséographique ; elle a pour objectif la revitalisation du Centre Ancien. La solution des problèmes de la médina passe par une politique du logement permettant d'af-

fronter les difficultés des économiquement faibles.

Pour sauver le patrimoine culturel, nous devons résoudre, précise Fouad Mebazaa, le problème de l'habitat en médina. Pour mettre en valeur la médina, nous devons insérer la ville ancienne dans l'agglomération tunisoise, dans le cadre d'une institution unique, le District de Tunis.

Le message que Fouad Mebazaa, militant destourien, défenseur du droit, envoyait à l'Etat-parti en 1972, était une mise en garde : La migration des paysanneries de la République Tunisienne, risquait de faire éclater le consensus traditionnel, le savoir-vivre ensemble de la médina, ville historique, une façon de rappeler l'insurrection des tribus de la Régence de Tunis, en 1864 se sont liquées, pour une fois, contre le pouvoir central, comme nous les présente Bice Slama⁴.

La déstructuration des campagnes et le déracinement de la paysannerie par le capitalisme colonial ont engendré les migrations vers la capitale. Entre 1942 et 1946, « **les paysans sans terre devenus citadins sans emplois** » créent, à proximité du Parc du Belvédère, dans une carrière désaffectée du Jbel Lahmar « la montagne rouge, *un faubourg clandestin* » selon la pertinente expression de Chedli Klibi.

En 1958, la ceinture des gourbivilles de la commune de Tunis compte, selon le sociologue Paul Sebag, quelques cent mille habitants. Pour Jacques Berque, « l'ur-

banisme sauvage des migrants est une menace pour la vieille cité musulmane et pour la nouvelle ville européenne».⁵

En 1972, l'Etat-Parti engage une politique de dégourbification qui consiste à renvoyer les migrants vers leur douar d'origine. Les milices destouriennes démolissent les oukalas de la rue Sidi Béchir jusqu'à Bab Alioua et les gourbis de la sebkha Sedjoumi au sud de la Médina.

Selon le discours officiel, la fermeté des autorités avait, pour objectif, **la dignité nationale, même si celle-ci devait se payer au prix fort du refoulement forcé des indésirables vers leurs douars d'origine, territoires souvent oubliés des parents et totalement inconnus des enfants qui vivent ces transferts sans ménagement comme une forme de déracinement inversé, de la ville vers la campagne.**

⁴ Bice Slama, *L'insurrection de 1864*. Tunis MTZ 1967.

⁵ Jacques Berque, «Médina, ville neuve et bidonvilles», *Les Cahiers de Tunisie*, IHE 21-22, 1958.

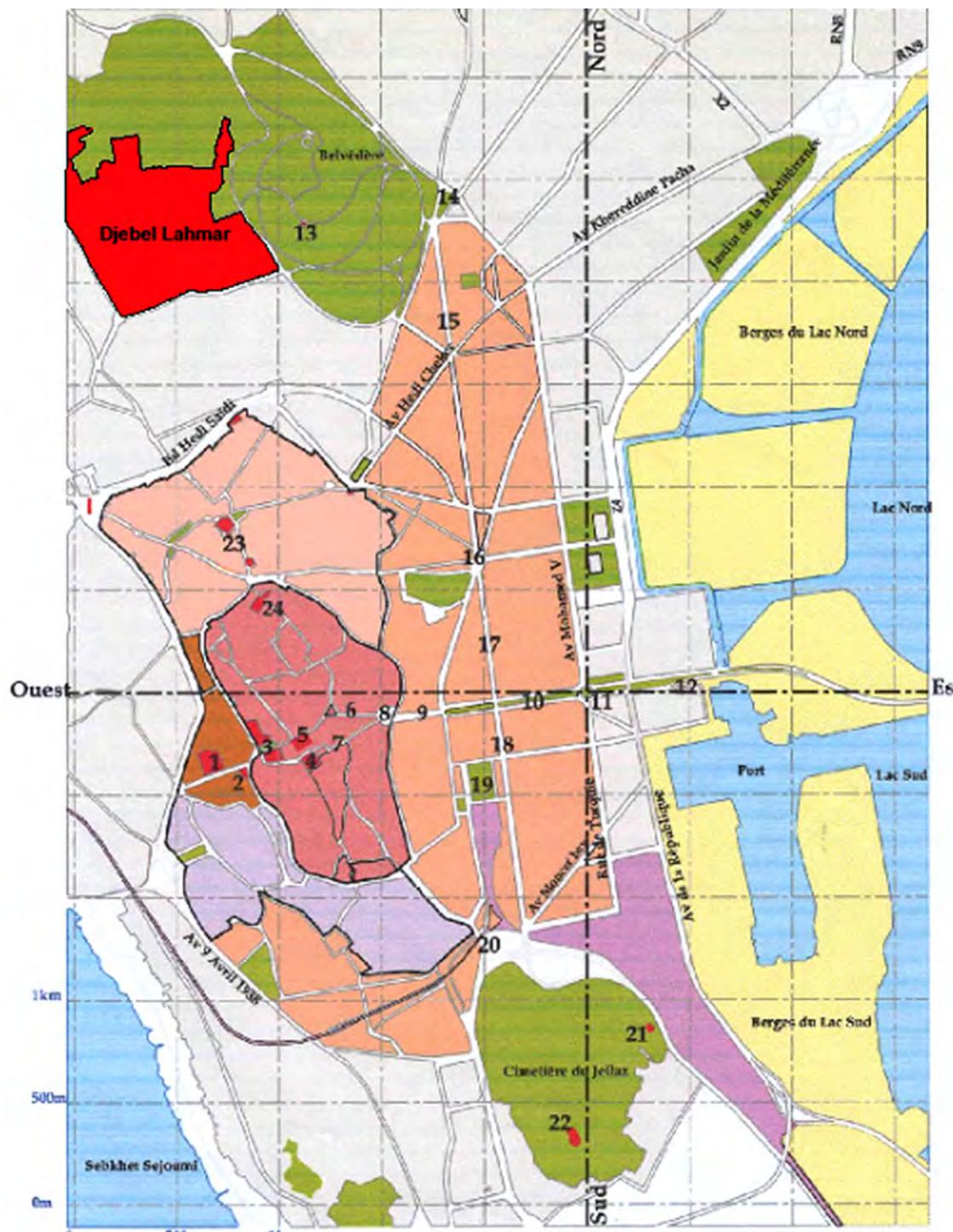
PERCÉE DE LA RUE SIDI EL BECHIR, BAB DZIRA FAUBOURG SUD DE LA MÉDINA DE TUNIS



Création d'une avenue de circulation automobile comprenant deux bretelles séparées par un terre-plein central

Au terme des démolitions, la mosquée Al Jazira patrimoine architectural de l'époque Hafside (XIII^e siècle) se trouve désormais au centre d'un carrefour routier...

LA MÉDINA, VILLE HISTORIQUE, CAPITALE DE LA RÉGENCE DE TUNIS, LA VILLE EUROPÉENNE DU PROTECTORAT, LA VILLE NOUVELLE EN BERGES DU LAC DE TUNIS



- AXE EST-OUEST**
- HOTEL DE VILLE
 - JEMAA DE LA KASBAH
 - PLACE DE LA KASBAH
 - JEMAA ZITOUNA
 - JEMAA HAMOUDA BACHA
 - RUE DE LA KASBAH
 - RUE JEMAA ZITOUNA
 - BAB BEHAR
 - AVENUE DE FRANCE
 - AVENUE BOURGUIBA
 - PLACE DU 14 JANVIER 2011
 - GARE TGM

- AXE NORD - SUD**
- KOUBBA DU BELVÉDÈRE
 - PLACE PASTEUR
 - AVENUE DE LA LIBERTÉ
 - PLACE DE LA RÉPUBLIQUE
 - AVENUE DE PARIS
 - AVENUE DE CARTHAGE
 - PLACE BARCELONE ET GARE SNCF
 - BAB ALIOUA
 - MAUSOLEE DE SIDI BEL HASSEN
 - BORJ ALI RAIES
 - JEMAA SAHAB ETTABAÏA
 - MAUSOLEE ET JEMAA DE SIDI MAHREZ

- MÉDINA VILLE ANCIENNE**
- RBAT BAB SOUIKA
 - RBAT BAB DZIRA
 - ZONE ADMINISTRATIVE
 - CENTRE VILLE
 - ZONES URBAINES
 - ZONE FERROVIAIRE
 - VIA DUC

Tunis-Carthage, capitale métropolitaine, articule la médina ville historique, la ville européenne du protectorat, la ville nouvelle des berges du lac de Tunis.

Pour organiser les moyens et dispositifs du vivre ensemble, elle a assuré son héritage culturel et livré plusieurs batailles patrimoniales conduisant à terme de nombreux projets pilotes de protection, de conservation et de mise en valeur. Toutefois, cette démarche patrimoniale (pour vivre ensemble) n'a pas trouvé sa juste place dans le processus de développement et d'aménagement du territoire, bien que le ministère de l'Intérieur et du développement local ait conduit en 2010 « **une mission d'assistance et de suivi des actions de mise en place du dispositif institutionnel, juridique et financier d'intervention dans les Centres Anciens** »

Trois années de coopération interministérielle conduite à l'échelle des collectivités locales (2010-2012) mobilisant la société civile et les expertises nationales et internationales, ont été évaluées par l'Union Européenne lors de la conférence Euromed Heritage 4 à Bruxelles (*Mediterranean heritage, a driver for development*) le 16 octobre 2012.

C'est au moment où les efforts de réhabilitation des oukalas et de restauration des monuments historiques commencent à porter leurs fruits que, tourisme oblige, les écarts entre riches et pauvres s'élargissant, se produit le spectaculaire retour des notables excentriques, des bourgeois intellectuelles et des figures

internationales de la jet set. L'engouement pour la maison à patio et le désir de s'immerger dans la citadinité historique traduisent un phénomène de mode qui annonce une évolution dans le marché immobilier. Mais cette tendance au réinvestissement de l'habitat traditionnel par les acteurs sociaux à revenus élevés, notamment internationaux, est limitée car elle s'apparente plus à un phénomène de snobisme qu'à une gentrification maîtrisée de l'espace historique.⁶

La question préliminaire soulevée au début de cette communication et qui se rapporte à l'appropriation démocratique dans l'héritage culturel, pourrait trouver une réponse appropriée, sous réserve toutefois, que le dispositif de protection, de conservation, de réhabilitation de sauvegarde et mise en valeur, soit crédité d'une certaine priorité dans le cadre politique national du développement durable et d'aménagement du territoire.

Enfin, force est de constater, qu'aujourd'hui, la relation à l'espace historique de la ville ancienne s'exprime avec un sentiment de nostalgie et une forme d'attachement quasi viscéral des habitants de la capitale, toutes couches et générations confondues ; un véritable « **désir de médina** » qui se manifeste avec une ferveur particulière lors des célébrations civiles et religieuses, sociales et culturelles.

⁶ Marcello Balbo, *Médina 2030, Scenario et stratégies*, l'Harmattan 2010.

LES TUNISIENS APRÈS 2011 : LE VIVRE-ENSEMBLE ENTRE CONFLIT ET NORME



Arbi DRIDI^(*)



L'une des vertus des grandes crises sociopolitiques est qu'elles ramènent à la surface les questions profondes (institutionnelles, mémorielles, culturelles, politiques etc.) qui structurent l'être-ensemble, et interrogent ses limites et ses perspectives. Le mérite du sociologue G.Simmel (1858-1918) est d'avoir démontré¹ que le conflit n'est pas l'expression d'un épisode de violence, ni d'un moment de destruction. Mais, régi par un cadre normatif, il agit comme un révélateur de tensions dangereuses sédimentées ou refoulées, ce qui pousse en permanence à interroger les contours et les horizons d'une vie sociale en mouvement. De même, en poussant les acteurs à s'exprimer, il les amène à se définir, à conjuguer de différentes façons les impératifs de la proximité et de la distance

(*) Sociologue chercheur.

¹ *Le conflit*, Circé, 1992.

qui tissent la trame de leur coexistence sociale, politique etc.

Au cœur de tout conflit se profile la remise en question d'une norme (politique, morale, historique, juridique etc.). Il y a conflit car il y a désaccord sur la norme comme référence qui devrait trancher un différend, gérer la coexistence, l'échange, ou plus radicalement le vivre-ensemble.

L'équivalent arabe du vivre-ensemble, « les principes de la vie commune », semble moins radical. Ayant une charge politique nette, le vivre-ensemble renvoie le plus souvent au dénominateur commun de base qui structure la société, et sert à mettre en exergue les contours identitaires et les cadres normatifs antérieurs aux divergences, aux tensions et aux clivages. Ainsi, la notion ne couvre pas les mêmes tensions et encore moins les mêmes frontières, quand on y fait appel dans une société, assez homogène, comme la Tunisie, ou dans une autre, marquée par les blessures du passé, ou bien dans laquelle cohabitent des minorités religieuses ou linguistiques, telles que la Syrie ou le Maroc.

Vu au prisme du conflit et de la norme, la décennie succédant la révolution de 2011 a constitué un vaste chantier. Même si le vivre-ensemble n'a pas été un slogan politique explicite, tout durant cette période y renvoyait à commencer par l'acte fondateur, le moment instituant, le plus radical : l'appel à la formation

d'une assemblée constituante. Cet appel, comme mise à plat juridique, a pris naissance sur une ligne de fracture entre références normatives concurrentes voire antagonistes, sans qu'aucune n'arrive à s'imposer nettement. .

Les impasses des libertés

Comme après toute révolution, un déluge de discours sature l'espace public. Ces discours réveillent les frustrations, alimentent les ressentiments, ravivent les conflits du passé, rêvent la rupture la plus radicale et se projettent dans un avenir indéfini. Après le départ de Ben Ali, les conflits ont trouvé dans les libertés conquises l'espace symbolique où les revendications redéfinissent les reliefs idéologiques, sociaux-culturels de chaque acteur et le positionnent : le discours victimaire des islamistes, les frustrations des régions, les pannes de la modernisation chez les francophones etc. Il est même possible de dire que l'évolution des conflits durant toute cette période prend relief sur le fond d'un tableau narratif où se juxtaposent, sans converger, des récits, des mémoires et des parcours différents. En effet, Janvier 2011 avait tous les attributs d'une rupture, entraînant une dispersion de normes et d'autorités symboliques appartenant à des cadres référentiels divers : des leaders idéologiques, des hommes d'affaires reconvertis à la politique, des figures religieuses, des ONG, des rappeurs, des

stars des réseaux sociaux et des médias... Prétendant tous s'imposer comme source de légitimation reconnue, aucun n'a résisté à l'éclatement d'un paysage sans repère normatif imposant et stable, à un moment où les pôles classiques de légitimité, tel que l'Etat, vivaient une sérieuse fragilité normative.

Sur le plan politique, la polarisation s'est très tôt imposée entre le projet islamiste et leurs adversaires, modernistes, nationalistes, extrême gauche et partisans de l'ancien régime. L'intervention d'autres acteurs, à des niveaux différents, comme l'UGTT et les organisations terroristes est loin d'être négligeable. Les assassinats politiques, les grèves générales, et les nombreuses mobilisations des organismes de la société civile lors de la rédaction de la constitution ont mis en évidence le blocage du vivre-ensemble politique et les sérieux conflits dont l'objet sont les normes qui devraient régir l'ordre politique et social.

Les conflits politiques n'ont pas suivi une seule trajectoire ; ils ont révélé un champ où les enjeux et l'agir des acteurs évoluent et changent. Prenons comme exemple les islamistes ; après l'euphorie de leur retour sur la scène politique, ils se voient sérieusement fragilisés par la pression de la société civile, les assassinats politiques liés à leur proximité avec des membres de tendances terroristes ; puis, après les élections de 2014, ils ont été contraints de s'engager dans « la politique politique », imposée par le jeu des

alliances et l'équilibre des forces. À son tour le camp des modernistes, souvent assimilé à l'élite francophone et aux forces progressistes de la société civile, se voit traversé par des contradictions internes au gré des affinités, des enjeux politiques et électoraux.

Ces deux exemples montrent que les identités politiques restent perméables aux conflits et à l'absence de cadres normatifs solides qui expliquent et justifient les revendications, les alliances, la radicalité ou la « neutralité ». Ils s'engagent dans les conflits en subissant les aléas des choix et des virages imprévus, leur imposant des alignements normatifs hybrides et tactiques, qui empêchent de donner à ces mêmes conflits un horizon transformateur comme le conçoit Simmel.

Le vivre-ensemble politique n'a pas été perçu dans le cadre d'un dialogue qui structure la cohabitation entre acteurs majeurs, parce qu'ils agissent à partir de cadres référentiels différents : les valeurs de la modernité, la mémoire de répression, l'héritage bourguibien, l'identité nationale « menacée ». Une telle fragmentation a soumis le vivre-ensemble à une tension permanente où les normes prônées justifient l'entre-soi et fige le politique dans une cohabitation sans issue.

La société : le temps des impatiences

L'échec des acteurs politiques dans la gestion des conflits à définir des contours

normatifs clairs et un horizon rassurant pour le vivre-ensemble a ouvert les autres champs aux débordements de toutes les impatiences : économie informelle croissante, corruption, cacophonie médiatique, départ massif à l'étranger, l'irruption des passions frustrées des régions longtemps réprimées etc.

La toile a été l'espace de la mise en scène d'un vivre-ensemble bigarré. Sur les réseaux sociaux, les conflits ont pris une forme virale reproduisant à l'infini les tensions de la polarisation idéologique à l'œuvre dans la rue, au parlement et dans les médias. Mais elle a été aussi le laboratoire où de nouvelles normes culturelles et politiques (d'organisation, de protestation..) ont connu leurs premiers balbutiements, en rupture avec les pratiques classiques des partis et des leaders politiques en vigueur chez la majorité des acteurs formés aux références idéologiques du XX^e siècle.

Le vivre-ensemble n'exclut pas le conflit, mais pour que celui-ci soit structurant et transformateur il exige une médiation et une mise en forme. L'épisode de la Justice transitionnelle fut un essai manqué de médiation et une mise en forme. L'instance Vérité et Dignité a été une forme hâtive pour réconcilier les mémoires et offrir aux conflits du passé un horizon de justice réparatrice. Cette ambition d'embrasser le passé et le présent pour réconcilier les récits s'est prise dans le piège des enjeux

politiques, ne suscitant aucun intérêt chez les jeunes. La désaffection de ces derniers à l'égard des conflits des ainés et des cadres normatifs qu'ils cherchent à imposer a mis au jour le fossé voire le conflit entre générations depuis 2011.

L'année 2011 a mis au jour des conflits très profonds qui ont secoué le pays : conflits de mémoires, de générations et d'élites, sur fond de choix culturels et linguistiques (arabophones et francophones) dont la généalogie remonte très loin, conflits de régions, alimentant frustrations et ressentiment, et enfin conflit politique ramenant à la surface deux cultures politiques se référant à des cadres normatifs et des valeurs, en rapport avec le vivre-ensemble, opposés. Le tour de force autoritaire de juillet 2021 a mis sous cloche institutions et élites, masquant sous les apparences d'un discours populiste l'illusion d'une *tabula rasa*, qui croit dissiper les conflits et refonder les normes par les vertus—notamment « morales »- d'un geste inaugural individuel.

De nouvelles marges du vivre-ensemble

En dépit de l'apathie et le l'épuisement démocratique des dernières années, il nous semble que le sentiment de désenchantement diffus n'a pas empêché une énergie jeune de s'exprimer, loin du centre et des sentiers battus. Le marasme économique et les mutations de la société déplacent les conflits notamment autour des normes

(touchant les libertés, les mœurs, les relations entre individus et catégories de population...) vers les marges géographiques, culturelles et sociales. Des marges qui ne s'inscrivent pas nécessairement dans l'opposition institutionnalisée, comme nous l'avons vu durant les années 2017-2018 avec les campagnes telles que *Manichm-samih* (je ne vais pas pardonner) *Falgatna* (on en a ras le bol). En effet, les enquêtes sociologiques de ces dernières années² ont révélé l'énergie souterraine esquisant le vivre-ensemble dans des pratiques qui cherchent moins la mainmise sur des lieux de pouvoir, que la conquête d'autres publics, d'autres espaces, d'autres codes de légitimation. Les jeunes diplômés et les moins instruits qui choisissent l'immigration légale ou illégale tracent en filigrane, par les frustrations et les espoirs qu'ils portent les contours d'un vivre-ensemble diasporique ; les nouvelles vagues de cinéastes, (Abedelhamid Bouchnak, Khaouter Ben Hnia, Erige Sehiri...) de vidéastes, de réalisateurs de séries de télévision (Kaïs Chkir, Sawsen Jemmi, Hamdi Jouini...) de metteurs en scène, de dramaturges (Sadok Trabelsi, Mohamed Ali Said, Marwa Manaï...) cherchent leur voie à dire le social, le mémoriel, l'imagination... à travers des thèmes et schémas narratifs du moins en écart, sinon en rup-

² Nous citons à titre d'exemple le programme TACIR (Talents-Arts-Créativité-Inclusion-Recherche)

<https://www.tacir.tn>, porté par l'association AMAVI (Association du multimédia et de l'audiovisuel) sur les jeunes artistes en herbes dans les régions défavorisées du nord-ouest et du centre.

ture avec le récit officiel et celui de la génération des ainés. Dans les quartiers populaires, les villages et les villes de l'intérieur, sur des supports matériels et immatériels, graffeurs, rappeurs (Samara, Balti, A.L. A, Psyco-N...) et youtubeurs, à contre-courant des schèmes officiels, des pratiques et du savoir-faire hérités des générations passées formées aux idéologies et esthétiques des années 1960-1990, qui concevaient la culture comme œuvres et patrimoine à transmettre et à vénérer, on les voit produire une culture de l'immédiateté, du sensible et de l'expérientiel. Une culture diluée dans l'expression qui s'efface sur la ligne de crête des émotions jeunes, où le nouveau visage du vivre-ensemble ne cesse de s'ébaucher à partir du lien fluide, du son éphémère, des lignes sur les murs anonymes des villes et des images sur les écrans.

La vibration de la marge et la pulsation qui arrivent de ces archipels d'expression nous incitent à étendre le champ de notre écoute jusque dans les interstices où s'agitent, se font et se défont les pratiques émergentes des jeunes, et les formes en quête de sens. Là les conflits hérités et nouveaux, les normes modernes ou traditionnelles semblent s'énoncer différemment et ébaucher les grandes lignes d'un vivre-ensemble peut-être plus riche mais sûrement plus complexe.

LE VIVRE-ENSEMBLE À L'ÈRE NUMÉRIQUE : LES RÉSEAUX SOCIAUX ENTRE ÉCHANGES ET POLARISATION



Sihem NAJAR^(*)



Les réseaux socionumériques offrent un terrain d'observation inouï pour repenser le vivre-ensemble en Tunisie dans un contexte postrévolutionnaire. Comme ailleurs, ils incarnent à la fois des dynamiques de mobilisation, de cohésion, d'émancipation et d'imagination, et des logiques révélant tensions, inégalités, ressentiment et polarisation. Une ambivalence profonde qui, paradoxalement, permet de maintenir le corps social. Cette tension entre cohésion et division constitue le fil conducteur de notre analyse, que nous développerons à travers l'étude des différents usages et impacts des réseaux socionumériques en Tunisie postrévolutionnaire.

(*) Professeure de l'Enseignement Supérieur en Sociologie à l'Institut de Presse et des Sciences de l'Information (IPSI) - Université de la Manouba.

Les paradoxes du vivre-ensemble à l'ère numérique

La démocratisation des réseaux socio-numériques a donné lieu à un nouvel espace d'échange, de discussion et de débat, que nous proposons de nommer « espace public extensif »¹ (Najar S., 2025). Cet espace contribue à reconfigurer l'« agir communicationnel » (Habermas, 1981), en introduisant de nouveaux modes de communication, des visions du monde renouvelées, ainsi que des représentations de soi et des autres en constante redéfinition, bref, de nouvelles façons d'« être » et de « vivre » ensemble.

Longtemps présentés comme un espace pluriel de libération de la parole et de la pensée, renforçant les dynamiques d'échanges et les liens communautaires, les réseaux socionumériques restent néanmoins des lieux où se manifestent toutes les formes de conflits qui constituent, bon gré mal gré, le ciment de la vie en société (Freund J., 1983). Ils favorisent en ce sens l'émergence de tensions dues à la désinformation, à la disruption (Hammami S., 2025), au « réchauffement médiatique » (Boullier, 2023) et à la fragmentation sociale. Nous assistons ainsi aux paradoxes de ces rapports sociaux protéiformes qui se tissent sur les plateformes numériques lors des échanges en ligne : solidarités ver-

¹ Nous désignons par « espace public extensif », les diverses formes d'expression en ligne qui, loin d'être une simple duplication virtuelle, s'inscrivent dans des dynamiques sociales interconnectées et prolongent, transforment voire reconfigurent le tissu social au-delà des plateformes numériques.

sus conflits. Ces logiques multiples voire antagoniques reconfigurent aujourd'hui les contours du contrat social.

Envisagée dans le contexte tunisien, cette dynamique paradoxale revêt une dimension importante pour comprendre les soubassements d'une société en pleine turbulence. Depuis la « Révolution », les réseaux socionumériques n'ont cessé de gagner en popularité, en usage et en diffusion. Devenus progressivement partie intégrante du quotidien, les échanges à l'œuvre sur cet espace public extensif portent en eux les tensions profondes propres à une phase postrévolutionnaire encore inachevée. Cette période se caractérise d'abord par un affrontement entre des aspirations démocratiques fortes et des forces de résistance conservatrices, puis par une quête persistante de reconnaissance et de justice sociale. Entre incertitudes, mobilisations citoyennes et nouvelles formes de solidarité, cette période engage une redéfinition du vivre-ensemble en Tunisie.

De l'engagement et de l'échange à la polarisation

Avant d'être des arènes de polarisation, les plateformes numériques ont, à leurs débuts, offert aux Tunisiens un espace d'engagement et de résistance sociale. En se présentant comme un espace public alternatif, elles ont été le théâtre d'engagement et de résistance sociales pour des acteurs et groupes exclus de

la scène sociopolitique traditionnelle. Des groupes comme Takriz, Tunezine ou Nawaat, et des cyberactivistes et cyberdissidents (des bloggeurs, puis des facebookers) dont certains sont dissimulés derrière des pseudonymes et actifs depuis l'étranger, ont montré comment la toile numérique pouvait appuyer des mobilisations collectives et créer des formes inédites de solidarité, parfois transnationales.

Si ces usages militants ont marqué les débuts du numérique en Tunisie, les réseaux sociaux se sont également banalisés au fil du temps. Au gré des interactions quotidiennes, le processus de routinisation des usages des réseaux sionumériques par les différentes catégories sociales a permis – en dépit de la persistance de la fracture numérique – de maintenir le lien social par des échanges à distance, de créer et de reconstituer (raviver) des communautés sociales (ethniques, locales, maraboutiques, etc.), mais aussi de développer des réseaux d'échanges professionnels, scientifiques, amicaux ou ludiques. Ces formes de liens sociaux médiatisés par l'outil numérique sont loin d'être dépourvues de sens. Bien au contraire, elles viennent prolonger, voire renforcer le vivre-ensemble.

Cependant, loin de vouloir soutenir une vision « idéaliste » du vivre-ensemble au sein de l'espace extensif, « virtuel » (Casalegno F. et Kavanaugh A., 1998), il importe de rendre compte des logiques

algorithmiques et économiques ou encore idéologiques, qui structurent le cyberspace. En effet, les réseaux sionumériques enferment les usagers dans des cercles d'opinions homogènes, qualifiés par Eli Pariser (2011) de bulles informationnelles, confinant ainsi les utilisateurs dans des niches regroupant des personnes semblables, limitant l'exposition à des points de vue divergents.

En Tunisie, les logiques antagoniques ont émergé au sein du cyberspace depuis le tournant « révolutionnaire » de 2011 jusqu'à nos jours, suite aux mobilisations politiques et citoyennes, à l'amplification des débats publics et à la libéralisation de la parole, aboutissant à des tensions accrues, transformant les réseaux socio-numériques en arènes conflictuelles. Des sujets sensibles, aussi divers que la justice sociale, les inégalités régionales, les rapports intergénérationnels, les droits des femmes, les appartenances idéologiques, le rapport au corps, les droits des minorités, etc., y sont débattus dans un climat où l'hostilité, la stigmatisation, le discours de haine et l'invective sont plus que jamais de mise. Des études comme celles menées par Sadok Hammami (2025), pour ne citer qu'un exemple, ont révélé que la Toile numérique peut se transformer en un lieu de polarisation extrême, où les bases normatives du débat s'avèrent incompatibles, la conflictualité s'intensifie et rend difficile toute reconnaissance mutuelle.

Aussi, est-il important de souligner que cette polarisation s'étend au-delà des débats politiques. Elle infiltre les dimensions sociales, culturelles et économiques, altérant en profondeur les représentations de l'Autre et les dynamiques du vivre-ensemble. Elle nourrit des logiques de cloisonnement, d'exclusion, ainsi qu'une opposition binaire parfois chargée de haine. Plus encore, les « fake news », l'amplification des contenus polarisants et le phénomène des « clashes » affectent considérablement la qualité des échanges et l'éthique de la communication.

Sujets sensibles et dynamiques émotionnelles

Cette situation nous invite à interroger le rôle des espaces numériques : renforcent-ils le vivre-ensemble, en fragilisent-ils les bases, ou instaurent-ils un désordre marqué par l'incertitude quant à l'avenir ? Par-delà cette dualité manifeste, le prisme émotionnel permet, nous semble-t-il, de mieux saisir les dynamiques sous-jacentes qui influencent ces espaces. En effet, les flux émotionnels numériques traversent les interactions en ligne, renouvelant ainsi les processus de transformation de la vie en société. Cette perspective, orientée vers les « publics affectifs » (Papacharissi Z., 2015), met en valeur le caractère éphémère et fluctuant des communautés numériques, animées par des émotions intenses qui favorisent tant la cohésion que les divisions.

En ce sens, il est pertinent d'appréhender ces interactions comme un univers fractal, pour ainsi dire, où chaque élément reflète, à différentes échelles, la complexité du tout. Les réseaux socionumériques forment un tissu imbriqué, en expansion et recomposition constantes, où les échanges individuels influencent des dynamiques collectives plus larges, tandis que certains espaces agissent comme des trous noirs, exerçant une forte attraction pouvant absorber les individus dans des dynamiques fermées, parfois difficiles à dépasser. Cette métaphore cosmologique illustre la complexité des rapports sociaux en ligne ainsi que les défis liés au maintien d'un vivre-ensemble multiforme dans ces espaces en perpétuelle évolution.

Plusieurs exemples viennent illustrer cette situation postrévolutionnaire en Tunisie : les attaques entre laïcs et islamistes ont pris beaucoup d'ampleur sur la Toile numérique, où chaque clan tend à stigmatiser et à caricaturer son adversaire, menant à une suspicion généralisée. De même, les débats — et parfois même les controverses — autour de sujets sensibles, tels que la formulation équivoque de l'article 28 présenté dans le projet de la Constitution, faisant référence à une « complémentarité » entre les femmes et les hommes, et qui a opposé (en août 2012) les islamistes à des représentants de la société civile considérant cette formulation comme une régression par rapport aux attentes des femmes tunisiennes et

revendiquant une égalité totale entre les sexes² ; le phénomène Femen ; les débats sur la révision de la loi sur l'héritage en 2018 ; et bien d'autres — ont transformé la plateforme numérique en un espace d'exclusion et de rejet.

Actuellement, des débats virulents se sont déclenchés à la suite de la montée des discours xénophobes envers les migrants subsahariens en 2023, ainsi qu'autour des questions environnementales, avec des mouvements sociaux en ligne à Gabès³ et à Agareb⁴, par exemple. Le mouvement #EnaZeda⁵, qui constitue un espace de lutte contre les violences faites aux femmes, montre également que l'espace numérique devient un terreau propice au discours de haine et de stigmatisation, exposant les victimes à des campagnes de harcèlement et d'intimidation. A cela s'ajoute la polémique entourant certaines affaires judiciaires ayant abouti à la transformation de l'espace public extensif en un « tribunal populaire », où l'émotionnel l'emporte sur les principes juridiques. De même, durant la crise sanitaire liée à la COVID-19 en Tunisie, des femmes médecins, naguère peu médiatisées, sont devenues des figures publiques en raison de leurs interventions régulières dans les médias. Cette visibilité

² http://www.businessnews.com.tn/Tunisie---Le-statut-de-la-femme-br%BBle-t-il,-519,32812,1;https://www.facebook.com/pg/manichmsame7/about/?ref=page_internal.

³ <https://www.facebook.com/StopPollution2>.

⁴ <https://www.facebook.com/groups/688457011533365>.

⁵ <https://www.facebook.com/EnaZedaTN>.

nouvelle les a toutefois exposées à diverses formes de cyber violence, révélant le maintien d'une hiérarchie de genre dans l'espace numérique. La gestion de cette crise a par ailleurs contribué à accentuer ces tendances, dans un contexte marqué par la diffusion massive de discours complotistes et par une méfiance croissante envers l'expertise scientifique.

Autant d'exemples qui révèlent que les réseaux socionumériques représentent certes un espace d'expression et de discussion, mais il n'en reste pas moins vrai qu'ils sont loin d'être un lieu de débat démocratique apaisé, devenant des terrains propices à la fragmentation sociale et affaiblissant le lien social et les possibilités de débat commun. Marqués par des logiques d'entre-soi, voire d'homophilie (Cardon D., 2019), d'exclusion et parfois de ressentiment (Scheler M., 1933), ils risquent de menacer les valeurs partagées qui façonnent le vivre-ensemble.

En guise de conclusion : vers une éthique du vivre-ensemble

Les réseaux socionumériques se présentent à la fois comme des catalyseurs de lien social et des vecteurs de polarisation. Cette dérive vers la fragmentation nécessite une réflexion profonde sur le statut des pratiques discursives numériques, vidées de leur fonction délibérative. Chargés d'émotions et de méfiance, ces espaces tendent parfois à faire figure de Souk

*‘Ukadh*⁶ contemporain, mêlant débats enflammés, discours de dénigrement et besoin de reconnaissance.

Dès lors, se pose la question des conditions d'un « être » et d'un « vivre » ensemble sur le cyberespace, apaisés et respectueux. Au-delà de la régulation des contenus, il devient impératif de réfléchir aux finalités des interactions en ligne. À ce titre, les travaux de Pierre Rosanvallon (2011) offrent des repères, en identifiant trois fondements d'une éthique du lien - la singularité, la réciprocité et la communalité - que l'on peut transposer au contexte numérique . Ces principes peuvent nourrir des formes de reconnaissance mutuelle et de co-construction d'un espace commun et partagé.

Dans cette perspective, (re)penser le vivre-ensemble à l'ère numérique, c'est reconnaître la complexité d'un entre-deux : celui d'un monde matériel et d'un univers numérique qui le prolonge, tantôt en complémentarité, tantôt en tension. Mais au-delà de cette complexité, il convient d'interroger la possibilité d'un contrat social capable de prendre en compte le caractère extensif de l'espace public, d'en assumer l'ambivalence tout en favorisant des formes de régulation adaptées à cet espace.

Références bibliographiques :

- Boullier D. (2023), *Propagations. Un nouveau paradigme pour les sciences sociales*, Paris, Armand Colin.
- Cardon D. (2019), *Culture numérique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Casalegno F. et Kavanaugh A., (1998), « Autour des communautés et des réseaux de télécommunications », *Sociétés*, n° 59, p. 63-77.
- Freund J. (1983), *Sociologie du conflit*, Paris, PUF.
- Habermas J. (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- Hammami S. (2025), *De la transition à la disruption. Techno-médias, opinion et politique en Tunisie*, Tunis, Nirvana Editions.
- Najar S. (2025), « Les nouveaux enjeux du vivre-ensemble à l'ère du « réchauffement médiatique » en Tunisie », in H. Abderrahim et Y. Ben Othman (dir.), *Humanités plurielles à l'ère du numérique: Défis, Rôles et Enjeux*, Tunis, Université de Gabès - CERES, pp. 36-60.
- Papacharissi Z. (2015), *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, New York, NY: Oxford University Press.
- Pariser E. (2011), *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press.
- Rosanvallon P. (2011), *La société des égaux*, Paris, Seuil.
- Scheler M. (1933), *L'homme du ressentiment*, Paris, Librairie Gallimard.

⁶ *Souk ‘Ukadh* était non seulement le principal marché saisonnier de l'Arabie préislamique, mais aussi un lieu majeur de concours d'éloquence, de débats tribaux et de concours poétiques.

FRATERNITÉ ET MÉDITERRANÉITÉ DANS LE CINÉMA TUNISIEN



Hédi KHÉLIL^(*)



La tolérance est un idéal humain et une pratique de tous les jours que la Tunisie a toujours cherché à concrétiser et à préserver jusqu'à en faire un ferment de fraternité et de solidarité, au-delà des clivages ethniques, religieux et sociaux. Cette clairvoyance typiquement tunisienne dans l'art d'aménager une aire de concorde, d'échange et de bon voisinage entre les citoyens tunisiens et les membres des communautés qui vivent en Tunisie (des Français, des Juifs, des Maltais, des Italiens), est sous-tendue par un discours politique au plus haut sommet de l'Etat, en l'occurrence celui de Habib Bourguiba, leader éclairé et ouvert. Comment se manifeste cette fraternité intra-communautaire dans

(*) Professeur de l'enseignement supérieur.

quelques films tunisiens ? Ce « *vivre ensemble* » est-il exclusivement tunisien ou est-il plutôt, par vocation, une manière d'être et de coexister profondément méditerranéenne ? Des films tunisiens de fiction et documentaires, nous serviront d'exemples.

1- Le « vivre ensemble »

La Goulette, Bizerte et Naples

La Goulette, la fameuse banlieue-côtière du nord-est de Tunis, a incarné pendant de longues années la cité de la félicité, de la « *Dolce Vita* » où coexistent Tunisiens, Italiens et Juifs de Tunisie, dans la concorde et la sérénité. Mahmoud ben Mahmoud, auteur des films *Traversées* (1982), *Chich Khan* (1992), co-réalisé avec Fadhel Jaïbi, et *Sieste Grenadines* (1997), a su parfaitement exprimer, dans deux documentaires, intenses et passionnants, *Italiens de l'autre rive* (1992) et *Antasia de Bizerte* (1996), son attachement aux vertus du pluralisme ethnique et confessionnel et de la diversité culturelle et civilisationnelle dont s'enorgueillissent les riverains méditerranéens. Dans le premier film, il revient sur les traces à Tunis, à la Goulette et à Naples, de ces tunisiens d'origine italienne qui ont tant aimé cette Tunisie à laquelle les unissent des liens affectifs indéflectibles. Dans le deuxième film, il recueille le témoignage d'une figure illustre des exilés de l'intérieur, la Russe

Anastasia Chirinsky qui, fuyant avec 6000 de ses compatriotes la révolution bolchévique, débarque en 1920 à Bizerte sur l'escadre de la flotte impériale russe. C'est elle, grâce à sa personnalité forte, à son étonnante vigueur, à son inextinguible flamme intérieure, qui incarne le bonheur du « *vivre ensemble* » avec ses « amis et frères » tunisiens.

Ce qui est extrêmement émouvant dans les témoignages que font quelques italiens, tant connus qu'ordinaires, dans *Italiens de l'autre rive*, c'est que dans l'ordre de la filiation patriotique, il n'y a pas, à leurs yeux, de « *première* » ou de « *deuxième* » patrie, un « *pays d'origine* » et un « *pays d'adoption* ». Pour eux, cette double appartenance est une bénédiction de la vie et tous estiment que l'Italie et la Tunisie sont une seule et même entité indivisible. Quant à Anastasia Chirinsky, elle a préféré s'installer à Bizerte pour toujours, y vivre et y mourir.

2- La médiation culinaire

Les échanges culinaires entre voisins où membres intercommunautaires jouent un rôle vital dans le raffermissement des liens d'amitié et de convivialité. Un film tunisien de fiction l'illustre parfaitement : *Un été à la Goulette* de Férid Boughedir, tourné en 1995-1996. C'est l'histoire de trois familles, musulmane, chrétienne

et juive, qui coexistent ensemble. Dans la demeure où elles habitent, on ne sort d'une famille que pour entrer dans une autre. La mise en circulation des biens, de la nourriture, des spécialités culinaires de chaque collectivité ethnique, est une logique de minorités solidaires les unes des autres. Dans une brillante étude, Rosalia Bivona, critique de cinéma, met l'accent sur l'importance de ces échanges gastronomiques intercommunautaires dans le film de Boughebir :

Ingrédients : la Tunisie, les communautés sicilienne, musulmane et juive, une bonne dose d'humour, le tout assaisonné d'un filet d'huile d'olive, emblème de la Méditerranée, à travers lequel, dans leur ruissellement lent, dense et ambré, on voit défiler des coutumes, des habitudes, des symboles et des mythes liés à la nourriture, avec des références qui s'étalent sur des siècles et des espaces. Parcourir **un été à la Goulette** en filant la métaphore gastronomique, permet d'enfoncer la fourchette dans des mets qui sollicitent notre palais, de goûter les continuités et les fractures dans la semoule patiemment travaillée du couscous ou dans la pâte croustillante du brik. La cuisine est déjà en soi un système de sémantique évidente qui produit, par conséquent, un enrichissement du sens¹.

3- L'idéal méditerranéen

Le « *vivre ensemble* » exige équilibre, sérénité et clairvoyance. Il n'est pas possible de coexister ou de cohabiter avec les autres en restant enfermé, sujet à une polarisation narcissique et hostile aux vertus du don et du partage. Cette disposition d'esprit et cette manière de vivre sont un processus syncrétique de tous les instants, une aspiration à devenir Citoyen du monde au-delà des cloisonnements de toutes sortes institués et de toute fixation identitaire endémique. Les spécialistes de cette question donnent à ce projet, à la fois de vie et d'intellect, le nom de « *Méditerranéité* ». Qu'entend-on par ce concept ? « *Il est possible, indépendamment du lieu où l'ont est né et où l'on vit, de devenir Méditerranéen. La Méditerranéité, ne s'hérite pas, elle s'acquiert. C'est une distinction, non un avantage. La Méditerranéité est aussi un destin*² » écrit Predrag Matvejevitch, auteur du *Bréviaire méditerranéen*.

Férid Boughebir abonde dans ce sens :

Au moment où les clichés sur la civilisation et l'homme arabes me semblent devenir plus arbitraires que jamais... Je suis tenté de parler, au-delà de toute idée reçue, d'une société méditerranéenne, exubérante et tendre, où l'humour et l'érotisme ont toujours

¹ Rosalia Bivona. «La cuisine joyeuse : identité et altérité dans Un Été à la Goulette de Férid Boughebir», in *CinémaAction, Cinémas du Maghreb*, pp. 98-99.

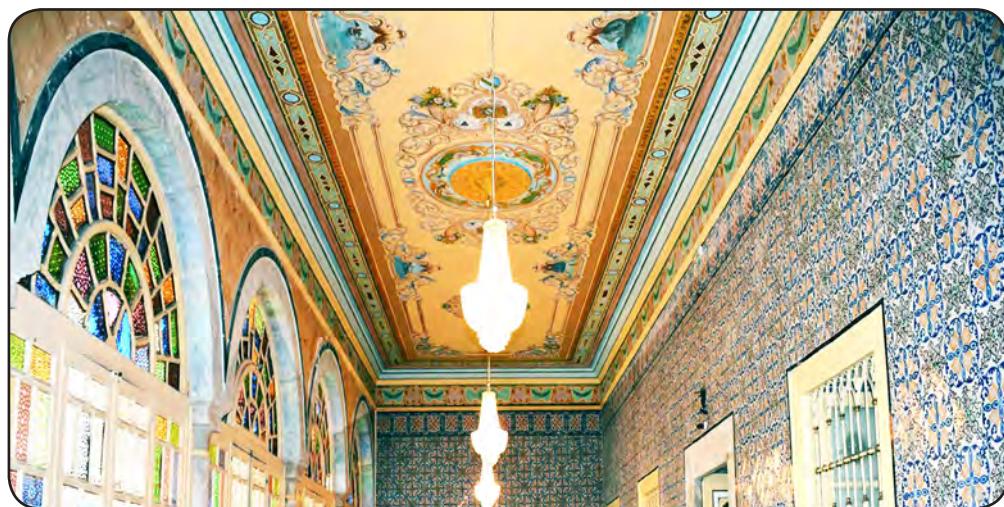
² Predrag Matvejevitch. *Bréviaire méditerranéen*. Traduit du croate par Mireille Rolin et l'auteur. Éd. Fayard, Paris 2003, p. 6.

leur place, de même que la tolérance, un mot bien souvent difficile à brandir aujourd’hui ! Certains voudraient le sécuriser en lui proposant un retour au Moyen Âge, en le bardant d’interdits allant jusqu’au fanatisme. Un fanatisme qui offre, hélas, une forme rassurante d’« identité » pour ceux qui souffrent de ne plus savoir quelle est leur appartenance. D’autres, dont je crois faire partie, voudraient au contraire contribuer à le libérer, en l’aidant à se pencher sur les rites, les tabous et les interdits de la société dont il est le fruit. Des tabous et des interdits qui étaient et sont toujours incontournables, notamment par les

femmes que les clichés d’hier et les fanatiques d’aujourd’hui condamnent toujours à l’enfermement !

Les signes lisibles ou mystérieux de ma société, de cette civilisation où a baigné mon enfance, et où la sensualité quotidienne dément à chaque instant la rigidité des dogmes, me questionnent depuis toujours.³

³ Propos cités dans *L'Avant-scène*, n°483, 1999, p. 53.



...LES DROITS PALESTINIENS SONT INALIÉNABLES ET IMPRESCRIPTIBLES...



Par FEU GEORGES ADDA

Palestine

Ce texte a été rédigé par Georges Adda en avril 2006 (deux ans avant sa mort).

L'auteur est un ancien dirigeant du Parti Communiste Tunisien très respecté de tout l'éventail politique de son pays et notamment du mouvement syndical.

Il eut pendant les dures luttes antifascistes des années quarante du siècle dernier de nombreux contacts avec les communistes algériens qu'il évoquait toujours avec émotion.

Le texte ici publié était destiné à la «Conférence arabo-internationale de solidarité avec la Palestine» (Beyrouth 15 et 16 mai 2006) qui fut reportée à une date ultérieure. Puis ce fut la criminelle et barbare agression sioniste contre les peuples libanais et palestinien. En aout, il diffusa ce texte, ayant gardé toute son actualité, estimant que le Moyen Orient spolié, dominé et agressé ne connaîtra la paix, la sécurité, la liberté et la justice que lorsque toute la Palestine aura été libérée.

«Je ne peux m'empêcher, disait-il, d'exprimer une fois de plus ma profonde conviction que cela se réalisera dans un, ou dix, ou cinquante ans... Et si cette conviction s'avérait être une utopie, je préfère mourir avec tout en rêvant.»

Georges Adda / Tunis - août 2006

Comme vous le savez, je viens de loin, d'un petit pays qui a connu tour à tour les occupations, les destructions, les brassages de civilisations, les conversions volontaires ou imposées et les résurrections.

Les Berbères, mes ancêtres, ont connu les Phéniciens, les Romains, les Vandales, les Arabes, les Normands, les Turcs et les Français qui ont successivement occupé mon pays et dominé mon peuple, devenus réellement indépendants et souverains il y a seulement un demi-siècle, il y a cinquante ans.

Certains de ces Berbères, mes ancêtres, ont quitté le paganisme pour se convertir à la religion de Moïse et leurs enfants ont su résister aux harcèlements des nouveaux chrétiens puis à ceux des soldats d'Okba Ibn Nafaa. En gardant leurs traditions, coutumes, cuisine, musique, ils ont adopté la langue arabe qui est devenue la langue de tous.

Ainsi, la Tunisie est mon pays et le peuple tunisien est mon peuple, mais mes convictions philosophiques ne sont pas celles de ma mère et de mon père. Toutes les femmes et tous les hommes de tous les pays qui sont écrasés par les injustices politiques et sociales développées par leurs gouvernants ou par les occupants étrangers sont mes sœurs et frères et sont assurés de mon entière solidarité.

Pour la libération de mon pays j'ai connu à plusieurs reprises les prisons, les camps de concentration et la déportation des colonialistes français. Et aujourd'hui je viens ici apporter, sans aucune condition préalable, mon complet soutien à l'héroïque, vaillant et martyr peuple palestinien.

C'est avec un tel état d'esprit que je participe à cette manifestation et que je soumets à votre attention quelques modestes réflexions et suggestions que je vous fais parvenir par cet écrit, mes amis médecins s'étant opposés, vu mon âge et mon état de santé, à un voyage Tunis-Beyrouth.

Je vous salue et souhaite plein succès à votre rencontre.

Je crois qu'il faut d'abord nous entendre sur la signification de certains mots et de certaines formules qui reviennent souvent et auxquels chaque utilisateur donne une ou des définitions à sa convenance. Il s'agit de «communauté internationale», de «légalité internationale», de «droit international», etc.

Ainsi en novembre 1947, la résolution onusienne par laquelle les Palestiniens ont été spoliés et dépouillés, au sens littéral des mots, de leur pays devient entre les mains des deux superpuissances et des sionistes «légalité internationale» et «droit international». Alors qu'en réalité la Palestine et l'ensemble des Palestiniens ont été victimes, je dis bien victimes, de la «communauté internationale».

Pour les Etrangers, venus de multiples pays, du Nord, de l'Ouest et de l'Est lointains, cette résolution serait la réparation de la destruction du Temple, de la prétendue diaspora des enfants de Canaan, des pogromes quotidiens de Russie et de Pologne, de l'effrayant et indiscutable génocide de XX^e siècle dont les victimes et les bourreaux étaient et resteront exclusivement des Européens.

Mais pour les Palestiniens cette résolution a été l'acte infâme d'une soi-disant «communauté internationale» dominée par les Etats-Unis d'Amérique qui ont été édifiés, après l'extermination des multiples peuplades qui vivaient paisiblement sur cet immense continent de l'Ouest par des Etrangers venus de l'Est très lointain.

Ne croyez surtout pas que je suis pour la destruction de l'ONU. Non, l'ONU doit continuer d'exister, de se développer et de changer en mieux.

Elle ne doit pas laisser libres de leurs mouvements ceux qui agressent des pays comme le Chili d'Allende, qui déclarent des guerres comme celle d'Irak sans être approuvés ni suivis par la grande

majorité des Etats qui constituent l'ONU, qui asphyxient des peuples comme le peuple cubain victime d'un blocus, qui bombardent et tuent au napalm comme au Vietnam et qui en 1947 spolient le peuple palestinien.

Certains proposent d'amender la charte de l'ONU. Opérer ainsi ne réduit en rien l'hégémonie et la détermination des gouvernants de Washington. La charte de l'ONU est comme toutes les constitutions d'Etat. On peut avec une même constitution faire le meilleur et le pire.

Car l'application de toute constitution est œuvre politico-humaine. Si on veut, dans le domaine des relations internationales, diminuer et empêcher les actions négatives et nocives il faut que les peuples aient à l'ONU des représentants imbus des valeurs de justice, d'équité, de démocratie et de respect réciproque. Pour cela il faut que les pays, petits et moyens, ne soient plus écrasés par des autocrates et des dictateurs qui doivent leur existence à la protection américaine.

A la «légalité internationale» et au «droit international» des impérialistes, il faut opposer les valeurs universelles si bien définies par l'ONU elle-même dans sa charte et ses déclarations, valeurs qui doivent bénéficier à tous les peuples et à tous les pays, sans aucune distinction ni discrimination.

Il nous appartient d'expliquer ce qui s'est passé en 1947, les réelles motivations des gouvernants occidentaux et leurs objectifs inavouables, ainsi que de dénoncer la

violation et la non-application des dizaines de résolutions du Conseil de Sécurité par l'Etat sioniste.

Motivations et objectifs inavoués qu'a dénoncés avec force, en connaisseur averti, le chef de l'insurrection du ghetto de Varsovie (1943), Arek Edelman, en déclarant solennellement : «Si Israël a été créé, c'est grâce à un accord entre la Grande Bretagne, les Etats-Unis et l'URSS. Pas pour expier les six millions de Juifs assassinés en Europe, mais pour se partager des comptoirs au Moyen-Orient».

Les politologues, et des plus renommés, soutiennent au début de ce troisième millénaire que l'une des armes les plus efficaces et les plus décisives est la propagande ou comme on dit maintenant la communication, c'est-à-dire le travail de convaincre, l'utilisation d'une langue nouvelle avec des démonstrations et des slogans originaux, irréfutables et porteurs.

Or dans ce domaine je pense que les responsables palestiniens et arabes semblent avoir un déficit de parole appropriée et productive, capable de convaincre et de conquérir les opinions publiques européenne et américaine si déterminantes dans la situation présente.

Les peuples d'Asie, d'Afrique subsaharienne et d'Amérique Latine ne sont pas contre nous, ils nous sont plutôt favorables.

Il nous faut donc déterminer quelques points forts de notre propagande, de notre communication qu'il faudra développer avec clarté, savoir-faire et calme, sans

outrance ou verbiage inutile. Permettez-moi de soumettre à votre attention quelques exemples qui me semblent fondamentaux.

Les sionistes sont venus en Palestine en prétendant être les descendants, en ligne directe, du peuple de Canaan. Or ceux qui se réclament de Moïse sont en réalité issus d'anciens peuples et de régions diverses bien déterminées très éloignées de Jérusalem et du Jourdain.

Une multitude d'historiens et de chercheurs éminents ont mené des investigations et élaboré des thèses sur ce sujet. Il faut faire connaître et diffuser leurs œuvres, il faut utiliser leurs arguments.

Ainsi Léon Poliakov qui fut directeur honoraire au CNRS français, a, dans sa principale œuvre *Histoire de l'antisémitisme*¹, écrit des pages qui peuvent avoir d'importants retentissements et faire réfléchir beaucoup de femmes et d'hommes.

Dès le début il règle le compte de la soi-disant «diaspora»:

...lorsque les Juifs commencèrent à se disperser en nombre à travers le monde - et cette dispersion contrairement à une légende, à la vie terriblement dure, de sorte qu'il faut toujours le rappeler, est bien antérieure à la guerre de Judée et à la destruction du Temple - c'est en Afrique du Nord qu'ils trouvèrent l'accueil le plus favorable.

Traitant de la judaïsation du Maghreb berbère, Léon Poliakov écrit par ailleurs:

...les Juifs d'Afrique du Nord ont eu

leurs heures de gloire. Et leur histoire, si peu connue, si dissemblable de ce que fut l'histoire juive partout ailleurs, vaut la peine d'être évoquée. Elle remonte très haut, au temps protohistoriques où les Phéniciens colonisaient "l'*Ifrikyia*" et fondaient la cité de Carthage.

«Il est infiniment probable que, dès les temps les plus reculés, des Juifs sont venus s'installer en Afrique du Nord dans le sillage des Phéniciens aménageant le terrain pour la diffusion du judaïsme.

«De même d'ailleurs, que le judaïsme se développait dans ces régions par prosélytisme tout autant, sinon plus, que par immigration.

...pour l'essentiel, les Juifs de Tunisie, d'Algérie ou du Maroc sont d'origine entièrement autochtone et descendant d'anciennes tribus berbères aux noms sonores: Djeraoua, Fendeloua, Mediouna, Botr, Branès.

Ces affirmations catégoriques de Léon Poliakov démolissent toutes les théories et toutes les prétentions sionistes qui reposent sur la soi-disant «diaspora» et sur le retour sur la terre des présumés ancêtres cananéens.

De son côté le sociologue et historien Paul Sebag confirme, dans son *Histoire des Juifs de Tunisie*², les thèses de Léon Poliakov. Je vous donne ci-après un extrait de son ouvrage.

Dans l'Afrique romaine, comme dans les autres provinces de l'Empire romain, il y eut très tôt d'autres Juifs que des Juifs de souche, dont les ancêtres étaient venus de Judée à des dates diverses. Des hommes et des femmes de toutes races et de toutes conditions se sont convertis au judaïsme,

¹ Leon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Clmann-Lévy, 1961.

² Paul Sebag, *Histoire des juifs en Tunisie*, L'Harmattan, Paris, 1991.

qui fit preuve aux premiers siècles de l'ère chrétienne d'une grande force de pénétration.

Ainsi purent être gagnés au judaïsme des éléments de toutes origines, mais surtout des indigènes puniques ou berbères».

«Lors de la conquête arabe de l'Afrique du Nord, une partie des berbères professaient le judaïsme. Dans sa grande *Histoire des Berbères*, Ibn Khaldoun nous donne les noms des tribus berbères judaïsées et précise les régions où elles étaient établies, de l'Est à l'Ouest du Maghreb, citant entre autre les Nefoussa au sud de l'*Ifriqiya* et les Jarâwa dans les montagnes de l'Aurès.

Le politologue italien né en Tunisie, Loris Gallico propose d'attribuer aux Berbères judaïsés le titre de «Quatorzième Tribu» comme les Khazars ont été dénommés «treizième tribu» par Arthur Koestler. Ce dernier, écrivain anglo-magyar qui a vécu et travaillé en Palestine avant la décision prise en 1947 par l'ONU, a écrit en 1976 *La treizième tribu*³ (Calmann-Lévy, Paris 1976) où est relatée l'histoire de ses ancêtres khazars.

Voyons ensemble quelques lignes de cet important ouvrage :

Le pays des khazars, peuple d'ethnie turque, occupait une position stratégique entre la Caspienne et la Mer Noire sur les grandes voies de passage où se confrontaient les grandes puissances orientales de l'époque.

Quelques années plus tard, sans doute vers l'an 740, le Roi, sa cour et la classe militaire dirigeante se convertirent au judaïsme, qui devint la religion officielle des Khazars.

En tout cas, si les sources diffèrent sur

quelques points de détail, les grands faits sont indiscutables. Ce qu'on peut discuter en revanche, c'est le sort des Khazars juifs après la destruction de leur royaume au XII^e ou au XIII^e siècle. A ce sujet les sources sont très maigres. Elles mentionnent cependant plusieurs établissements Khazars à la fin du Moyen-âge en Crimée, en Ukraine, en Hongrie, en Pologne et en Lituanie. De renseignements fragmentaires ressort un tableau d'ensemble ; celui d'une migration de tribus et de groupes Khazars dans les contrées d'Europe orientale - Russie et Pologne surtout - où précisément on allait trouver à l'aube des temps modernes les plus fortes concentrations de Juifs. D'où l'hypothèse formulée par plusieurs historiens, selon laquelle une bonne partie sinon la majorité des Juifs d'Europe orientale - et par conséquent, des Juifs du monde entier - seraient d'origine Khazare, et non sémitique.

Cela voudrait dire que les ancêtres de ces juifs ne venaient pas des bords du Jourdain, mais des plaines de la Volga, non pas de Canaan, mais du Caucase, où l'on a vu le berceau de la race aryenne, génétiquement ils seraient apparentés aux Huns, aux Ouïgours, aux Magyars, plutôt qu'à la semence d'Abraham, d'Isaac ou de Jacob. S'il en était bien ainsi, le mot « antisémitisme » n'aurait aucun sens il témoignerait d'un malentendu également partagé par les bourreaux et par les victimes. A mesure qu'elle émerge lentement du passé, l'aventure de l'Empire Khazar commence à ressembler à une farce, la plus cruelle que l'Histoire ait perpétrée⁴.

Loris Gallico dont je viens de parler a publié une longue étude intitulée «Un popolo introvabile» («Un peuple introuvable») dans la revue *Prospettive Settanta* (Naples 1984 n°2/3), qui a été reprise dans un

³ Arthur koastler, *la Treizième tribu*, Calmann-Levy, Paris, 1976.

⁴ Loris Gallico, «un popolo introvabile», in *Prospettive Settanta*, n° 2/3, Naples, 1984.

recueil d'articles et d'études sous le titre «L'altro mediterraneo tra politica e storia» («L'autre méditerranée entre politique et histoire», Vecchio Faggio-Chieti, 1989). Je soumets à votre attention cet extrait qui concerne l'origine des Juifs d'Europe centrale et orientale.

Sur la base des travaux de H.F. Von Kutschera, P.E. Kahle, M. Mieses, A.N. Poliak, D.M. Dunlop et Arthur Koestler, il n'est plus possible de contester le fait que la majeure partie des Juifs de l'Europe centro-orientale ait comme origine la dispersion et le mélange des Khazars avec d'autres populations, dans les bourgs (shtetl) en contact avec le monde agricole, selon les usages modifiés des centres khazars...dans ces nouvelles zones les dialectes khazars furent peu à peu abandonnés et la variété yiddish se forma sur la base du prestige de la culture allemande, laïque ou religieuse.

Le chancelier autrichien Bruno Kreisky a donné le coup de grâce à l'idéologie sioniste en déclarant avec force en 1981: «...cette blague du peuple juif est un des grands mensonges de la vie... Parler de peuple juif n'a pas de sens... Sans Hitler, Israël comme pays n'aurait jamais existé...» (*Nouvel Observateur*, Paris)

Je ne peux terminer avec cet aspect fondamental de notre lutte contre le sionisme spoliateur, sans mentionner l'éminent historien français Marc Ferro qui dans son livre *Les tabous de l'Histoire*⁵, a consacré tout un chapitre sous le titre

«Les Juifs sont-ils des sémites ?» pour mettre en pièce toute l'«architecture» sioniste et balayer toutes les contrevérités de «peuple juif», de «nation juive», de

«race juive».

Il est possible de constituer une énorme anthologie d'ouvrages (essais, études, thèses, histoires) de chercheurs, d'historiens et de politologues qui, comme ceux que je viens de citer, ont invalidé les théories des sionistes, par exemple Alfred M. Lilienthal (Washington), Norton Mezvinsky (Connecticut) et Maxime Rodinson (Paris).

Voyez les courageuses positions prises par des centaines de personnalités comme les académiciens Giogio Forti (Milan), Margherita Haag (Trieste), Jean-Pierre Kahane (Paris) ou des intellectuels comme le compositeur islandais Elias Davidsson, l'historienne de l'Art, la suisse Erica Deuber-Pauli, la professeure de médecine tunisienne Aïcha Hafisia, le philosophe et professeur émérite des Universités françaises Georges Labica, le professeur de physique français Jean-Marc Lévy-Leblond, l'avocat anglais Richard Marre, la musicologue colombienne Inès Muriel, le physicien français Jacques Pommier.

Tous ces académiciens et personnalités, avec des dizaines et dizaines d'autres ont signé la déclaration que j'ai proposée et fait circuler en 1997 et qui avait pour titre «Aujourd'hui les non-sionistes parlent».

J'en extrais quelques lignes :

Femmes et hommes de nationalités, de religions et d'opinions différentes, nous nous proposons, à l'occasion du centième anniversaire du Congrès Sioniste de Bâle, de proclamer solennellement qu'il n'y a pas de «peuple juif», de «nation juive» ou de «race juive».

⁵ Marc Ferro, *Les Tabous de l'Histoire*, NIL, Paris 2002.

...Il n'y a pas les «Juifs», mais des Français, des Polonais, des Russes, des Marocains, des Yéménites, des Ethiopiens, des citoyens des U.S.A. des Japonais de religion hébraïque ou d'origine cultuelle hébraïque. Certains comme les Polonais, les Baltes, les Russes ou les Hongrois sont les descendants des Caucaso-Khazars judaïsés. D'autres comme les Marocains ou les Tunisiens sont les descendants de Berbères judaïsés ou comme les Yéménites sont les descendants d'Arabes judaïsés.» Si nous cherchons un peu, nous trouverons un très grand nombre de femmes et d'hommes, qui eux aussi dénoncent et condamnent le sionisme ou qui n'ont rien à voir avec lui.

On les trouvera dans tous les pays, ils sont de toutes les confessions religieuses et de toutes les convictions politiques et philosophiques, car la lutte antisioniste ne doit pas être et n'est pas une affaire judéo-juive, ni judéo-palestinienne ou judéo-arabe.

La lutte contre le sionisme doit se développer dans chaque peuple et à l'intérieur de chaque peuple. Après avoir cherché une terre qu'on dit «promise» entre l'Ouganda et l'Argentine, Théodor Herzl a jeté son dévolu sur la Palestine, l'ancienne Canaan des Rois David et Salomon. Et pour convaincre les grandes puissances occidentales, il lance le 14 février 1897, à la veille du XX^e siècle, son livre *L'Etat des Juifs*.

Son outrecuidance l'amène à déclarer : «Pour l'Europe nous constituerons là-bas (en Palestine évidemment) un morceau du rempart contre l'Asie, nous serons la sentinelle avancée de la civilisation contre la barbarie».

Ainsi apparaît dès le départ sa palestino-

phobie et son arabophobie que les sionistes ont cultivées, développées et amplifiées.

Mais en réalité la barbarie se trouvait bien loin des bords du Jourdain.

Elle se trouvait dans la Russie de Pouchkine et de Tolstoï, dans la Pologne de Chopin où les pogromes étaient quotidiens; au milieu du siècle dernier, on la trouve au cœur de l'Europe dans l'Allemagne de Goethe et de Beethoven avec les terribles camps de la mort, les chambres à gaz et les fours crématoires où ont été exterminés pendant douze années 1933-1945, par des gouvernements européens (je dis bien européens), plus de cinq millions de Polonais, de Russes, d'Allemands, de Français, de Hongrois, etc., eux aussi tous Européens (je dis biens tous Européens) de religions hébraïque et chrétiennes de toutes obédiences.

Nous devons interdire aux sionistes l'utilisation illicite de l'extermination et, disons le mot, du génocide de millions d'hommes, de femmes et d'enfants de religions hébraïque et chrétiennes, ce génocide restant, sans aucun doute, une affaire authentiquement euro-européenne.

Nous devons dire aux étrangers qui sont venus, il y a un peu plus d'un demi-siècle, occuper la Palestine, une terre qui ne leur appartient pas, ainsi qu'aux opinions publiques européenne et américaine que les auteurs de tous ces crimes sont les gouvernements européens, Hitler, Mussolini, Pétain, etc.

Il faut rappeler que les survivants de cette

apocalypse et leurs descendants ont des droits inaliénables et imprescriptibles. Ils ont d'abord le droit au retour en Europe natale.

Ils ont droit au rétablissement et au dédommagement sur leurs terres natales et dans leurs maisons natales. Ils ont le droit de reprendre possession des cimetières où sont enterrés leurs grands-parents, leurs mères, leurs pères.

Voilà les réparations minimums que méritent les victimes du racisme et de la xénophobie. C'est d'ailleurs ce que font actuellement beaucoup d'Allemands qui quittent la Palestine occupée pour se réinstaller à Berlin ou à Francfort.

Il faut aussi rappeler sans relâche qu'on n'a jamais vu un Palestinien ou un Arabe pousser un homme de religion hébraïque ou d'origine cultuelle hébraïque dans un four crématoire ou une chambre à gaz.

Comme il faut toujours rappeler qu'en 1941, en pleine tourmente, un Roi arabe, celui du Maroc, Mohamed V, dont le pays était occupé par l'armée colonialiste française, a, avec courage, refusé d'obtempérer à l'ordre du gouvernement français d'appliquer dans son pays les lois discriminatoires antijuives en criant au Général Charles Noguès : «Ne touchez pas à mes Juifs».

Il nous faut, sans aucune gêne ni interdit, parler du génocide qui a bouleversé l'Europe dont aucun pays ni aucun peuple n'a été épargné.

Le jour où nous enlèverons ce génocide

des mains des sionistes - qui en font un monopole et un fonds de commerce - pour le faire entrer dans le patrimoine de l'Humanité toute entière, le peuple palestinien remportera une très grande victoire.

Nombreux sont ceux qui commentent, qui dissident, qui analysent, qui parlent de négociations, de processus, d'armistices, d'accords et de paix des braves.

C'est vrai que tous les conflits et toutes les guerres - même les plus meurtriers - se sont terminés par la paix. Mais il est vrai aussi qu'il y a plusieurs sortes de paix.

Il y a les paix avec annexions partielles et pertes de territoires ou d'autres avec concessions de zones ou avec une souveraineté tronquée et/ou limitée.

En fait dans toutes ces éventualités et d'innombrables autres il s'agira de paix bâtarde, de paix vide de sens, de paix non durable ni viable, car tout peuple ne peut vivre que libre, complètement et pleinement libre sans aucune restriction ni amputation.

C'est le cas du peuple palestinien présentement qui a raison de ne pas accepter conditions et limitations à sa libération qu'il veut complète, totale et définitive.

La paix des braves n'a été possible que lorsque la France a été, jusqu'au dernier centimètre carré, libérée de l'occupation germano-nazie en 1945.

La paix des braves n'a été possible que

lorsque l'Algérie a été complètement et totalement libérée en 1962 après 132 ans d'occupation et de domination colonialiste française.

La paix des braves n'a été possible en Tunisie que lorsque la France a reconnu en 1956 l'indépendance de la Tunisie après une dure présence de 75 ans.

La paix des braves ne s'est imposée en Afrique du Sud que lorsque le pouvoir blanc a cédé la place à une «structure» politique originale symbolisée par un gouvernement présidé par l'illustre homme d'Etat africain Nelson Mandela qui avait passé 25 ans dans les prisons de l'apartheid.

Ainsi en Palestine la vraie paix ne sera possible qu'après le rétablissement du peuple palestinien dans tous ses droits et le retour de tous les réfugiés.

58 ans de domination étrangère, 58 ans de mort, de prison, de faim, de privations, c'est dur, c'est très dur. Mais un fait est certain: les Palestiniens, tous les Palestiniens ne sont pas atteints de pessimisme, ne sont pas essoufflés, n'ont pas perdu espoir.

Ça c'est l'amour de la patrie, c'est la fidélité aux anciens et le devoir vis-à-vis des descendants, c'est l'héroïsme au quotidien. Ils ne le font pas par obéissance ou par dévotion pour un chef ou un zaïm.

Les Palestiniens ont une arme formidable d'une performance inégalable : le regard du dominé, du spolié.

Je crois que, sur la terre palestinienne, les sionistes ne craignent plus beaucoup les

engins explosifs ou les tirs de roquettes.

Par contre ils craignent de plus en plus les regards qui les entourent de toutes parts, qui les poursuivent, qui les encerclent, les étouffent et les asphyxient. Ces regards les font continuellement trembler. Ils dorment entourés des regards des opprimés qui n'aspirent avec raison qu'à la libération de leur pays.

Le temps passant les Palestiniens restent comme de juste, préoccupés de savoir quand arrivera le jour tant attendu de cette libération. Je crois avec une profonde conviction que cette libération arrivera parce que rien de durable ne peut se construire sur l'injustice, et l'occupation de la Palestine par des Etrangers est l'injustice des injustices.

Vous savez qu'en 1657 des Hollandais ont institué en Afrique du Sud un pouvoir blanc ségrégationniste et esclavagiste placé sous la direction de Van Riebaeck. Cette occupation et cette domination ont duré plus de 330 ans, presque trois siècles et demi. Et maintenant ce pays est libéré. Il est libre et son peuple vit en pleine démocratie.

Voyons maintenant un autre pays, européen celui-ci.

Entre 1772 et 1945, presque deux siècles, la Pologne a été partagée cinq fois entre ses voisins, en 1772, 1773, 1795, 1815 et 1939. Ses frontières n'ont jamais été fixes ni stables et son étendue a été souvent modifiée.

Mais cette Pologne a eu cinq résurrections avec à chaque fois des superficies et des frontières différentes. Ainsi la Pologne n'a jamais été effacée de la carte de l'Europe et les Polonais existent toujours sur leur sol national retrouvé.

Cette totale libération de la Palestine pourra s'imposer dans les prochaines années, comme dans cinquante ou cent ans. Mais elle se réalisera incontestablement.

Le peuple palestinien, par son unité, sa détermination, son courage et son endurance, saura lui aussi imposer aux Etrangers spoliateurs venus de très loin, la vraie et complète paix des braves.

Il saura trouver alors les formules inédites et spécifiques pour construire une Palestine nouvelle faite de démocratie, de progrès, d'équité, de justice sociale, de modernité, de transparence et d'éthique politique.

Il saura faire de sa Palestine complètement reconquise un exemple - et pourquoi pas un modèle - pour tous les peuples de la région toujours soumis à des dirigeants et des gouvernants qui ne se maintiennent que par l'écrasement de la démocratie, l'étouffement des libertés, les tortures, les prisons, le parentéisme, les élections truquées, la corruption, la délation, le pouvoir exorbitant de la police et, ne l'oubliions pas, par le soutien et la protection des grandes puissances et surtout des Etats-Unis.

Lorsque l'on traite de l'occupation sioniste de la Palestine on est tout naturellement obligé de parler des origines des adeptes de la religion hébraïque. Les Ma-

ghrébins qui ont opté pour ce culte sont des Berbères judaïsés. Tandis que dans les siècles qui ont précédé l'Islam, les habitants de Médine, de Sanaa et d'Aden qui pratiquaient la religion de Moïse étaient des Arabes judaïsés. Mais la majorité des Européens qui pratiquaient la religion hébraïque était originaire du Royaume caucasien des Khazars.

On trouve aussi la religion des Rois David et Salomon chez les Japonais, les Indonésiens, les Falachas et les Peuls d'Afrique et chez d'autres peuples.

Il faut consulter le volumineux livre de plus de 500 pages de Maurice Fishberg *Les Juifs* (1911), vous y trouverez plus de 150 photos de Juifs de plusieurs pays et de plusieurs types.

Tout ce «monde» est, pour les sionistes et leurs amis, le «peuple juif», un peuple «pur et dur» d'appellation «contrôlée et garantie», que l'Italien Loris Gallico a surnommé, avec juste raison, «introuvable» qui n'a rien à voir avec la définition donnée par l'historien et ambassadeur sioniste Elie Barnavi qui a prétendu faire des Berbères, Arabes, Khazars, Africains, Japonais et Indonésiens un «vieux peuple» qui: «décide de se muer en nation moderne...et de rentrer chez lui, bouclant ainsi un cycle historique dont les origines se perdent dans la nuit des temps.»⁶

Il y a de quoi réduire en poussière l'«autolégitimité» des sionistes. Il y a de quoi convaincre l'opinion publique euro-américaine que personne n'a le droit de parler d'un «peuple juif» imaginaire,

⁶ Le Monde 10 octobre 1993.

légendaire et mythique. Les travaux et les conclusions des chercheurs démentent cette énorme falsification. Mais il y a plus.

De nombreux citoyens de différents pays de religion hébraïque ou d'origine cultuelle hébraïque ont dirigé leur pays.

Les sionistes prétendent-ils que ces hommes d'Etat étaient et restent d'abord et avant tout des Juifs, c'est-à-dire que s'ils étaient encore vivants ils auraient fait allégeance à l'état hébreu installé par la force et l'injustice sur la terre palestinienne.

Citons quelques-uns :

- La Grande Bretagne a eu pendant huit ans, entre 1867 et 1880, Benjamin Disraëli comme Premier ministre.
- Luigi Luzzati a été deux fois chef du gouvernement italien avant l'entrée de son pays dans la guerre 1914-1918.
- La France a eu comme Premiers ministres Léon Blum en 1936 et en 1946 et Pierre Mendès-France en 1954.
- Après la deuxième guerre mondiale, Bruno Kreisky a été, pendant de longues années, chancelier d'Autriche.
- Après la défaite des fascistes italiens, Maurizio Valenzi a été maire de Naples, la grande métropole italienne.
- Avec ces exemples comment peut-on prétendre à l'existence d'un « peuple juif » ? Tous ces hommes étaient comme de juste, attachés à leur pays respectif. Ils étaient seulement anglais, italiens, français, autrichien.

Je crois utile de soumettre à votre attention l'affirmation d'un des théoriciens

du sionisme, Ruffin, qui écrivait en 1920 que : «Le déclin de l'antisémitisme aurait pour conséquence le déclin du sionisme, l'antisémitisme est le meilleur agitateur en faveur du sionisme» (*« Les Juifs du temps présent »*).

Ainsi les sionistes ont eu toujours besoin du racisme pour développer leur action.

Tandis qu'un intellectuel français qui a toujours défendu les causes justes, Philippe Daumas, maître de conférences à l'Université de Montpellier III, m'écrivait en juillet 1997, une lettre dont je vous donne ci-après un extrait dont la pertinence est certaine :

L'idéologie sioniste est basée sur trois postulats :

1. Tous les Juifs du monde constituent un « peuple » au sens politique du terme,
2. Ce « peuple » a toujours et partout été persécuté,
3. Ce « peuple » a donc besoin d'un Etat.

Or, pour moi, ces trois assertions sont fausses :

1. Les Juifs ne constituent pas un «peuple» au sens politique du terme. Au contraire, ils appartiennent aux différents peuples au milieu desquels ils vivent. Les Juifs français appartiennent au même titre que moi au peuple français.
2. Les Juifs ont connu au cours de l'histoire des persécutions épouvantables qui ont culminé avec la tentative de génocide des nazis. Mais il est faux de dire qu'ils ont été toujours et partout persécutés. Je n'en prendrais qu'un seul exemple : quand les papes résidaient en Avignon, ils ont pris les Juifs du Comtat Venaissin sous leur protection et ils n'ont pas été persécutés.
3. Je ne vois pas où est la logique qui consiste à dire que parce qu'ils sont

persécutés, ils ont nécessairement besoin d'un Etat, sauf à postuler que la seule réponse à la persécution est la création d'un Etat.

De telles positions peuvent, avec beaucoup d'autres, servir d'arguments pour démolir l'action sioniste et pour éclairer les diverses opinions publiques.

Pour terminer je veux assurer une fois de plus mes frères palestiniens de tout mon soutien.

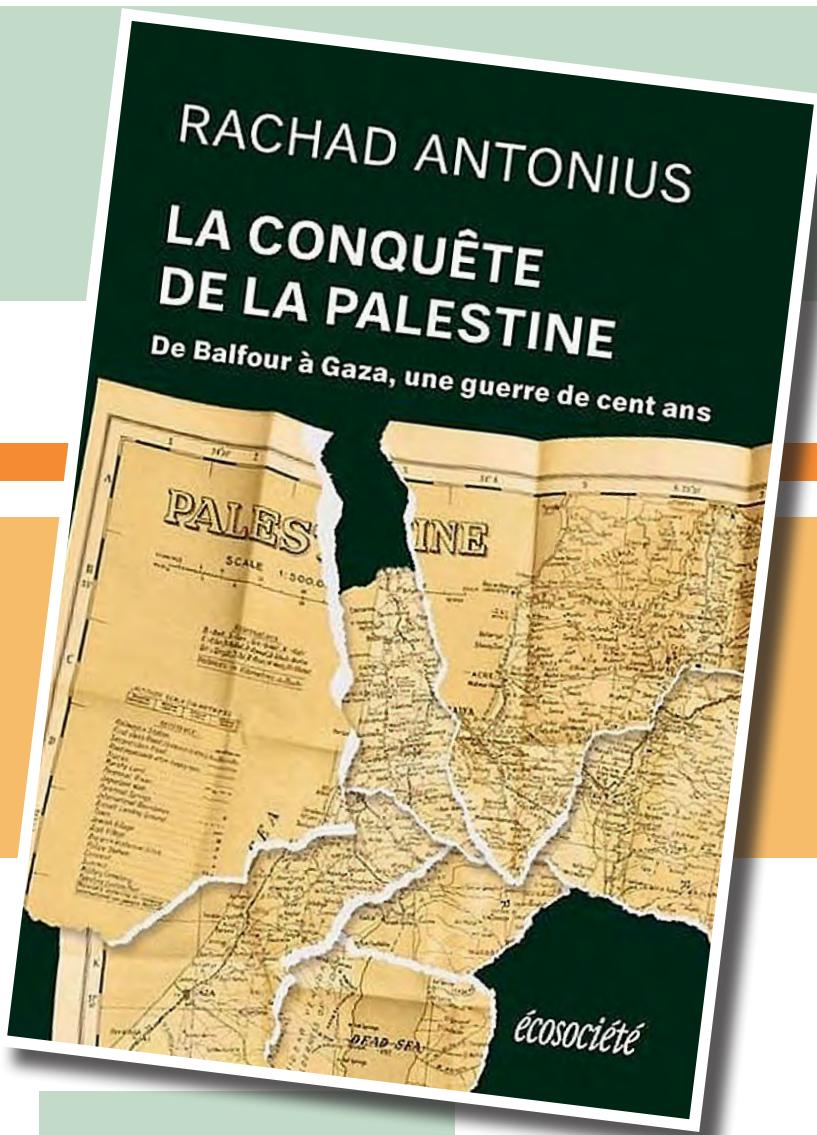
Nous pouvons avoir des démarches, des analyses, des appréciations et des positions qui ne concordent pas avec celles des Palestiniens, mais nous serons toujours à leurs côtés.

De toute façon pour moi, le dernier mot comme la décision ultime appartiennent aux Palestiniens et à eux seuls, oui je dis bien à eux seuls, qui n'ont pas besoin de conseils, ni de conseillers.

Nous, les non-Palestiniens devons leur apporter exclusivement, et sans relâche, notre encouragement, notre assistance, notre aide, notre appui et notre solidarité qui sont et resteront entiers.

Nous, les non-Palestiniens, nous devons nous opposer de toutes nos forces à toute normalisation de nos relations avec l'Etat sioniste et empêcher que le drapeau de cet Etat spoliateur flotte dans le ciel de nos capitales.





Rachad
ANTONIUS

LA CONQUÊTE DE LA PALESTINE. DE BALFOUR À GAZA, UNE GUERRE DE CENT ANS

Ce livre ne raconte pas le conflit entre Israël et la Palestine. Il n'aborde qu'un seul aspect de ce conflit, qui est le plus central : l'histoire de la mainmise graduelle du mouvement sioniste sur la terre de Palestine. Tout le reste découle de cette volonté d'immigrants juifs européens, imprégnés de l'idéologie sioniste et encadrés par une puissance coloniale, de prendre le contrôle d'un territoire où un autre peuple vivait déjà et d'y ériger un État conçu pour eux. (Tiré de l'Avant-propos)

La première partie du livre vise à démontrer cette assertion. Pour cela, l'ouvrage propose une périodisation du processus en trois temps.

Dans un premier temps, la déclaration Balfour puis le mandat britannique ont mis en place les conditions qui ont permis au mouvement sioniste européen de prendre le contrôle de toutes les institutions de gestion du territoire : réseau hydro-électrique, système bancaire, etc., y compris la création de milices armées. De telle sorte que c'est le mouvement sioniste et non la puissance mandataire qui devient graduellement le maître réel de la situation sur le terrain. Cette première étape de la prise de contrôle de la Palestine s'est donc faite en recourant au droit international indirectement, puisque c'est la Grande-Bretagne qui était en charge du territoire par le biais du système mandataire, mais c'est la volonté politique du mouvement sioniste qui était le véritable moteur de la transformation du territoire.

À cet égard, un événement connu des historiens spécialisés mais moins connu des intellectuels engagés a été rapporté dans l'ouvrage. Il s'agit du débat qui a eu lieu à la Chambre des Lords le 21 juin 1922, au sujet de l'acceptabilité du Mandat britannique sur la Palestine. Les Lords ont voté pour une résolution de rejet du Mandat donné à la Grande-Bretagne, car il violait les promesses faites aux Arabes. Le vote de la Chambre des Lords n'étant pas contraignant pour le Parlement, ce

dernier a pu voter, deux semaines plus tard, en faveur de l'acceptation du Mandat. Le débat concernant cette résolution est révélateur. Il démontre concrètement tout ce qui a été mis en place, même avant l'adoption formelle du Mandat, pour que le mouvement sioniste prenne le contrôle des institutions de gestion du territoire et que les Arabes de Palestine en soient écartés.

Dans un deuxième temps, l'établissement de l'État d'Israël a permis au mouvement sioniste de recourir directement au droit international pour légaliser son existence et prendre le contrôle du territoire palestinien. Cet épisode – la Nakba, qui a entraîné l'expulsion de plus de 750 000 Palestiniens – étant largement connu, nous ne nous y attarderons pas trop ici. Rappelons simplement que la Loi du Retour et la Loi des Absents, promulguées par l'État israélien en tant qu'État souverain reconnu par l'ONU, ont permis à ce dernier de légaliser (et de donner un semblant de légitimité) à la dépossession des Palestiniens et à leur remplacement par des immigrants Juifs européens d'abord, puis du monde entier, opérant ainsi une «judaïsation» du territoire.

C'est durant cette période, en 1967 précisément, qu'Israël a pu prendre le contrôle militaire de la Cisjordanie et de Gaza dans le cadre de la guerre dite « des six jours ». Or, depuis la Résolution 181 de partition de la Palestine et l'armistice de 1949, le droit international avait

évolué. Le principe de l'inadmissibilité de l'acquisition de territoires par la force militaire avait été confirmé et consolidé. La IV^e Convention de Genève de 1949 avait été adoptée et elle mettait des limites à ce qu'une puissance occupante pouvait faire dans un territoire occupé. En conséquence, même si Israël avait gagné la guerre de 1967, il n'avait pas le droit, aux yeux de l'ONU, de s'accaparer des territoires occupés et d'y installer sa propre population. En dépit de cela, des colonies de peuplement furent construites en Cisjordanie et des colons s'y installèrent, surtout dans la région de Jérusalem. Mais leur nombre restait limité et même les alliés d'Israël lui reprochaient ces violations du droit international.

C'est plutôt le troisième temps qui va permettre à Israël de prendre le contrôle effectif des territoires palestiniens occupés. Sous couvert de « processus de paix », Israël va réaliser ce qu'il n'avait pas pu faire en temps de guerre. Ceci va se faire dans le cadre des Accords d'Oslo de 1993. Ces Accords devaient aboutir à une solution permanente du conflit dans une période de cinq ans, se terminant avec le retrait d'Israël des territoires occupés en 1967 et l'établissement d'un État palestinien dans des frontières qui restaient à négocier. C'est du moins ce qu'avaient compris les Palestiniens ainsi que de nombreux observateurs. Or, si une « Autorité palestinienne » est établie et reconnue par Israël comme pouvant négocier au nom des Palestiniens,

le texte officiel des Accords ne fait aucune mention explicite d'un État palestinien. Durant la deuxième phase de négociations, la Cisjordanie est divisée en trois parties (les zones A, B et C) devant passer graduellement sous contrôle palestinien. Et c'est peut-être là que résidait l'arnaque. Car pour commencer, c'est Israël qui devait gérer la zone C. Israël va alors intensifier sa prise de contrôle des territoires occupés en accélérant l'installation de colons dans des colonies élargies, en établissant de nouvelles colonies, et en soumettant l'ensemble des territoires occupés à ce que l'anthropologue israélien Jeff Halper a appelé la « matrice de contrôle ». En moins de sept ans, Israël installe cinq fois plus de colons en Cisjordanie que durant les 26 années précédentes. En d'autres termes, c'est à l'abri d'un processus dit «de paix» qu'Israël va avancer dans son objectif de faire main-basse sur le territoire palestinien, en contournant le droit international sous le regard bienveillant des anciennes puissances coloniales.

Cette mise en contexte historique, qui constitue la première partie de l'ouvrage, permet de comprendre que ce qui se passe aujourd'hui à Gaza se situe dans la continuité d'une guerre commencée il y a plus de cent ans. La stratégie israélienne a visé avant tout à faire main-basse sur le territoire, en expulsant les habitants originaux, et en les tuant s'ils résistent. L'attaque du 7 octobre 2023 du Hamas (dont certaines actions constituent effectivement des crimes

de guerre, beaucoup moins violents, par ailleurs, que les crimes israéliens commis avant ce fameux 7 octobre) a fourni à Israël une occasion en or pour poursuivre le nettoyage ethnique, sous couvert de «droit de se défendre», réaffirmé par de nombreux dirigeants occidentaux qui font semblant d'oublier cette histoire que l'ouvrage rappelle.

La deuxième partie de l'ouvrage aborde quelques questions de fond, plus délicates, quelquefois controversées, mais rendues plus intelligibles à la lumière de l'histoire racontée dans la première partie. Ainsi, la confusion entre antisionisme et antisémitisme est abordée. L'aspect

islamiste du Hamas et son influence négative sur la résistance sont aussi discutés. Un chapitre est consacré à l'analyse de la version israélienne du conflit comme « vérité par défaut » aux yeux des élites politiques occidentales. Un autre à la guerre de Gaza comme révélatrice des impasses de la politique palestinienne, de la politique israélienne et surtout des véritables enjeux au niveau international. Le dernier chapitre souligne l'aspect monstrueux de la plus récente des guerres coloniales, dont l'horreur se déploie et se révèle chaque jour un peu plus.

