

LA REGULATION INSTITUTIONNELLE DE L'ISLAM EN TUNISIE : ENTRE AUDACE MODERNISTE ET TUTELLE ETATIQUE

Franck Frégosi
CNRS, Université Robert Schuman

De tous les États du Maghreb, la Tunisie est sans nul doute le plus "a-typique"¹. Ce caractère tient d'abord à un particularisme tunisien qui s'est progressivement affirmé au cours des siècles depuis la période beylicale jusqu'à aujourd'hui. Ce dernier a vu l'émergence dans le courant du XIX^e siècle d'un État tunisien autonome au regard de l'Empire Ottoman, et qui, "à la veille même de l'instauration du Protectorat français, allait s'engager dans un processus de réformes tendant à réaménager son rapport à la société dans une perspective nationale moderne"². Ce particularisme, le régime politique issu de l'indépendance allait largement le cultiver en mettant en oeuvre une politique résolument novatrice qui devait non seulement promouvoir la modernisation de la société tunisienne mais permettre en retour "de soustraire la Tunisie à l'influence des vents de l'Est"³. Cet engagement en faveur de la modernisation devait déboucher sur une confrontation directe entre le système politique et le système religieux, le premier cherchant moins à se dissocier du second qu'à limiter la portée sociale et politique de l'islam.

Habib Bourguiba, pétri de positivisme, était acquis à l'idée de la prééminence de la raison sur tout autre ressort de la pensée et notamment de la religion⁴. C'est à ce titre qu'il peut être sans l'ombre d'un doute considéré comme authentiquement laïque. Peut-on en dire autant de la façon dont dans la pratique, sous son autorité de 1957 à 1987 les rapports entre l'Etat et l'islam ont évolué ?

¹ CAMAU (M.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon*, (op. cit.), pp. 11-49.

² *Idem*, p. 12.

³ *Ibid.*

⁴ « Il est encore des gens qui ne conçoivent pas que la raison doit s'appliquer à toutes choses en ce monde et commander toute activité humaine pour ceux-là, certains domaines –celui de la religion en particulier- doivent échapper à l'emprise de l'intelligence. Mais alors en agissant de la sorte on détruit du même coup la ferveur et la vénération que nous devons à tout ce qui est sacré (...) Comment admettre cet ostracisme contre la raison ? Comment s'abaisser à ce comportement d'animal intelligent ? La religion ne peut pas le commander ». (Discours, Tunis le 8 Février 1961).

Sa déposition le 7 novembre 1987 a-t-elle été marquée en matière de rapports Etat religion par un revirement complet des autorités ?

L'hypothèque islamiste auquel la Tunisie à l'instar des autres Etats arabo-musulmans est soumise a t-elle eu une incidence sur la façon dont les différents régimes qui se sont succédés conçoivent la place de la religion dans un Etat réputé moderne ?

Telles sont les principales questions qui vont traverser l'ensemble de cette contribution.

Bourguiba l'islam et l'Etat : un gallicanisme à la tunisienne

La Tunisie de Bourguiba jouit de ce côté-ci de la Méditerranée, et en Tunisie chez ses détracteurs islamistes comme parmi l'intelligentsia laïque de la solide réputation d'être l'une des rares République civile et laïque⁵ dans un océan politique où prédominent plutôt des dictatures militaires, des démocraties civiles virtuelles ou des monarchies se drapant souvent du voile protecteur de la religion.

Laïcisation ou étatisation de la religion

Force est pourtant de constater que l'Etat bourguibien (et avec lui l'ensemble des Etats arabo-musulmans) ne saurait à proprement parler être assimilé à un Etat laïque, au sens où la laïcité outre la non confessionnalité de l'Etat, sa neutralité religieuse et un régime de liberté religieuse suppose en amont une autonomie conjointe des institutions publiques par rapport aux institutions religieuses (et réciproquement), chacun s'organisant indépendamment de l'autre.

La réalité de la Tunisie hier comme aujourd'hui nous conduit plutôt à relever une présence institutionnelle de l'islam, certes strictement encadrée, mais non moins effective tout au long des trente années d'exercice du pouvoir par Bourguiba et des quinze années du règne actuel de Zine Abidine Ben Ali d'une part et d'autre part la constante sollicitation implicite ou explicite du référent religieux pour cautionner les différentes orientations du régime.

Les service publics tunisiens sont certes accessibles à tous sans distinction de confession, en théorie la liberté religieuse est garantie par la puissance publique ; il est néanmoins

⁵ ZGHAL Abdelkader, « L'islam, les janissaires et le destour », in CAMAU Michel, *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS, 1987, p 375.

difficile, en dépit des précautions prises en 1956 par les constituants⁶ pour écarter la formule juridique de l'islam religion de l'Etat et de la suppression en août 1956 de toutes les juridictions confessionnelles (musulmanes comme israélites), de ne pas constater qu'en réalité l'islam est bien sinon *de jure* en tout cas *de facto* la religion de l'Etat.

C'est ainsi que l'appartenance à la religion musulmane figure explicitement dans la Constitution comme une condition de droit pour être éligible à la fonction de président de la République.

Si le droit commun tunisien est entièrement séculier, en matière de statut personnel la législation quoique progressiste continue sur certains points de reprendre à son compte des éléments du droit musulman, ce qu'une jurisprudence tardive semble conforter.

Loin donc de renvoyer à une quelconque forme de séparation institutionnelle entre la religion et l'Etat l'expérience impulsée par Bourguiba (et poursuivie par son successeur) s'apparente davantage à un avatar tunisien de ce que fut le gallicanisme politique en France. Le gallicanisme originellement, correspondait à la doctrine historique des relations entre la religion et l'Etat en vigueur en France sous l'Ancien régime (et sous l'Empire) qui se caractérisait par l'union de l'Eglise de France avec le roi aux fins de limiter les droits du Saint Siège romain. Si l'on fait abstraction du contexte français et catholique, le gallicanisme se présente comme l'idéologie et la pratique institutionnelle visant à asseoir la primauté de la sphère étatique sur la sphère religieuse par un contrôle systématique de celle-ci lequel passe le plus souvent par la mise sous tutelle de ses cadres et leur intégration dans le personnel étatique, leur subordination financière et la régulation monopolistique de toute activité de production et de diffusion de la symbolique religieuse. Autant de caractéristiques qui cadrent parfaitement avec le type de relations établi par Bourguiba entre l'Etat et la religion. C'est ainsi que l'Etat tunisien naissant devait mettre sur pied une véritable « *administration du culte* »⁷.

Fut créée aussi au sein du secrétariat à la présidence une Direction des affaires du culte (décret du 5 octobre 1967), qui devait ultérieurement être rattachée au Premier Ministère, puis à celui de l'Intérieur en juillet 1986. Celle-ci fut chargée à la fois de la coordination de l'action de l'Etat en matière religieuse (politique de construction et d'aménagement des édifices culturels), de la nomination et de la formation des agents du culte (imams et

⁶ KERROU Mohamed, « Politiques de l'islam en Tunisie », in KILANI Mondher, *Islam et changement social*, Lausanne(dir.), Payot, 1998, p 84.

⁷ BEN ACHOUR Yadh, « Islam perdu, islam retrouvé », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979, XVIII, p 68.

prédicateurs) et de leur rémunération en tant que membres de la fonction publique (décret du 8 avril 1966) ainsi que du contrôle de l'exercice du culte et des programmes d'éducation en matière religieuse. Comme l'a écrit Mohamed Tozy, « *La cible du régime était en fait bien la maîtrise de l'initiative religieuse, plus que la religion elle-même* »⁸.

L'originalité du gallicanisme bourguibien

L'originalité de la politique suivie par Habib Bourguiba en direction de l'islam consiste en une alchimie subtile combinant successivement accents anticléricaux, modernisme religieux avec une mise en scène symbolique du pouvoir et une instrumentalisation permanente du religieux.

L'antycléricalisme

- L'antycléricalisme constitue l'une des principales lignes directrices de toute la politique de Bourguiba en matière de relations islam et Etat. Cette idéologie politique⁹ se définit en l'espèce non pas comme une défiance généralisée à l'égard de tout sentiment religieux islamique mais bien comme la volonté de ramener l'influence de la religion et principalement de son personnel d'encadrement (qui dans le cas l'islam est à la fois civil et religieux) dans les limites conformes à une certaine idée de l'autonomie de la société civile. Cette disposition intellectuelle négative visait donc l'islam institutionnel et non l'islam religion. Elle obéit autant à des considérations idéologiques qui s'enracinent dans la formation intellectuelle, philosophique rationaliste du premier président tunisien, qu'aux conditions particulières dans lesquelles le mouvement national a été amené à capter à son profit la symbolique religieuse pour s'opposer à la politique d'assimilation de la Résidence d'une part et à se démarquer de l'attitude jugée trop conciliante des autorités religieuses musulmanes de l'époque d'autre part.

Dès août 1923 les destouriens avaient lancé une campagne de dénonciation de la politique de naturalisation des autorités coloniales (lois des 12 juillet et 20 décembre 1923) qui aboutissait selon eux à nier la personnalité propre des tunisiens et n'hésitèrent pas à se situer sur le terrain religieux. La religion musulmane étant à l'époque supposée régir aussi bien la vie publique que la vie privée, celui qui optait pour la nationalité française passait d'un statut personnel basé sur la législation coranique à une législation civile non islamique ; il était assimilé à un apostat, donc se situait en dehors de l'islam. Toute revendication politique

⁸ TOZY Mohamed, « Islam et Etat au Maghreb », in *Monde arabe Maghreb Machrek* ; Octobre/Novembre/Décembre 1989, n°123, p 29.

⁹ REMOND René, *L'antycléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles, Editions complexe, 1985, p 7.

trouvait dès lors une justification supplémentaire dans un précepte religieux et toute atteinte formelle à la religion venait en retour alimenter la revendication nationaliste¹⁰. La mobilisation nationaliste s'intensifiera au lendemain de la double humiliation du Congrès eucharistique de Carthage (mai 1930)¹¹ et de la commémoration du cinquantenaire du Protectorat (mai 1931), à propos de l'inhumation des naturalisés dans les cimetières musulmans.

Les nationalistes organisèrent des manifestations populaires afin d'empêcher ces inhumations. Le mufti de Bizerte Cheikh Idriss Shérif vint relayer leur mobilisation en promulguant une *fatwa* déclarant que le naturalisé assimilé à un renégat; il ne pouvait donc être enterré dans un cimetière musulman.

Le tribunal du *Charaâ* de Tunis, sollicité par les autorités coloniales devait réagir en prenant une décision prudente qui ne donna satisfaction à aucune des deux parties. Les nationalistes en profitèrent pour dénoncer une fois de plus la collusion des autorités de l'islam officiel avec la puissance coloniale. Celles-ci finirent par céder et adoptèrent le principe de la création de cimetières spéciaux réservés aux naturalisés.

Dans la Tunisie indépendante à l'occasion de tensions avec les religieux Bourguiba reviendra fréquemment sur cet épisode pour dénoncer l'opportunisme de ceux qu'ils qualifient de « *cheikhs courtisans* ». Ceux « *qui dit-il nous accusent d'être les fossoyeurs de la religion et qui feignent de craindre pour elle, ont été avec leurs maîtres et leurs prédécesseurs, les collaborateurs de ceux qui se proposaient de détruire l'islam et de fouler aux pieds les Musulmans (...) ils se sont toujours placés résolument dans le camp de nos adversaires, des adversaires de la religion et de la Nation musulmane. Ils se sont distingués par une soumission servile aux autorités françaises.* »

Cette défiance s'amplifiera à l'occasion du conflit l'opposant au *Vieux destour* qui comptait parmi ses membres fondateurs de nombreux zitouniens et trouva un prolongement dans le conflit l'opposant à Salah Ben Youssef, lequel sut jouer des hostilités des zitouniens et des milieux religieux envers le leader de l'indépendance¹².

L'accession de Bourguiba au pouvoir allait lui donner les moyens techniques de s'en prendre directement à l'appareil religieux traditionnel.

¹⁰ Le destour qui ne s'était pas du tout construit sur un critère confessionnel (à la différence du mouvement algérien des Oulémas de Ben Badis), va dès lors recourir de façon plus explicite à l'islam.

¹¹ Ce Congrès qui devait à la fois servir la cause de la présence catholique en terre musulmane et consolider la présence française dans la région face aux visées italiennes, fut doté d'un comité d'honneur dans lequel figuraient des personnalités musulmanes parmi lesquelles le Bey et les cheikhs Al Islam Hamida Bayram et le Grand Muphti Tahar Ben Achour.

Par les décrets du 29 mars 1956 et 1^{er} octobre 1958 le Combattant Suprême commença par viser la Zitouna. Il s'agissait pour lui autant de moderniser un enseignement moribond, que de s'en prendre à « *un centre d'opposition politique des plus actifs* », neutralisant toute velléité d'opposition du milieu religieux étudiantin.

D'autres mesures viseront ensuite les tribunaux sharaïques (et israélites) dont la liquidation sera prononcée par les décrets des 3 août, 25 septembre et 25 octobre 1956. Ces dispositions participaient à la fois d'une volonté de rationalisation de modernisation et d'unification de l'appareil judiciaire tunisien, donc d'une sécularisation progressive de l'Etat tout en retirant au corps des jurisconsultes une grande partie de leurs prérogatives au bénéfice de juridictions étatiques séculières civiles. De plus il convient de rappeler que lors de l'adoption du nouveau code de statut personnel (CSP) ceux des membres du tribunal du *Charâa* qui dénoncèrent la réforme furent révoqués ou mis à la retraite anticipée.

L'abolition nationalisation des *habous* publics puis privés (et des *zaouïas*) puis la suppression de l'administration des *habous* fut également décidée (décrets du 31 mai et 18 juillet 1957) ce qui aboutissait à limiter considérablement les ressources financières de l'appareil religieux désormais financièrement dépendant de l'Etat.

L'audace moderniste

-Le modernisme constitue l'autre source d'inspiration de la politique bourguibienne envers l'islam.

Chaque fois que Bourguiba mettra en œuvre un projet qui impliquait une remise en cause de certaines pratiques et usages sinon directement religieux, en tout cas dérivés de l'auto-compréhension dominante de la religion, il s'efforcera de justifier ces réformes à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse, en faisant notamment primer l'esprit sur la lettre d'un texte. Pour lui la modernisation de la société tunisienne passait par une modernisation conjointe de l'islam moins dans son énoncé dogmatique que dans ses expressions pratiques extérieures.

Cet effort de réformation de l'islam se déclinait le plus souvent par une double lecture contextualisée de tels ou tels principes, à la lumière de l'époque de la révélation et de la période contemporaine, d'un rappel des faits et gestes du Prophète et d'un appel à un

¹² BESSIS Sophie, BELHASSEN Souhair, *Bourguiba. A la conquête d'un destin 1901-1957*, Paris, Jeune Afrique Livres, Destins, 1988, p 158.

« effort de raisonnement ». Le but était de parvenir à « une saine interprétation de la loi divine »¹³ laquelle ne pouvait manquer de coïncider avec les intérêts du pouvoir.

Parmi les nombreuses mesures du « réformisme bourguibien à implication religieuse »¹⁴ (choix du calcul astronomique pour fixer le début du jeûne, limitation des sacrifices individuels à l'occasion de l'*Aïd El Kébir*, limitation du pèlerinage...) ¹⁵ on retiendra l'adoption du Code de statut personnel (CSP) le 13 Août 1956 et les tentatives successives de limitation de l'accomplissement du jeûne de *Ramadhan* à partir de 1960.

Bourguiba n'aura de cesse de faire la démonstration que ces deux projets de loin les plus audacieux pouvaient se justifier de l'intérieur même de l'islam dans un cas en recourant à une lecture scripturaliste minutieuse du texte coranique et à son interprétation ouverte et dans l'autre par le recours à la règle de la dispense prévue pour ceux qui sont engagés dans une action militaire majeure.

En ce qui concerne la question du Code de statut personnel (CSP)¹⁶, Bourguiba prit la peine de le présenter (une fois le texte rédigé) comme un résumé synthétique de la *Majallah* du cheikh Mohamed Abd El Aziz Jaït de 1949, conforme aux textes fondateurs de l'islam. A la différence d'un Mustapha Kemal qui opta pour la transposition-transcription du code suisse de Neuchâtel, Bourguiba veilla toujours au plan formel à présenter sa réforme (qui contenait pourtant de profondes innovations par rapport au droit musulman classique) comme le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit originel de l'islam ayant reçu l'onction des autorités religieuses tout en étant en phase avec les exigences des temps modernes !

C'est qu'ainsi qu'à propos de l'interdiction de la polygamie, il eut notamment recours au verset coranique suivant « *Si vous craignez de ne pas être justes, tenez-vous en à une seule.* » (Coran IV, 13) pour démontrer que dans l'esprit, le texte coranique présentait la polygamie comme un état civil si contraignant matériellement qu'il en venait à être impossible à réaliser.

La réforme de 1956 lui permit néanmoins de poser les bases solides d'un dépassement progressif du système confessionnel au profit « d'un modèle moderne et unitaire d'un code

¹³ Discours, Tunis, le 8 février 1961.

¹⁴ EL HEDI CHERIF Mohamed, « Réformes et islam chez Bourguiba », in FERCHIOU Sophie (dir.), *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris, Editions du CNRS, 1996, p 61.

¹⁵ Pour plus de détail voir KERROU Mohamed, « Politiques de l'islam en Tunisie », in KILANI Mondher (sous la dir de), *Islam et changement social*, Lausanne, Payot, Sciences humaines, 1998, pp 81-102.

¹⁶ Le nouveau code devait stipuler entre autres l'interdiction de la polygamie (article 18), celle de la contrainte matrimoniale (*jabr*) (article 3), la substitution du divorce judiciaire à la répudiation unilatérale de la femme (article 30), fixation âge minimum pour le mariage (article 17), enfin l'abolition des empêchements confessionnels au mariage.

commun »¹⁷ légitimé sur la base d'une interprétation libérale de l'islam qui fait de ce texte aujourd'hui encore un « *document unique en son genre dans le monde arabe* »¹⁸.

Bourguiba devait ainsi réussir le tour de force de mettre en œuvre une politique séculière tout en continuant de se réclamer de l'islam.

Mis à part le soutien du *cheikh* Fadhl Ben Achour¹⁹ la plupart des autorités religieuses se réfugièrent dans un mutisme prudent ou dénoncèrent la réforme.

Treize membres des deux chambres du tribunal supérieur sharaïque édictèrent une *fatwa* le 14 septembre 1956 dans laquelle ils dénonçaient le nouveau code comme contenant des dispositions strictement contraires au Coran, à la Sunna et à l'*ijma'*. Y compris le *cheikh al Islam* Mohamed Abd El Aziz Jaït- présenté à tort comme l'un des inspirateurs du code- prit ses distances d'avec le pouvoir et désapprouva plusieurs dispositions introduites. Il réclamait officiellement au ministre de la Justice la révision des articles relatifs à l'interdiction de la polygamie et à l'instauration du divorce civil²⁰.

Le Code de statut personnel après la conquête de l'indépendance reste sans nul doute le grand œuvre du règne de Bourguiba, indépendamment du fait qu'il s'agit d'une œuvre inachevée ; le Combattant Suprême ayant *in extremis* retiré en 1973 un projet de loi instaurant l'égalité successorale entre frère et sœur²¹. L'affaire dite du Ramadan intervenue en 1960 est une autre illustration du modernisme audacieux de Bourguiba.

Bourguiba avait pris la décision de s'attaquer au symbole fort de l'observance du jeûne du mois sacré²² et des dépenses qu'il générerait. Il apparaît ainsi en public en buvant un verre d'eau en plein mois de jeûne et invite la population à ne plus observer le jeûne au nom de l'impératif figuré de la lutte contre le sous-développement assimilé à un authentique *jihâd* qui requiert la mobilisation de toutes les énergies en sa faveur.

¹⁷ DEPREZ Jean, « Pérennité de l'islam dans l'ordre juridique au Maghreb », in *Islam et politique au Maghreb* (sous la direction de GELLNER (E), et VATIN (J-C), paris, CNRS, 1981, p 322.

¹⁸ BEN ACHOUR Yadh, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès productions Cerp, 1992, p 216.

¹⁹ Idem

²⁰ Cf. BEN ACHOUR Yadh, *Politique ...*, *Op-cit*.

²¹ Une jurisprudence et des consignes ministérielles restrictives atténueront certains aspects novateurs du code (du mariage d'une musulmane avec un non musulman).

²² Pierre Albin Martel précise dans sa biographie de Bourguiba, qu'au moment où la Tunisie était encore sous le régime de l'autonomie interne, déjà Bourguiba ne boudait pas son plaisir en plein ramadan de choquer certains de ses ministres et d'en amuser d'autres en lançant une invitation à aller se restaurer. (Cf. *Habib Bourguiba. Un homme, un siècle*, Château-Gontier, Editions du Jaguar, 1999, p 74.).

Bourguiba afin de démontrer la licéité de la non-observance du jeûne rappelle que les dispenses sont clairement prévues par l'islam, notamment en situation de conflit armé, et multiplie à chaque occasion les exemples historiques apportant la preuve que le Prophète lui-même dans certaines circonstances exceptionnelles appela à la rupture du jeûne. « *Pendant qu'il marchait sur La Mecque avec ses compagnons, ils ont été surpris par le ramadan. Certains s'en sont tenus au jeûne, d'autres ne l'ont pas respecté. Le Prophète a rompu le jeûne, pour encourager les premiers à en faire autant. Il dit à ses compagnons : Mangez ! Vous serez plus forts pour affronter l'ennemi ! C'est une parole admirable. On devrait la commenter le vendredi dans les mosquées. Elle s'applique parfaitement à notre cas nous avons un ennemi à vaincre, la misère. Par la voix du Prophète, Dieu nous convie à être plus forts en travaillant, en refusant d'occuper le dernier rang parmi les peuples* »²³.

Habib Bourguiba ne se contenta pas de déclamer son hostilité à la pratique du jeûne, il prit des mesures radicales en ce sens. C'est ainsi que furent dispensés de jeûne les collégiens, les militaires. Les pouvoirs publics maintinrent les horaires habituels dans les administrations, et imposèrent l'ouverture des restaurants et des bars durant le mois du jeûne avec la ferme intention de « *favoriser l'inobservation du jeûne* »²⁴.

Si dans ses réformes antérieures Habib Bourguiba avait pu compter sur la caution d'ulémas réformistes de renom, dans cette affaire il dut affronter l'hostilité généralisée de l'ensemble des religieux. Le grand muphti le cheikh Jaït sollicité afin de rendre une *fatwa* conforme aux orientations du pouvoir, émit un avis très en retrait par rapport à l'interprétation audacieuse du chef de l'Etat²⁵.

Si à partir de la décennie 1970-1980 les relations entre les systèmes politique et religieux devaient évoluer dans un sens nettement plus favorable aux interprétations les plus conservatrices de l'islam, elle ne devaient en rien modifier ce climat de pluralisme en matière de pratiques religieuses qu'avait contribué à créer l'attitude de Bourguiba à propos du jeûne. C'est ainsi que la fameuse circulaire Mzali de juillet 1981 qui préconisait entre autre durant le mois de Ramadan la fermeture des cafés et restaurants ainsi que l'interdiction de vente de boissons alcoolisées et invitait les hôteliers à décourager les tunisiens musulmans qui se présentaient aux restaurants pour consommer, fut un échec. Le chef de l'Etat en personne annula aussitôt la circulaire et ordonna la réouverture des établissements visés.

²³ Discours, Tunis, le 5 février 1960.

²⁴ Cf. BEN SALAH Hafedh, *Système politique et système religieux en Tunisie*, Mémoire pour le diplôme d'études supérieures de Science Politique, (sous la direction de M. Achille MESTRE), Université de Tunis, Faculté de Droit et des Sciences Politiques et Economiques, année universitaire 1973-1974, p 30.

²⁵ Dans sa fatwa en date du 13 mars 1960 tout en approuvant certaines mesures visant à supprimer par exemple les veillées excessives, le religieux réaffirmait par contre le caractère obligatoire du jeûne.

La religion comme vecteur de sacralisation de l'Etat

L'étatisation de la religion dépassant la simple logique d'instrumentalisation du religieux²⁶ participe dans le cas de la Tunisie plus globalement d'un processus comme l'a écrit Michel Camau²⁷ de ritualisation de la religion politique : la religion d'Etat étant mobilisée au service de la religion de l'Etat, la sacralisation de l'Etat s'opère par la médiation de l'islam religion d'Etat.

Nous abordons là un des points centraux (qui dépasse le simple cadre tunisien) à savoir celui de la difficulté inhérente à toute société humaine de s'ordonner dans la simple immanence du corps social²⁸, ce qui revient à postuler le caractère incontournable du recours au vocabulaire, aux symboles et aux usages de la religion afin d'asseoir la relation d'autorité, indépendamment du fait que ce nouvel ordre pourra formellement se présenter comme une rupture avec un ordre ancien et traditionnel dans lequel la religion a pu jouer formellement un rôle central.

Dans le cas de la Tunisie cela se traduit par le recours systématique effectué par le Combattant Suprême à des formulations théologiques en particulier celles liées au combat (*jihâd contre le sous-développement*). « (...°) *C'est pourquoi* déclare Bourguiba dans un de ses nombreux discours *je ne cesse de répéter que notre lutte pour arracher cette nation musulmane au sous-développement hérité des époques de la décadence n'est pas moins valable que le jihâd, la lutte armée* »²⁹. Ailleurs il sera encore plus explicite en reprenant à son compte la distinction classique du grand *jihâd* (celui contre les passions intérieures) et du petit *jihâd* (la lutte armée), le premier coïnciderait avec le décollage économique du pays, le second renverrait à la lutte pour son indépendance. « *Prions Dieu qu'il nous prête à tous assistance dans ce combat suprême que rien aujourd'hui ne nous empêchera de livrer, après avoir triomphé dans notre combat mineur pour nous libérer du colonialisme de ses séquelles et de ses vestiges* »³⁰.

Aussi Bourguiba n'hésitera pas à adopter des postures religieuses à des fins elles séculières comme l'édification d'un Etat moderne et son développement économique. « *De part mes fonctions et responsabilités de Chef de l'Etat, aimait-il déclarer je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse. A ce titre, je vous engage, dans l'intérêt de l'Islam, à travailler*

²⁶ LEFORT Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Esprit/Seuil, 1986, 332 p.

²⁷ CAMAU Michel, « Religion politique et religion d'Etat en Tunisie », in Collectif *Islam et politique au Maghreb*, *Op-cit*, pp 221-230.

²⁸ LEFORT Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Esprit/Seuil, 1986, 332 p.

²⁹ Tunis, le 8 février 1961.

³⁰ Kairouan, le 11 Août 1962.

davantage pour augmenter la production nationale, dussiez-vous renoncer pour cela à la pratique du jeûne. Vous ne cesserez pas d'être musulmans. En participant à l'effort d'édification, vous vous acquittez d'un devoir religieux qui assurera la survie de l'Islam. Le Prophète lui-même nous a indiqué la voie que nous devons suivre dans une circonstance analogue » (Habib Bourguiba, Sfax, le 19 avril 1964).

Le Combattant Suprême (*Mujahid al akbar*) devient alors le *Mujtahid Suprême*, court-circuitant les autorités religieuses trop timorées à son goût quand il ne substitue pas directement « *sa propre image à la figure du Prophète* »³¹ : « *Croyez-moi, mon interprétation de la loi musulmane est l'interprétation la plus valable. Si le Prophète était encore parmi nous, il y souscrirait. Il n'aurait pas manqué de convier les musulmans à assurer la puissance de la Nation musulmane dont nous faisons partie.* » (Habib Bourguiba, Sfax, le 19 avril 1964).

Il fera d'ailleurs régulièrement un rapprochement entre son oeuvre d'édification d'une Tunisie nouvelle et l'instant fondateur dans l'imaginaire musulman représenté par la Cité de Médine. Ce faisant il confère à l'édification de la Tunisie une dimension transcendante, sacrée !

La religion est mobilisée moins en ce qu'elle renvoie à un ailleurs, vers un au-delà, mais en ce qu'elle vient renforcer la primauté et l'autorité de l'Etat ici-bas et celle de son incarnation en la figure du Père de l'indépendance. *"A quoi serviraient les prières et le jeûne si l'Etat était condamné à l'impuissance et à l'effritement ? (...) L'Etat d'abord ! car sans l'Etat, la religion serait en péril.*» (Habib Bourguiba, Sfax, le 19 avril 1964).

Autre exemple en 1975 à l'occasion de la célébration du *Mouled* Bourguiba ne manquera pas de dresser un parallèle entre le régime présidentiel et le régime de l'imamat : « *Si le régime présidentiel est l'un des régimes démocratiques adoptés dans les pays occidentaux, dit-il il a des sources profondes dans l'islam. La législation islamique n'en reconnaît pas d'autre ; c'est ce que les juristes appellent l'Imamat, le commandement suprême. Le Président n'est autre que l'Imam dont l'investiture résulte du suffrage de la communauté nationale* ». ³² Nous sommes là confrontés au paradoxe vivant que la tentative en partie réussie de Bourguiba de sécularisation de la société tunisienne loin d'impliquer une quelconque marginalisation de la religion conjugue à la fois une régulation étatique forte de la religiosité islamique et un transfert d'éléments de cette dernière vers l'instance politique.

³¹ DE COCK Laurence, « Entre paternalisme, populisme et prophétisme...Bourguiba et le peuple tunisien à travers ses discours », in TEMIMI Abdeljelil (sous la dir. de), *Habib Bourguiba et l'établissement de l'Etat national : approches scientifiques du bourguibisme*, Zaghouan, Avril 2000, p 73.

³² Kairouan, le 24 mars 1975, cité par Michel CANAU, *Pouvoirs et institutions au Maghreb*, Alger, Office des Publications Universitaires, p 270.

Cette imbrication du théologique et du politique chez un leader réputé laïque comme Bourguiba, participe en fait « *d'un système de gouvernement* »³³.

L'instrumentalisation fluctuante du religieux : le poids de la tactique et de la conjoncture

La régulation institutionnelle de l'islam tunisien par delà la personnalité de Bourguiba et de son successeur a cependant évolué au gré de la conjoncture ce qui nous amène à prendre aussi en compte le poids non négligeable de la tactique au détriment de toute ligne idéologique claire.

Utilisation tactique du religieux

Durant les premières décennies l'orientation de la politique de l'Etat tunisien en direction de l'islam était résolument moderniste, allant jusqu'à conférer à la figure du Combattant Suprême la réputation religieuse supplémentaire d'être le réformateur de l'islam ! Si déterminantes que furent les convictions laïques intimes de Bourguiba dans l'orientation générale de sa politique religieuse, celles-ci ne sauraient suffire à rendre compte de la totalité de sa pratique institutionnelle de l'islam et partant de là de la réalité d'une instrumentalisation fluctuante du religieux.

Durant la période coloniale Bourguiba ne fit jamais vraiment état de ses ambitions réformatrices envers l'islam; Jean Lacouture évoque avec justesse la timidité de Bourguiba en matière religieuse³⁴. Quand il ne se réfugiait pas dans un mutisme total (affaire du Congrès de Carthage), il n'hésitait pas à se draper à son tour tactiquement dans le voile de la religion.

Bourguiba n'hésita pas en 1929 dans une conférence célèbre à prendre même la défense du voile, symbole et support de l'identité tunisienne qu'il fallait préserver face aux velléités d'assimilation du pouvoir colonial. « *Nous sommes dit-il à propos du voile, en présence d'une coutume entrée depuis des siècles dans nos mœurs évoluant avec ceux-ci, à la cadence, c'est-à-dire assez lentement.(...) avons-nous intérêt à hâter, sans ménager les transitions, la disparition de nos mœurs de nos coutumes(...) ma réponse, étant données les circonstances politiques dans lesquelles nous vivons, fut catégorique. Non.* »³⁵

³³ RIVIERE Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1988, p 183.

³⁴ LACOUTURE Jean, *Cinq hommes et la France*, Paris, Editions du seuil, 1961, p 119.

³⁵ BOURGUIBA Habib, « Le voile », in *l'Etendard tunisien* du 11 janvier 1929 (reproduit in *l'Action tunisienne* du 22 octobre 1956, p 13.

De même il ne réagira pas à la campagne d'hostilité orchestrée par les milieux zitouniens conservateurs contre Tahar Haddad, qui fut mis à pieds de la Zitouna, au lendemain de la parution de son ouvrage révolutionnaire « *Notre femme dans la religion et la société* ».

Il semble clair qu'à cette époque, seule primait l'action politique, les questions de société étaient secondaires. Bourguiba ne fera véritablement preuve d'audace envers la religion qu'une fois son autorité assurée et disposant de tous les ressorts du pouvoir entre ses mains.

C'est alors qu'il mettra en pratique ses options modernistes évoquées plus haut.

Réajustement conjoncturel du système politique par rapport au système religieux

Au lendemain du coup d'arrêt de l'expérience socialisante Ben Salah en septembre-novembre 1969, le régime allait devoir procéder à une « *compensation-transfert* »³⁶ et se lancer dans une politique de ré-islamisation progressive par le haut que devait par la suite amplifier le nouveau régime issu du 7 novembre 1987.

Durant les dix dernières années du règne de Bourguiba, comme a pu l'observer Hafedh Ben Salah³⁷ les relations entre le système politique et le système religieux vont entrer dans une nouvelle phase caractérisée par un rapprochement entre les deux systèmes. Celui-ci se traduit par la mise en oeuvre d'une "*nouvelle politique religieuse*"³⁸. Cette dernière devait se traduire non seulement par l'infléchissement du discours des élites dirigeantes dans un sens moins virulent à l'égard de l'accomplissement de certaines obligations religieuses jusqu'alors décriées, mais également par la volonté de redorer le blason du patrimoine islamique. Rompant totalement avec une attitude jusque là libérale³⁹, les autorités politiques n'ont pas hésité, à partir des années soixante dix, à encourager "*les citoyens à accomplir leurs obligations religieuses*"⁴⁰.

Ainsi le Ramadan, jadis présenté comme un obstacle au développement, non seulement ne fit plus l'objet de critiques, mais les autorités veillèrent à favoriser son observance y compris dans l'administration⁴¹. Il en va de même pour le rite du sacrifice du mouton de l'*Aïd El Kébir* qui fut également sévèrement dénoncé dans les années soixante⁴² et qui fit l'objet d'une

³⁶ KERROU Mohamed, *Op.cit*, p 95.

³⁷ BEN SALAH (H.), *Système politique et système religieux en Tunisie*, (*op. cit.*), pp. 57-78.

³⁸ *Idem*, p. 72.

³⁹ Voir à ce propos l'article de BEN BRAHEM (J.), "La fin du Ramadan. Une grande tolérance entoure désormais la vie religieuse en Tunisie", in *Le Monde* du 15 février 1964, p. 5.

⁴⁰ BEN SALAH (H.), *Système politique...*, (*op. cit.*), p. 72.

⁴¹ BEN SALAH (H.), *Système politique...*, (*op. cit.*), p. 73.

⁴² Ainsi Bourguiba n'aurait pas hésité à déclarer à ce propos : "*Rien de plus révoltant, que le comportement de ces gens qui sous prétexte de divertir leurs enfants, font l'acquisition de moutons qu'ils égorgent le jour de l'Aïd*",

réglementation dissuasive⁴³. Prenant le contre-pied de ses dispositions précédentes, le gouvernement octroiera à partir des années soixante-dix une aide matérielle pour les nécessiteux afin qu'ils puissent se procurer un animal pour le sacrifice. De la même façon, les administrations et les établissements publics avaient pris l'habitude d'attribuer à leurs employés à faible revenu sur simple demande, une avance sur leurs traitements à l'occasion de l'Aïd El Kébir (Le "Prêt-Mouton").

L'exemple le plus frappant de ce changement d'attitude du pouvoir par rapport aux obligations religieuses, concerne l'observance de la prière et la question des mosquées. C'est ainsi qu'une attention particulière entoure la prière du Vendredi. Les horaires des administrations sont spécialement aménagés afin de permettre aux fonctionnaires d'accomplir la prière. Certains établissements publics iront jusqu'à mettre à la disposition de leurs agents un local affecté à la prière.

Le patrimoine architectural arabo-islamique, à partir du milieu des années soixante dix fait aussi l'objet d'une attention particulière des autorités. Plusieurs opérations de restauration de monuments historiques⁴⁴ victimes de l'érosion du temps et d'un "*laisser-faire iconoclaste*"⁴⁵ sont engagées.

Ce changement d'attitude du système politique par rapport au système religieux est aussi marqué par la revalorisation de l'enseignement religieux, de la culture arabo-musulmane et la création d'associations religieuses avec l'aval des autorités.

Voit le jour en janvier 1968 la très officielle Association pour la Sauvegarde du Coran dont le rôle initial était la préservation des dogmes de l'islam et la préparation des lecteurs de Coran. Elle échappera par la suite à la tutelle de l'État et tentera même de "*s'opposer à la main-mise de l'État sur l'organisation et le fonctionnement du culte musulman*"⁴⁶. C'est d'ailleurs à l'ombre de cette association que se produira la première gestation de la mouvance islamiste⁴⁷. A partir des années soixante dix l'éducation religieuse devint un cours spécifique distinct de celui de l'éducation civique avec lequel il était jusque là confondu. De la même

(Cf. Discours du 19 avril 1964 prononcé à Sfax devant les cadres de la Nation. Cité par BEN SALAH (H.), (*op.cit.*), p.35..

⁴³ C'est ainsi que toute personne sacrifiant un mouton à son domicile le jour de l'Aïd El Kébir était passible d'une forte amende.

⁴⁴ Voir à ce propos l'ouvrage de ABD EL KAFI (J.), *La médina de Tunis. Espace historique*, Tunis, Ed. Alif, 1989, 278 p ; et plus particulièrement les chapitre 5 et 6, pp. 179-250.

⁴⁵ Idem, p.232

⁴⁶ BEN SALAH (H.), (*op. cit.*), p. 58.

⁴⁷ Cf. BURGAT (F.), *L'islamisme au Maghreb*, (*op. cit.*), p. 205.

manière de nombreuses autres mesures⁴⁸ furent prises en vue de favoriser l'enseignement religieux et plus généralement tout ce qui relève du patrimoine arabo-musulman. Cette réinscription de l'islam dans l'espace culturel devait également retrouver un certain prolongement au niveau de la législation. C'est ainsi par exemple que l'article 5 du Code du Statut Personnel relatif aux conditions du mariage fait l'objet d'une interprétation de plus en plus restrictive. Une circulaire du ministère de la justice en date du 5 novembre 1973 invitera les magistrats à refuser tout mariage d'une musulmane avec un non musulman. Certains spécialistes ne manqueront pas d'ailleurs de souligner que la jurisprudence en matière de statut personnel tend à consacrer un véritable "*ordre public confessionnel*"⁴⁹.

Sous la pression des milieux religieux, une réglementation plus stricte fut adoptée en ce qui concerne la consommation d'alcool. C'est ainsi que "*la vente de boissons alcoolisées a été prohibée après vingt heures dans les bars et cafés*"⁵⁰ après quoi "*des interdictions provisoires notamment à l'occasion des fêtes religieuses (Aïd Es Seghir, Aïd El Kébir...) ont été ordonnées*". Progressivement le gouvernement fut donc conduit à revoir la répartition des débits de boissons alcoolisées dans une optique plus restrictive.

Les changements de rapports de force

Bien que ces différentes mesures ne soient pas directement liées à l'émergence de la mouvance islamiste, celle-ci étant à l'époque dans une phase de gestation, elles n'en continuent pas moins de s'inscrire dans une modification du rapport de force au sein du système politique qui profite indistinctement au courant religieux. Le changement d'attitude des dirigeants politiques vis à vis du système religieux témoigne en effet d'une profonde modification des rapports de force au sein du régime qui s'est traduite en 1969 par la destitution de Ahmed Ben Salah.

Celle-ci coïncide avec une phase de libéralisation du régime qui devait consacrer la rupture définitive de Bourguiba avec la gauche socialisante. Privé de ses alliés naturels, celui-ci se retournera logiquement vers les milieux religieux conservateurs, ses ennemis d'hier, sur lesquels il pourra s'appuyer pour contrer les éléments de la gauche marxisants bien implantés dans les universités et dans le monde syndical.

⁴⁸ C'est ainsi qu'est créée au niveau du secondaire une section préparant aux études supérieures de Théologie, et les heures d'enseignements religieux dans tous les établissements scolaires ont été augmentées.

⁴⁹ Cf. MEZIOU (K.), MEZGHANI (A.), Chronique, Droit international privé, *Revue Tunisienne de Droit*, (RTD), 1980, pp. 455-471.

⁵⁰ BÉN SALAH (H.), (*op. cit.*), p. 40.

Le changement d'attitude du pouvoir s'explique aussi par la prise de conscience par les dirigeants politiques de ce que le thème de la défense du patrimoine arabo-islamique ne mobilise pas que les youssefistes et quelques vieux turbans de l'archéo-Destour, mais compte aussi des partisans actifs au sein même du Parti Socialiste Destourien (PSD). C'est ainsi que lors du congrès de Monastir d'octobre 1971, de nombreux délégués ont critiqué l'action du gouvernement en matière religieuse, remettant en cause "*certaines options retenues par les dirigeants politiques et jugées en contradiction avec les prescriptions islamiques*"⁵¹. La position la plus radicale fut défendue par le *sheikh* El Mestaoui qui n'hésita pas à revendiquer "*l'application des prescriptions islamiques*"⁵², autrement dit la *shari'a*. Ce dignitaire religieux parvint même à se hisser jusqu'au comité central du parti "*précédant selon Ben Salah plusieurs personnalités politiques du régime*"⁵³, cette promotion témoigne de la force de l'influence du "courant arabo-islamique" au sein même du parti au pouvoir.

Ces indices joints à d'autres qui témoignent d'une modification cette fois-ci de l'environnement international régional comme l'accession au pouvoir du colonel Kadhafi qui se réclame aussi bien du nassérisme que de l'islam, sans parler de l'effondrement du nassérisme au Moyen-Orient, ont largement contribué au réajustement du système politique tunisien par rapport au système religieux.

Ce rééquilibrage sera maintenu durant les années quatre vingt alors que la mouvance islamiste sort progressivement de la clandestinité et se rassemble autour du Mouvement de la Tendance Islamique (MTI). Des contacts seront même noués entre les islamistes et les dirigeants tunisiens par l'intermédiaire de Mohamed Mzali en personne qui deviendra Premier Ministre en 1980. La coexistence pacifique entre eux et le pouvoir s'expliquait autant par une proximité de vue en matière culturelle, n'oublions pas que Mohamed Mzali fut à l'origine d'une politique d'arabisation totale de l'enseignement de la philosophie, et par le fait que le PSD était plus préoccupé par les activités de l'extrême-gauche (les années quatre-vingt virent en effet les premiers procès contre les "perspectivistes") que par les islamistes qui partageaient avec lui la même aversion pour les milieux marxisants.

Ce rapprochement ponctuel ne devait toutefois pas empêcher la mise en oeuvre de la machine répressive contre le courant islamiste alors même, il convient de le signaler, que celui-ci, à intervalles réguliers, réitérera son choix en faveur de la voie légale⁵⁴.

⁵¹ BEN SALAH (H.), (*op. cit.*), p. 62.

⁵² *Idem*, p. 63.

⁵³ *Ibid.*.

⁵⁴ Cf. BURGAT (F.), (*op. cit.*).

Depuis la chute de Bourguiba, cette logique répressive a été reprise et amplifiée par le régime issu du 7 novembre 1987 et présentée comme le seul moyen permettant de venir à bout de l'islamisme. Les nouvelles autorités politiques tout en optant pour la voie policière ont aussi cherché à désamorcer l'avancée islamiste en réinscrivant l'islam dans leurs pratiques politiques et le paysage institutionnel de la société tunisienne.

Revalorisation islamique du pouvoir et Pacte National

La période qui s'ouvre avec l'accession au pouvoir de Zine El Abidine Ben Ali le 7 novembre 1987 devait déboucher sur une profonde recomposition du système politique tunisien. La transfert de la fête nationale du 1er juin, date du retour de Bourguiba à Tunis en 1955, au 20 mars, date de l'indépendance qui fut décidé le jour même de la déposition du "Combattant Suprême" illustre cette volonté de rupture symbolique par rapport au système précédent. Le changement devait également selon le gouvernement aboutir à une réconciliation entre l'État et la société en permettant notamment "*d'insérer la vie politique et sociale dans le cadre du droit, de la démocratie et des valeurs arabo-musulmanes*"⁵⁵.

Dans les mois qui suivirent le 7 novembre, le nouveau gouvernement s'est en effet attaqué "*à tous les symboles jugés fâcheux de l'ancien système*"⁵⁶, parmi lesquels figurait la défiance des responsables politiques à l'égard de la religion⁵⁷.

Premier signe visible de changement, la déclaration du 7 novembre 1987 débute par la célèbre formule religieuse : "*Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux*". Bien que ce type d'invocation soit devenue désormais une formule rituelle dans l'ensemble du monde arabe et musulman, sans que l'on s'interroge vraiment sur sa portée réelle, dans la Tunisie bourguibienne elle ne pouvait que surprendre surtout dans la bouche d'un responsable politique tant Bourguiba sur ce point avait toujours veillé dans ses discours officiels à éviter ce genre de formule. Tel n'est pas le cas du nouveau président tunisien qui non seulement y aura recours lors de chacun de ses discours mais de surcroît les fera terminer par une sourate du Coran. Au delà des formules, il s'agissait comme le rappela d'ailleurs le ministre de l'Intérieur de l'époque de "*donner à l'islam la place qu'il mérite*"⁵⁸, et donc de réaffirmer l'identité arabo-musulmane de la Tunisie. Ceci sera réaffirmé avec force par le Pacte National de 1988 en ces termes : "*Aussi la Tunisie, partie intégrante du monde arabe et de la*

⁵⁵ LARIF-BEATRIX (A.), "Chronique Tunisienne", in *L'Annuaire de l'Afrique du Nord* (AAN), 1988, p. 743.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Défiance dont nous avons eu l'occasion de monter qu'elle visait plus les milieux de l'islam institutionnel et une certaine lecture littéraliste des préceptes de la religion, que la religion dans son ensemble.

⁵⁸ Cité par DAOUD (Z.), "Chronique Tunisienne", in *L'Annuaire de l'Afrique du Nord*, (AAN), 1989, p. 688.

*nation islamique, est-elle attachée à son arabité et à son islamité. La langue arabe s'est étendue à toute sa population pour devenir, depuis des siècles, la langue du discours, de l'écrit et de la culture et l'Islam s'y est répandu pour toucher tous les habitants sans sectarisme ni clanisme*⁵⁹. Le nouveau régime multiplie les signes d'ouverture⁶⁰ et d'apaisement. Parvient à s'instaurer avec les milieux intellectuels et la plupart des représentants des partis d'opposition (y compris les islamistes) un dialogue qui devait aboutir à la plate-forme du Pacte National. Des mesures sont prises en vue d'*instaurer (à défaut de rétablir) un climat moral et religieux*⁶¹. C'est ainsi que dès le 22 novembre 1988 est lancée une grande campagne de moralisation contre tout ce qui nuit aux bonnes moeurs sous la responsabilité du ministre de l'Intérieur Chedli Neffati qui justifia en ces termes cette campagne de moralisation : *"il ne peut y avoir de développement effectif, ni de démocratie réelle et de civilisation durable, si l'ordre n'est pas maintenu sur la voie publique, et son respect ancré dans l'esprit des citoyens"*⁶². Cette campagne devait se traduire essentiellement par un renforcement sans précédent de la surveillance des lieux publics (hôtels, cafés, bars...) et des transports en commun pour les débarrasser des individus jugés indésirables⁶³. Parallèlement à cet effort de moralisation, de nombreuses mesures positives vont être prises également en faveur de la revalorisation de l'islam à l'échelon de la société et de l'État.

L'une des plus marquantes sera le rétablissement de l'Université de la Zeytuna dans ses structures et compétences anciennes après avoir été, durant trente et un an, intégrée dans l'enseignement étatique. C'est ainsi que le cycle des cours reprend en février 1989 et l'université peut à nouveau délivrer ses diplômes traditionnels (*al aldiya* au bout de quatre ans ; *al tahliya* au bout de sept ans). Des mesures financières exceptionnelles sont également prises en ce qui concerne la gestion du culte afin d'améliorer le recrutement des desservants dont le nombre est en augmentation (de 9000 agents du culte en 1988 ; ils seront 400 de plus en 1989) et d'améliorer l'équipement des mosquées. C'est ainsi qu'en 1989, un crédit de 700 000 dinars sera alloué à cette seule fin.

Une autre disposition plus symbolique est néanmoins révélatrice du développement d'une atmosphère piétiste : l'introduction de l'appel à la prière dans les médias audiovisuels et la retransmission en direct à la télévision de la prière du Vendredi. Dans le même esprit, le chef de l'État multiplie les signes de ce que Ben Achour appelle une *"pesante bigoterie"*⁶⁴ en

⁵⁹ Extraits du Pacte National du 7 novembre 1988.

⁶⁰ Cf. "Chronologie" in "Chronique Tunisienne", 1988, in *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* 1988, pp. 753-755.

⁶¹ LARIF BEATRIX (A.), "Chronique Tunisienne", (*op. cit.*), p. 746.

⁶² Cité dans l'article de Marchés Tropicaux : "Défense et illustration de l'islam par le gouvernement tunisien", in *Marchés Tropicaux* du 3 mars 1989, p. 553.

⁶³ Pour plus de détails se reporter à l'article des Marchés Tropicaux précité.

⁶⁴ BEN ACHOUR (Y.), *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, (*op. cit.*), p. 172.

accomplissant par exemple en mars 1988 le pèlerinage de la 'umra (visite des Lieux Saints de l'Arabie hors période du pèlerinage) et en se faisant régulièrement filmer dans des actes de dévotion. Au plan institutionnel, le nouveau Chef de l'État entreprend également de donner des gages de l'attachement du régime à l'islamité non seulement en tant que culture mais aussi comme religion. Ainsi déclara-t-il le 29 juillet 1988 : "*Il incombe à l'État et à lui seul de veiller à l'épanouissement et au rayonnement de l'Islam*"⁶⁵. Tout aussi significative de ce climat de religiosité officielle est la volonté soulignée par certains observateurs "*de réorganiser, rationnellement l'enseignement et la récitation du Coran dans les mosquées (...) d'instituer (...) un concours maghrébin annuel de psalmodie et récitation du Coran (...) ; de renforcer l'encadrement religieux des émigrés tunisiens à l'étranger (...)*"⁶⁶. Un dernier indice est supposé témoigner de "*la responsabilité de l'État en ce qui concerne la consécration de la foi islamique et la propagation des principes de l'Islam*"⁶⁷ : la création en avril 1989 à Kairouan, l'un des fiefs de l'opposition religieuse au régime bourguibien⁶⁸, d'un Centre des Etudes Islamiques qui aura entre autres missions d'organiser annuellement une Conférence islamique de niveau scientifique, réunissant diverses personnalités du monde islamique.

L'hypothèque islamiste

Toutes ces actions traduisent la mise en place d'une véritable politique de ré-islamisation de la société tunisienne, menée sciemment par le nouveau gouvernement tunisien en vue sinon de désamorcer la contestation islamiste, en tout cas d'éliminer progressivement ses raisons d'être supposées : à savoir la politique religieuse agressive de l'ancien Chef de l'État⁶⁹.

Ben Ali avait pris conscience alors qu'il était ministre de l'Intérieur de Bourguiba chargé de la répression du courant islamique dès 1987 de la puissance de mobilisation de ce dernier, et acquis la certitude que la répression ne pouvait à elle seule parvenir à éradiquer le phénomène islamiste. Pour lui, il fallait à l'époque sinon interrompre la spirale répressive, du moins la compléter par un volet culturel lequel consistait en "*une tentative de phagocyter*

⁶⁵ Cité par HENRY (D.), "Le président Ben Ali et les islamistes", in *L'Afrique et l'Asie Modernes*, 1990, n° 164, p. 140.

⁶⁶ Cf. "Défense et illustration de l'islam", in *Marchés Tropicaux* du 3 mars 1989, p. 554.

⁶⁷ Cf. "Défense et illustration ...", (op. cit.).

⁶⁸ Il convient en effet de rappeler que dans la ville sainte de Kairouan où se dresse le plus ancien édifice religieux de l'Occident musulman (la Grande Mosquée de Sidi Okba), éclatèrent en 1961 de violentes émeutes entre la population et les forces de l'ordre. Celle-ci s'était mobilisée pour protester contre la mutation d'un *imam* hostile au régime et accessoirement contre l'autorisation donnée par le pouvoir de tourner un film dans l'enceinte de la Grande Mosquée. Ce fut une occasion de protester publiquement contre la politique générale du gouvernement interprétée comme contraire à l'islam.

⁶⁹ Que la politique religieuse de Bourguiba ait pu servir de repoussoir pour les islamistes cela ne fait aucun doute, mais il serait excessif d'en faire la raison d'être de l'apparition de la mouvance islamiste tant celle-ci procède de causes plus profondes et plus profanes. Voir à ce propos l'ouvrage précité de François BURGAT, (op. cit.), qui en donne une analyse détaillée.

leurs discours (celui des islamistes) en confiant à l'État l'exclusivité de la protection de la religion⁷⁰ ».

La politique évoquée plus haut de réhabilitation de l'identité arabo-musulmane participait selon la formule consacrée d'une logique de "*retrait du tapis sous les pieds des islamistes*". Celle-ci (la politique) devait en effet tout en rectifiant l'image d'un pouvoir qui par le passé avait quelque peu malmené la symbolique religieuse, priver les islamistes du repoussoir bourguibien. Autant, Bourguiba s'était (dans les dix premières années de l'indépendance) attaché à occulter le profil culturel arabo-musulman de la Tunisie au nom même de la tunisianité, autant Ben Ali s'efforce d'apparaître comme plus arabo-musulman, n'hésitant pas, comme a pu l'écrire Delphine Henry, à "*vampiriser le programme des islamistes en multipliant les preuves symboliques de son attachement à la religion*"⁷¹.

Aussi n'est-ce pas surprenant si les premières années de la présidence de Ben Ali s'ouvrent sur une apparente réconciliation entre le nouveau Chef de l'État et les islamistes. Dès le mois de décembre 1987 le président gracia près de six cents militants du MTI et une vingtaine de membre du PLI, Ghannouchi sera libéré en mai 1988⁷². Ben Ali ira même jusqu'à désigner comme membre du Conseil Supérieur Islamique⁷³ l'un des plus éminents représentants de la tendance islamiste : le *sheikh* Abdel Fattah Mourou⁷⁴. De leurs côtés les islamistes adoptent un ton conciliant. Dans le courant du mois d'août 1988 Ghannouchi déclara : "*Nous ne descendrons pas dans la rue tant qu'il y a des priorités autrement importantes comme celle du développement et de la lutte contre le chômage*"⁷⁵. Cette attitude prudente du MTI lui était dictée par un seul objectif obtenir la légalisation de leur mouvement, d'autant que des élections législatives étaient prévues en mars 1989. Si le pouvoir avait pu accepter de faire certaines concessions d'ordre symbolique⁷⁶, celui-ci n'entendait pas cependant permettre la légalisation de la formation islamiste. C'est ainsi que la loi de février 1989 sur le multipartisme devait interdire toute constitution d'un parti sur une

⁷⁰ SOUISSI (W.), "Tunisie : le paratonnerre qui attire la foudre", in *Libération* - rebonds du 5 mai 1994, p. 6.

⁷¹ HENRY (D.), "Le président Ben Ali et les islamistes", (*op. cit.*), p. 140.

⁷² Channouchi avait déjà échappé à la peine de mort lors du grand procès de 1987 grâce à l'intervention de Ben Ali alors Premier Ministre. Le leader du MTI ne fut condamné qu'aux travaux forcés à perpétuité. Ce verdict "plus clément" rendit furieux Bourguiba qui à la fin du mois d'octobre était bien décidé à faire rouvrir le procès, la prise du pouvoir par Ben Ali qui intervint en novembre lui ôta ce plaisir.

⁷³ Cette institution avait été créée par un décret en date du 22 avril 1987. Elle était composée outre du *muphti* de la République, du doyen de la Faculté de théologie, du directeur des affaires du culte, de 7 membres choisis parmi les spécialistes des sciences islamiques.

⁷⁴ Cette désignation devait par la suite apporter toute satisfaction au pouvoir, puisque le *sheikh* en question prendra par la suite ses distances vis-à-vis du reste du mouvement dès lors que celui-ci opta pour l'action violente. Ceci ne devait pas le préserver par la suite d'une campagne de presse ordurière orchestrée par le pouvoir et destinée à ruiner durablement sa crédibilité et ternir son honneur.

⁷⁵ Cité par HENRY (D.), "Le président...", (*op. cit.*), p. 139.

⁷⁶ En plus des mesures déjà citées, nous pouvons signaler le retour dès le mois de mai 1989 de la fixation du début et de la fin du mois de jeûne à partir de l'observation du croissant lunaire et non plus en fonction du calcul astronomique pour lequel avait opté Bourguiba.

base raciale, linguistique, régionale et surtout religieuse. Le MTI changea d'appellation et devint le *hizb En-Nahdha* ou parti de la Renaissance. Les élections d'avril 1989 qui suivirent, prévues pour être un test de l'ouverture politique du nouveau régime, se transformèrent après de multiples irrégularités, en un plébiscite pour le nouveau Chef de l'État qui fut élu sans surprise président de la République (99,27 % des suffrages exprimés). L'ex PSD devenu Rassemblement Constitutionnel Démocrate (RCD) s'adjuge la totalité des 141 postes des députés ⁷⁷. Durant cette campagne, le pouvoir bien décidé à concurrencer les islamistes sur leur propre terrain, se livra à une véritable surenchère en matière religieuse. C'est ainsi par exemple qu'à Kairouan, le RCD désignera comme tête de liste le *sheikh* Abder-Rahman Khelif celui là même qui en 1961 avait été à l'origine de manifestations et fut condamné par Bourguiba. Il trouve face à lui un autre *sheikh* Mohamed Lakhoua tête de liste des indépendants (islamistes) ⁷⁸. Bien que représentant deux forces en compétition, la campagne fera la démonstration qu'en réalité ces deux zeytuniens avaient des vues convergentes sur de nombreux points : une même appréciation négative de la période bourguibienne et une même réticence à l'égard du Code du Statut Personnel ⁷⁹.

Ces élections allaient confirmer la bipolarisation de la vie politique tunisienne entre le RCD, parti-Etat et les islamistes qui parviennent à recueillir plus de 14 % des voix aux travers des listes indépendantes. Progressivement les relations entre les islamistes du parti *En-Nahdha* et le pouvoir vont se détériorer. Dénonçant les tracasseries dont ils sont victimes, et le non respect des droits de l'homme, les islamistes publieront le 3 octobre 1989 un communiqué réclamant la démission du ministre de l'Éducation nationale Mohamed Charfi (ex président de la Ligue Tunisienne de Défense des Droits de l'Homme, et laïque convaincu) sous prétexte que celui-ci avait pris la décision de retirer du circuit éducatif des manuels d'éducation religieuse jugés contraires à l'esprit de tolérance et aux principes démocratiques. Le président de la République apporta son soutien au ministre incriminé et multiplia les mises en garde à peine voilées à l'encontre des islamistes : "*il n'y a pas de place en Tunisie pour un parti religieux, que l'Islam est la religion de tous et ne peut devenir un objet de concurrence ou de surenchère, ni servir de tremplin pour accéder au pouvoir*" ⁸⁰. Les heurts entre le pouvoir et les islamistes ne devaient cesser de se multiplier tout le reste de l'année 1989 et la logique répressive s'intensifia et finit par toucher indistinctement tous ceux qui doutent (légitimement !) de la réalité de l'État de droit en Tunisie.

⁷⁷ DAOUD (A.), "Chronologie Tunisienne", in *L'Annuaire de l'Afrique du Nord (AAN)*, 1989, p. 685.

⁷⁸ Voir à ce propos le spécial élections intitulé "Le duel des cheikhs", in *Réalités* du 31 mars au 6 avril 1989, n° 189, pp. 15-19.

⁷⁹ Cf. entretien avec le *sheikh* Abder-Rahman Khelif : "La vérité est multiple", in *Réalités* du 31 mars au 6 avril 1989, n° 189, pp. 16-17.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 691.

En décembre 1990 auront lieu les premières vagues d'arrestation dans les milieux islamistes. En mars 1989 l'incendie criminel des locaux du RCD à Bab Souika avec la mort du gardien fournira le prétexte à de nouvelles arrestations (assorties de condamnation à mort) et à la découverte d'un prétendu complot visant le Chef de l'Etat dont l'avion devait être abattu en plein vol par un missile Stinger.

Si le 7 novembre 1987 a bien marqué une rupture dans l'ordre symbolique par rapport à la période précédente en consacrant peu ou prou l'avènement d'un régime davantage soucieux des valeurs traditionnelles de nature religieuse, il n'a cependant véritablement rien changé à l'échelon des pratiques politiques. L'autoritarisme est toujours de règle, il a tout bonnement changé de nature et s'est amplifié : de civil qu'il était du temps de Bourguiba, il est devenu plus policier mêlant violence sur les personnes, calomnies, théorie du complot, campagnes obscènes sur la vie privée et harcèlement des familles des opposants⁸¹.

Structuration administrative renforcée de l'islam

Le régime né du 7 septembre 1987 en matière de régulation de l'expression religieuse n'a fait que renforcer la logique de structuration administrative de l'islam initiée tardivement par Bourguiba⁸². Alors que jusqu'aux années quatre vingt dix les affaires religieuses n'étaient qu'une simple direction des affaires du culte rattachée aux services du Premier ministre, à partir d'avril 1991 (décret du 22 avril 1991) elle est érigée en secrétariat d'Etat aux affaires religieuses et en mars 1992 sera transformé en un Ministère des affaires religieuses lequel héritera entre autre des attributions en matière de mosquées jusque là du ressort du Premier Ministère.

Ce ministère qui a vu ses moyens en augmentation comprend plusieurs directions dont la direction du Coran, la direction des mosquées et des prédications, la direction du pèlerinage (*Hajj*) et de la *'umra* , la direction des études et de la formation religieuse.

Cette administration de l'islam se prolonge logiquement par la fonctionnarisation accrue de son personnel dont la formation fait l'objet d'un contrôle renforcé de la puissance publique. Il faut en effet noter que même si dans la Tunisie indépendante le pouvoir tunisien avait pris soin de ne pas déclarer l'islam religion de l'Etat il devait néanmoins mettre en place une fonction publique dédiée à la régulation du religieux (décret du 8 avril 1966) à l'échelon des

⁸¹ Cf. BEAU Nicolas et TUQUOI Jean Pierre, *Notre ami Ben Ali. L'envers du "miracle tunisien"*. Paris, La Découverte, 1999, 228 p.

⁸² Cf., BRAS Jean Philippe, « L'islam administré : illustrations tunisiennes », in KERROU Mohamed (dir.de), *Public et Privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, pp 227-246.

gouvernorats et des délégations. Le pouvoir né du 7 novembre n'a fait que poursuivre la dynamique revenant même comme l'écrit Jean Philippe Bras « à une logique plus large de religion d'Etat »⁸³. C'est ainsi que tous les chargés de mosquées et de salles de prière y compris quand ils n'ont pas le statut de fonctionnaires sont désormais nommés par le Premier ministre (décret du 8 novembre 1989) et rémunérés par l'Etat dont ils perçoivent une rémunération (deux indemnités) jugée pas totalement insignifiante⁸⁴, sans oublier diverses formes de d'aides personnalisées destinées à la psalmodie continue du Coran dans la mosquée Zeytuna.

Est tout aussi significative la reprise en mains progressive de la formation des cadres religieux via le réveil et la réorganisation de l'université de la Zeytuna (décret du 8 mai 1995) en trois instituts⁸⁵ dont un Institut supérieur des sciences islamiques est directement chargé de la formation permanente des cadres religieux et placé sous le contrôle étroit de l'administration chargée des affaires religieuses.

Les lieux de culte font l'objet d'une réglementation et d'une surveillance accrue de l'Etat (loi du 3 mai 1988) via leur construction (subordonnée à un arrêté préalable du Premier ministre à la construction, et à l'aménagement des locaux), leur classement (arrêté du Premier ministre), leur entretien (régime de domanialité public), leur utilisation (police des cultes exercée par le ministère des affaires religieuses) sans oublier le fait qu'en dehors des heures de prière les édifices cultuels sont fermés sauf quelques mosquées d'intérêt touristique (*Ezzeitouna* de Tunis, *Sidi Okba Ibn Naffa'* de Kayrouan...).

Le contrôle de l'Etat s'étend également aux autres édifices cultuels que sont les zaouïas ou les tombeaux de saints qui font l'objet de dotations publiques et de visites régulières de responsables officiels sans doute en quête de sainteté ou conscients que le devenir de l'islam passe de nos jours aussi par la réactivation de lieux communautaires traditionnels où la piété populaire et émotionnelle rejoint l'aspiration à une spiritualisation accrue de l'islam contre toutes les expressions de l'islam administrées d'en haut !

⁸³ Cf., BRAS Jean Philippe, « L'islam administré ...*op-cit*, p 238.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ Institut supérieur de théologie de Tunis, Institut supérieur de la civilisation islamique,(Institut supérieur des sciences islamiques.

En guise de conclusion

Au terme de cette étude sur la régulation des rapports entre l'Etat et la religion en Tunisie il convient de souligner les acquis indéniables et les limites de l'expérience politique bourguibienne qui par certains côtés est restée sans suite.

- Il en va ainsi notamment en ce qui concerne la tentative de Bourguiba de combiner en contexte musulman un processus de sécularisation des institutions et de la société avec la réformation sinon du dogme islamique du moins des formes extérieures du culte.

Même les régimes du Moyen-Orient qui se réclamaient du nationalisme arabe le plus séculier à l'instar du *Baath* ont fini à leur tour par se draper *in extremis* des oripeaux de la religion, leurs leaders faisant assaut de bigoterie.

L'hypothèque islamiste en Tunisie (comme dans l'ensemble du monde musulman) a sans nul doute eu un effet largement dissuasif tout comme la parodie d'ère nouvelle au lendemain du 7 novembre !

La bigoterie officielle tient souvent lieu d'ultime arme pour contrer les nouveaux clercs politiques de l'islam, ce qui en retour aboutit à sur-valoriser la variable religieuse pour ne pas avoir à répondre aux véritables attentes, politiques celles là, en termes de démocratisation et de pluralisme.

- Habib Bourguiba a largement contribué à dépeussier le débat sur le devenir des relations entre l'Etat et la religion dans le monde musulman. Les acquis sont encore bien présents. Comme on a pu le voir lors de la publication en 1988 d'une pétition réclamant l'inscription dans la Constitution de la mention de l'islam religion de l'Etat, une partie des intellectuels et des artistes tunisiens s'est mobilisée pour contester avec force cette démarche, à l'image de ceux qui, déjà en 1981 s'étaient mobilisés pour dénoncer une tentative de remise en cause du climat de tolérance qui entourait le mois de jeûne depuis 1960.

Observons enfin que de nombreuses voix en Tunisie en provenance de différents horizons intellectuels et idéologiques ont repris à leur compte ce débat sur les relations entre la religion et l'Etat et sur la nécessité de dissocier religion et action politique en repensant la place symbolique de l'islam par rapport à l'Etat. Je pense aussi bien aux travaux sur la

sécularisation d'Abdelmajid Charfi⁸⁶, à Mohamed Talbi et son souhait d'affirmation d'un islam résolument moderne⁸⁷ ou encore à H'mida Enneïfer à la recherche d'une *via media* entre islamisme et laïcisme agressif⁸⁸. On se doit enfin de citer la contribution de l'ancien président de la Ligue tunisienne de défense des droits de l'homme, devenu ministre de l'éducation, Mohamed Charfi qui insiste sur la nécessité de « *libérer l'Etat de l'islam et l'islam de l'Etat* »⁸⁹ et se prononce en faveur d'une gestion alternative des mosquées par une autorité religieuse indépendante.

- La conjonction dans le cas tunisien d'une politique modernisatrice audacieuse (du temps de Bourguiba) et d'une régulation stricte du marché des biens religieux⁹⁰ nous projette assez loin de toute logique de laïcisation laquelle ne se résume pas à la séparation fonctionnelle des sphères politiques et religieuses mais suppose leur autonomie réciproque. Autant dire que dans le cas de la Tunisie comme dans la plupart des Etats arabo-musulmans cela impliquerait que l'Etat renonce à être un Etat pasteur.

Le moindre des paradoxes ne réside t-il pas dans le fait que ceux qui ont le plus stigmatisé l'orientation laïciste d'un Bourguiba en Tunisie, ou d'un Mustapha Kéral en Turquie, les islamistes, qui par ailleurs se réclament d'une logique formelle de politique tirée de l'écriture sainte sont en même temps ceux qui entendent déposséder la puissance publique de toute capacité d'intervention dans la sphère religieuse.

Ils avaient déjà contribué à leur insu à hâter le processus de sécularisation interne de la pensée religieuse sans doute vont ils également contribuer à modifier en profondeur l'articulation entre religion et politique.

IFRI. [http:// www.ifri.org/](http://www.ifri.org/)

⁸⁶ CHARFI Abdelmajid, « La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes », in Groupe de recherches islamo-chrétien, *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*, Op-cit, pp 17-28.

⁸⁷ TALBI Mohamed, *Plaidoyer pour un islam moderne*, CERES/desclée de Brouwer, Tunis, Paris, 1998, 199 p.

⁸⁸ ENNAÏFAR H'mida, « Etat et religion dans le débat actuel : islamisme ou voie moyenne ? », in Groupe de recherches islamo-chrétien, *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*, Paris, Bayard/Centurion, 1996, pp 195-205.

⁸⁹ CHARFI Mohamed, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998, p 192.

⁹⁰ Cf. ZEGHAL Malika, "Etat et marché des biens religieux. Les voies égyptienne et tunisienne.", in *Critique internationale*, Automne 1999, n°5, pp 75-95.