

septembre 1993

**L'impact socio-politique
du discours islamiste
en
Tunisie**

Dominique Lozowy
Institut des études islamiques
Université McGill

A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research
in partial fulfilment of the requirements of the degree of Masters
of Arts

(c) Dominique Lozowy, 1993

Table des matières

Résumé français.....	i
English abstract.....	ii
Note sur la translittération.....	iii
Introduction.....	1
Chapitre I: <u>L'Islam en Tunisie post-coloniale</u>	6
1- L'impact des réformes de 1956 ou le "Jihad de Bourguiba"...	6
A) L'Islam comme forme de légitimisation du Parti	
B) Les réformes du nouveau régime	
C) Identité tunisienne, arabité et islamité	
2- Les années '70 et '80: l'affirmation d'une nouvelle	
identité musulmane.....	17
A) Causes de la montée de l'activisme politique	
B) Les quatre phases du développement du mouvement islamiste	
C) Le Pouvoir face à l'islamisme	
3- 1987: rupture ou continuité?.....	31
A) A la reconquête de l'identité arabo-musulmane	
B) Ben Ali et le dilemme bourguibien	
C) L'ère de En-Nahdha et les inventions médiatiques	
Chapitre II: <u>La spécificité du discours islamiste tunisien</u>	43
1- La "Cité Musulmane" du Mouvement de la Tendance Islamique:	
caractéristiques de base de l'idéologie islamiste	
en Tunisie.....	43
2- La spécificité stratégique du programme du MTI:	
les points de convergence et de divergence avec l'héritage	
idéologique du Moyen-Orient.....	53
3- Les scissions idéologiques.....	64
Chapitre III: <u>L'Islam, le peuple et les institutions</u>	
<u>aujourd'hui</u>	74
1- Islam, islamisme et islamité.....	74
A) L'expression de l'Islam officiel: les institutions	
B) La Zitouna et l'éducation	
2- Les Tunisiens, l'Islam et l'islamisme.....	87
A) Caractéristiques de la population et de sa religion	
B) Le territoire islamiste	
C) L'islamisme et les femmes	
Conclusion.....	106
Bibliographie.....	111

Titre: L'impact socio-politique du discours islamiste en Tunisie
Auteur: Dominique Lozowy
Diplôme: Maîtrise ès Art
Département: Institute of Islamic Studies, Université McGill

résumé

La Tunisie a présenté un terrain propice au développement du mouvement islamiste et ce malgré les réformes sociales entreprises par Bourguiba tout au long de sa présidence. Dans les années '80 l'activité galopante des islamistes réussit même à bouleverser la scène politique. Les tensions furent telles qu'une guerre ouverte aux islamistes domina l'histoire politique de la Tunisie de 1986 à 1991. Cependant, la guerre demeura une guerre de pouvoir idéologique et l'impact du discours islamiste fut minimal au sein de la population et ce, parce que le contenu du discours des dirigeants islamistes est fortement politisé et que le peuple lui-même n'est pas encore convaincu de l'inefficacité du régime. L'analyse du discours islamiste démontre que celui-ci s'appuie davantage sur des concepts politiques tirés autant de l'islam que d'idéologies laïques que sur les besoins idéologiques du peuple. Comme les Tunisiens sont d'emblée envoûtés par le courant dominant et sont conditionnés par les médias à rejeter l'islamisme et à qualifier ses adeptes de "terroristes", le discours islamiste trouva peu d'assise au sein de la population.

Title: The socio-political impact of the Islamist movement in Tunisia
Author: Dominique Lozowy
Degree: Masters of Arts
Department: Institute of Islamic Studies, University McGill

abstract

Despite the social reforms led by Bourguiba during his presidency, the state of Tunisia, as modern as it was, gave way to a thriving Islamic revival movement to such an extent that during the '80 their activities disturbed Tunisia's political life. The years between 1986 and 1991 were marked by open conflict between the regime and the Islamists. Since this conflict was an ideological one, the population was influenced only marginally by its outcome. Perhaps the concerns of the Islamists were not involved enough with those of most Tunisians. An analytical approach to Tunisian Islamist thought reveals that political matters, inspired by Islamic teachings as well as secular ones, formed its ideological basis. The ideological needs of the population were not a priority. Being easily influenced by mainstream thought, Tunisians were easily conditioned by the state and the mass media to reject any form of Islamism.

Note sur la translittération

J'utilise la version francisée des noms propres contemporains (ex. Néjib pour Najîb) tels qu'ils apparaissent dans la presse tunisienne pour faciliter toute référence bibliographique ultérieure. Pour les personnalités marquantes j'utilise l'orthographe le plus communément admis; Bourguiba au lieu de Burjibat, mais j'écris Sayyid Qutb, tel qu'indiqué par la table de translittération établie par l'Institut des études islamiques de McGill (à l'exception des voyelles longues qui s'inscrivent â, ô et û au lieu de a, o et u). Les noms communs empruntés à l'arabe sont transcrits selon cette même table, sauf s'ils sont communément utilisés dans les publications francophones (tel Islam, Jihad, Hijab, etc...)

Introduction

Depuis bientôt deux siècles l'expression de la colère sociale et politique au sein des États musulmans emprunte ses référents et symboles à l'Islam. Le mouvement islamiste, mené par divers idéologues et groupes d'activistes qui ont diffusé une nouvelle tendance réformatrice dans la masse, a imprimé dans cette dernière un Islam nouveau et révolutionnaire qui se distingue des canons traditionnels de l'héritage islamique culturel. Le langage "intégriste", qui rayonna d'abord à partir de l'Égypte, connut des variations dans les divers milieux, lesquels ont généré des revendications adaptées aux circonstances historiques qui avaient façonné leur peuple.

La Tunisie, une entité hyper-Étatisée qui, avec sa peau neuve de 1956, voit peu à peu toutes ses institutions traditionnelles délégitimisées, fut dépouillée de son caractère islamique à tous les niveaux par Bourguiba. Même au niveau individuel, où la piété et la pratique des rites en vient à être contrôlé par l'État qui a absorbé la religion. Canalisé par ses politiques réformatrices, l'islamisme explosera dans les années '80 et ébranlera le château de cartes du Président. Mais cet islamisme ne ressemble plus à celui du Moyen-Orient; il est formé à l'image des institutions de la Tunisie, soit politisé à l'extrême. Même si les revendications de Ghannouchi concernent l'islamité du peuple, ce dernier ne fut pas emporté par une

vague de retour à l'Islam à l'instar de certaines classes d'Egypte ou dernièrement d'Algérie. Au cours de la dernière décennie, l'islamisme demeura l'expression d'une clique d'intellectuels marginalisés par la société. Le gros de la population, tiraillé entre ses traditions et le respect "sacré" du père-fondateur de la Tunisie moderne, changera ses perceptions de l'islamisme au gré de l'opinion public contrôlée par l'État. Le soutien populaire au mouvement islamiste ne sera qu'éphémère et dépendra des conjonctures socio-politiques plus que du contenu du message lui-même:

La force du Mouvement nationaliste ne résidait pas dans la pensée de ses dirigeants, mais plutôt dans les prédispositions de ses adeptes. Nous pouvons adopter le même raisonnement pour la première phase du Mouvement islamique.¹

L'objectif de cette recherche est de fournir une représentation globale et réaliste du renouveau islamique en Tunisie sans toutefois tomber dans l'analyse comparative imposée par une vision s'échelonnant à la grandeur du Maghreb. En réunissant les informations fragmentaires sur l'activisme politique du MTI et de ses affiliés, les énoncés doctrinaires et les données socio-économiques disponibles, j'espère créer un document complet tenant lieu de compte-rendu de la situation actuelle du renouveau islamique en Tunisie qui permettra

¹

Abdel Kader Zghal, "Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Le cas de la Tunisie", (Le Maghreb musulman en 1979, CRESM-CNRS; Paris, 1981), p.64

également de spéculer sur le développement de l'islamisme et de la Tunisie en tant qu'entité sociale laïque dans l'avenir.

L'originalité de l'islamisme tunisien étant justement sa nouvelle définition de l'islamisme et son rôle dans la société moderne, je ne compte pas faire une analyse thématique de sa doctrine qui ressemble dans son fond à toutes les autres. Dans ce contexte, je n'élaborerai pas sur le détail du contenu de son idéologie, tel sa perception du rôle de l'autorité religieuse et des diverses institutions et son point de vue sur les questions théologiques et le soufisme. Je propose plutôt de procéder à une analyse détaillée des différents courants islamistes en Tunisie à partir d'une historique du phénomène étroitement liée aux facteurs sociaux afin de déterminer l'ampleur et les causes des limites du discours islamiste sur les champs politique et social de la Tunisie.

La première étape d'une telle analyse consiste à mieux comprendre le rôle de l'Islam en Tunisie dans l'élaboration de sa société, et ce par le biais de l'histoire. L'islamité, de pair avec l'arabité, a toujours été l'unique facteur d'unité dans un pays aussi disparate socialement, ethniquement et politiquement que la Tunisie. Puis Bourguiba assimila la religion à sa politique en lui retirant tout particularisme afin de renforcer son pouvoir totalitaire. Le Mouvement de la Tendance Islamique (MTI) est plus une conséquence des mesures

prises par l'État que de l'influence des courants idéologiques des mouvements islamistes du Moyen-Orient. Ses variantes extrémistes et progressistes qui, quoique s'apparentant en surface aux divisions qui affectèrent les Frères Musulmans, représentent d'avantage l'expression tunisienne de sa crise politique que la recherche de moyens qui combleraient un vide idéologique. Le discours islamiste en Tunisie, au demeurant fortement politisé, n'aura qu'une influence politique minime et s'imposera davantage comme l'instrument de la contestation de la jeunesse étudiante.

En un deuxième temps, il s'agira de disséquer les diverses composantes de l'idéologie islamiste afin de relever ses constituantes spécifiquement tunisiennes et les principes généraux légués par les idéologues "classiques" du Moyen-Orient. Les facteurs internationaux (révolution iranienne, assassinat de Sadate, etc...) et nationaux (émeutes, enquêtes et répression du gouvernement Bourguibien) et sociaux, soit l'assimilation du fondamentalisme dans la vie quotidienne des individus, sont autant d'éléments déterminants lors de l'évolution du mouvement islamiste. A partir d'articles pertinents et d'entrevues avec les instigateurs du mouvement (disponibles dans certains ouvrages et périodiques) je tenterai de définir la spécificité du discours islamiste en Tunisie et de ses diverses variantes.

En troisième lieu il s'agit de définir le taux d'assimilation de ces principes par la société et par ses différentes institutions et ce en effectuant un parallèle entre l'impact des réformes imposées par Bourguiba et l'ampleur de leur intégration ou de leur rejet par les diverses collectivités. Dans un premier temps il faut distinguer de l'éveil intégriste effectif, souvent associé à une acculturation urbaine, du traditionalisme toujours intact de certaines classes rurales que n'affecta que peu ou prou la sécularisation et la modernisation du pays. Puis j'essaierai de définir le rôle de ce nouvel islam au sein des institutions, soit au niveau de l'appareil de l'État, du judiciaire et de l'éducation, ainsi qu'au sein des classes de la population passibles d'être plus atteintes par le discours islamiste, soit certains groupes régionaux de paysans depuis toujours rebelles à l'État, le prolétariat, les étudiants et les femmes.

Chapitre I

L'Islam en Tunisie post-coloniale

1- L'impact des réformes de 1956 ou le "Jihad" de Bourguiba

A) L'Islam comme forme de légitimisation du Parti

Les 'Ulamâ', responsables de plusieurs institutions durant l'ère coloniale, dont l'éducation et la juridiction, coopéraient indirectement avec les autorités françaises qui percevaient la religion comme un système efficace d'aliénation des masses. Perdant ainsi du crédit auprès du peuple, les autorités religieuses furent supplantées idéologiquement par les nationalistes qui depuis 1880 se portent à la défense de l'islamité de la Tunisie.² Mais les nationalistes avaient compris que ce même Islam avilissant des institutions figées dans le temps pouvait servir à rassembler les masses sous sa tutelle idéologique. Intégré au message nationaliste, l'Islam devint le portefaix des idéologies modernistes et de développement du Néo-Destour lorsque Bourguiba au pouvoir prend en main la destinée du pays.

2

K.-J. Perkins, Tunisia; crossroads of the Islamic and European worlds (Boulder, Col.; Westview Press, 1986), p.118

Il est donc plus prudent de parler d'intégration ou de renouvellement idéologique que de laïcisation lorsqu'on aborde la question des réformes entreprises à partir de 1956 par le nouveau régime Bourguiba. Ce dernier n'a pas cherché à renier l'attachement de la Tunisie à la culture et à la religion islamique mais a plutôt rejeté la valeur de celle-ci en tant qu'entité historique immuable. Afin de se définir, l'État emprunta à l'Islam ses référents idéologiques puisque ce sont eux seuls qui puissent être universellement assimilés par toutes les catégories de la population. Ainsi, "le chef de l'État devient une sorte de premier Imam, investi du rôle de guide spirituel du pays, alors que les hommes de religion et les imams se transforment en cadres et en agents relevant du statut de la fonction publique."³

Voyons comment s'exprime cette "vision alternative de l'Islam mise au service de la construction de l'État moderne"⁴. Une analyse de deux discours de Bourguiba, prononcés à dix années d'intervalle et portant en apparence sur l'importance et le rôle de la religion dans la société, révèle que trois des

3

Abdellatif Al-Harmassi, Al-Harakah Al-Islamiyah Fi Tunis, (Tunis, Bayram, 1985), p.36, cité par Mohsen Toumi, La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali, (Paris; Presse Universitaire de France, 1979), p.116

4

Souad Chater, Les émancipées du Harem: regard sur la femme tunisienne, (Tunis; Éditions la Presse, 1992), p.23

thèmes principaux de tous ses discours, soit l'unité nationale, l'indépendance et la lutte contre le sous-développement⁵, sont discernables et implicitement débattus dans ces discussions.

Le premier discours, prononcé à l'égard des réformes touchant le mois de Ramadhan au début des années '60⁶, commence par dénigrer la fonction des 'Ulamâ' de Tunisie dont "l'intelligence est frappée d'un complexe stérilisant." Le pays fait face à une "situation nouvelle" qui requiert une soumission aux principes régissant la nation au détriment de certaines valeurs islamiques dont la pérennité est remise en question. Puis, Sunna à l'appui, il tente de démontrer jusqu'à quel point l'Islam est soeur du progrès et non un obstacle, et qu'une autre perception relèverait d'un "complexe" d'une civilisation devenue stérile. L'effort tendant vers ce progrès, soit le Jihad qui est le nouveau "combat suprême" de la société moderne musulmane, intervient comme élément déterminant dans la construction d'une nouvelle société et tout facteur tendant à l'affaiblir, tel le jeûne du Ramadan, doit être aboli.

5

d'après une analyse de Mohammed Sayadi, "Le discours Bourguibien", thèse de Maîtrise, Université de Montréal, 1974

6

non identifié dans le texte cité par Ali El-Ganari, Bourguiba, le combattant suprême, (Paris; Plon, 1985), p.301-308

Le deuxième discours que j'ai relevé, lequel fut prononcé à la grande Mosquée de Kairouan, le 25 avril 1972⁷, reprend les mêmes thèmes en plus de celui de l'unité maghrébine. Le ton pompeux trahit le climat d'instabilité politique de cette période. Bourguiba, qui s'impose comme un défenseur de la religion, aborde toutefois les thèmes à connotation politique avec encore plus de subtilité. *L'État au service de l'Islam* semble constituer le message apparent du texte. Toutefois, les injonctions contenues dans le discours s'appuient implicitement sur la conception d'un Islam au service de l'État. Il évolue progressivement d'un appel à la piété vers une description pratique axée sur la stratégie de développement et de renforcement de l'État:

*Notre souci permanent est de démontrer que la religion musulmane est une religion de tolérance, non de repliement, de piété et de travail, non d'ascétisme et de renoncement; qu'elle recommande d'organiser la vie en société; qu'elle ne distingue pas entre les acquisitions de l'existence mortelle et les dispositions à prendre pour obtenir dans l'Éternité la récompense divine."*⁸

7

Bourguiba, Habib. Sauvegarder les valeurs spirituelles, (Tunis; Publication du Ministère des Affaires Culturelles et de l'information, 1972)

8

Bourguiba, Sauvegarder..., p.6

B) Les réformes du nouveau régime

L'incorporation de l'Islam au projet politique de Bourguiba s'est concrétisée par des réformes correspondant d'abord à une étatisation de tout l'appareil religieux⁹.

La suppression des tribunaux de la Shari'at impliqua une remise en question de certains des préceptes de la Loi islamique¹⁰. Le nouveau code de Loi, étant formulé en fonction de l'utopie moderniste du Néo-Destour, enfanta en août 1956 le Code du Statut Personnel. Ce Code, qui au départ reconnaissait à la femme plusieurs droits (il supprimait la polygamie et accordait à la femme un statut égal à celui de l'homme sur les plans sociaux et légaux), fut par la suite développé au cours des années '60 alors qu'on y ajouta des amendements (par exemple le droit à l'héritage).

La même année on liquida l'institution des terres Habous publiques (qui auparavant profitait largement aux colons français) puis une année plus tard une réforme rendit divisible les terres Habous privées. Comme les revenus des Habous

9

Michel Camau, La Tunisie, (Paris; Presse Universitaire de France, 1987), p.111

10

Perkins, Tunisia, p.118

servaient à financer les écoles et les mosquées, le gouvernement assumait le financement de ces derniers en les prenant également sous son contrôle¹¹. La prise en main du système d'éducation assura une laïcisation de celui-ci sans que l'enseignement religieux soit éliminé. Au contraire, il était intégré au système, matière ou spécialisation parmi les autres, de manière à ce que son contenu serve la cause du Régime, soit promouvoir une nouvelle identité tunisienne sans toutefois encourager une voix d'expression idéologique indépendante. Cette réforme affecta tous les niveaux de l'enseignement; au primaire, au sein duquel on incorpora des programmes scolaires calqués sur le modèle européen, comme au niveau universitaire, qui perdit sa célèbre école d'enseignement religieux, la Zitouna, devenue simple faculté de l'université de l'État.

Plus tard, le 2 février 1960, Bourguiba annonça que dans le cadre de son "Jihad" contre le sous-développement il est nécessaire d'abandonner la pratique du Ramadhan car "la lutte pour le pain quotidien passe avant la lutte armée. Si le jeûne se révèle incompatible avec l'exigence vitale ou le bien quotidien, l'hésitation n'est plus possible. Il est incompatible que nous puissions dilapider tout un mois de travail alors que la religion elle-même prévoit des tolérances aussi bien dans le

¹¹

idem

Coran que dans la tradition du Prophète."¹² Malgré l'opposition d'une partie de la population qui n'observa pas ses conseils et qui commença même à remettre en question l'ensemble des réformes du régime, le Président but publiquement un verre de jus d'orange pendant le mois de Ramadhan de 1964.

Ces réformes furent d'emblée acceptées dans le milieu urbain, et plus particulièrement chez les intellectuels qui, pour exprimer leurs frustrations politiques, s'appuyaient sur une Gauche naissante, la voix légitime de l'opposition des années '60. Si une certaine opposition se manifesta au nom de la religion, celle-ci se préoccupa davantage de détails pratiques (jeûne, statut de la femme) et s'éleva dans le milieu paysan, plus attaché à ses traditions qu'à une revendication d'ordre socio-politique. L'Islam, comme voix d'opposition politique, ne surgira que plus tard, lorsque tarira l'euphorie bourguibienne au courant des années '70.

C) Identité tunisienne, arabité et islamité

La dialectique État-Islam est définie dans l'élaboration du Bourguibisme par une "fidélité historique"¹³ et

¹²

extrait du discours du 18 février 1960, cité par Jean Rous, Habib Bourguiba, (Paris; éditions Martinsart, 1984), p.71

¹³

voir, sur le rôle de l'Islam dans l'État "modernisant" du monde arabe, l'ouvrage de Hichem Djaït, La personnalité et le devenir arabo-islamique, (Paris, Editions du Seuil, 1978), p.149-151

non par un souci réel du destin de la foi collective et encore moins par un sentiment d'appartenance à l'entité arabo-islamique. Bourguiba a en effet tenté d'appuyer son idéologie politique sur un concept transcendant ceux d'arabité et d'islamité tout en empruntant à ces derniers des référents culturels se rapportant à certains aspects du comportement collectif et de la conscience collective solidement ancrés dans la population locale. En créant la Tunisie, il a voulu parallèlement créer la "tunisianité" qui solidifierait le sentiment d'allégeance de l'individu à l'État, donc au Pouvoir personnifié par le Président.

Mais dans le cadre d'une analyse examinant les mécanismes qui entourent la phénoménologie de l'islamisme, il est essentiel que l'on s'interroge sur la vraisemblance d'une idéologie s'appuyant sur une prétendue identité tunisienne. Comme le soulève la tunisienne Hélé Béji dans son essai, "le thème de l'identité, dans sa surenchère culturelle, est la figure centrale d'un discours qui finit par étouffer la culture qu'elle prétend restaurer."¹⁴ La faiblesse de la "tunisianité" réside dans le fait qu'elle ne soit qu'une juxtaposition de segments d'idéologies diverses, importées et locales, tel que le

14

Hélé Béji, Désenchantement national; essai sur la décolonisation, (Paris; Librairie Française Maspero, 1982), p.114

nationalisme, la modernisation à tout prix, l'arabité et l'Islam.

Le nationalisme forme l'axe central de l'idéologie du Néo-Destour. La constitution de la nation est étroitement associée à l'État dont le dessein est d'affermir son assise politique dans toutes les sphères de la société, et ce par tous les moyens. L'État déclare respecter l'intégrité du peuple tunisien tout en contemplant un idéal à l'Occidentale. Cependant, malgré les apparences, cet idéal constitue la ligne de conduite principale, et les fondements réels du peuple tunisien sont remis en question aux noms de la Nation et de valeurs étrangères. Il y a alors une "dissociation" entre la personnalité réelle et un idéal qui demeure artificiel; pour annuler cette distance une nouvelle culture est créée¹⁵. L'échec subséquent de la "modernisation", qui se présentait comme une fin en soi et la cause de ces remous sociaux, révéla le vide inhérent d'un projet idéologico-politique que tente de légitimiser le processus d'identification à une entité nationale¹⁶.

¹⁵

Ibid., p.113

¹⁶

voir Norma Salem, Habib Bourguiba, Islam and the creation of Tunisia, (London; Croom Helm, 1984), p.190

Les éléments que Bourguiba retient des notions d'arabité et d'islamité dans le développement de sa thèse servent à adoucir les angles à connotation trop "étrangère" et à faire davantage assimiler ceux-ci par le peuple. Ces ingrédients devaient polir et rendre toutes ses particularités à la nouvelle identité tunisienne qui se démarquait ainsi des autres États soumis à une réforme nationaliste modernisante (c.f. la Turquie de Ataturk). Mais Bourguiba se prononce sur l'arabité avec prudence; l'assimilation au monde arabe doit demeurer illusoire et faire appel à un sentiment noble relié non pas à la réalité vécue et contemporaine mais à des notions puisant sa légitimité au fond d'une historicité intangible :

*Une des hantises les plus intéressantes à examiner et à démystifier est celle de l'intellectuel maghrébin francisé; principalement tunisien et algérien. Obsédé par les modèles culturels français, qu'il a tendance à prendre pour la mesure de l'universel, redoutant qu'il soit un jour submergé par un Orient fantasmatique et barbare, il est prisonnier d'une attitude irréaliste (...).*¹⁷

C'est ainsi que l'Islam, repris comme une part indissociable de l'héritage sociétaire, au même titre que l'identité arabe ou des particularismes régionaux du pays, fut aisément intégré au paysage politique du Néo-Destour. L'Islam fut associé à l'État afin de préserver aux yeux des musulmans la perception de son islamité. Mais on ne joue pas impunément avec le sacré, tel que le démontreront les événements à suivre dans les années '70. L'identité musulmane d'un peuple entier ne peut

¹⁷

Hichem Djaït, La personnalité et le devenir..., p.99

pas être réduite à quelques notions abstraites dans un discours servant à justifier des décisions dont les fins seraient uniquement d'ordre économique.

2- Les années '70 et '80: l'affirmation d'une nouvelle identité musulmane

A) Causes de la montée de l'activisme politique:

L'espoir offert par les projets modernistes du Pouvoir freinait toute opposition à condamner Bourguiba même si les réformes qui affectèrent l'Islam ont pu heurter l'esprit puriste de certains intellectuels. Bourguiba avait, malgré tout, pris la peine de remanier un enseignement millénaire sans renier l'attachement de la Tunisie à l'esprit fondamental de la religion. Mais les troubles politiques et sociaux incessants qui ébranlèrent la Tunisie à partir de la fin des années '60 incitèrent une jeunesse désemparée (une jeunesse qui évolua d'ailleurs en dehors de la fièvre nationaliste du début du siècle donc en dehors de l'Histoire appuyant de son aura le Président) à perdre foi en un projet de société fondé sur des principes ne correspondant plus à une réalité palpable. Ce sont les erreurs politiques, ayant miné la confiance aveugle de la société en l'État, qui ont servi de catalyseurs dans la montée du mouvement islamiste en poussant toute une partie de la population à trouver un refuge idéologique dans les mosquées.

La première grande brèche qui initia cette instabilité interne fut la déposition en 1969 de l'équipe Ben Salah et de son projet socialisant qui "révélaît au grand jour l'incapacité du Nouvel État à maîtriser le processus de modernisation qu'il

avait impulsé."¹⁸ Par la suite, l'union Lybienne ratée de janvier 1974 discrédita le pouvoir décisionnel de Bourguiba qui blâma encore une fois les erreurs sur ses associés politiques. C'est le 26 février 1978 qui marqua définitivement la rupture entre l'État et la société¹⁹; la grève générale survint après une longue guerre entre le Pouvoir et l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens (UGTT), les seuls représentants "légitimes" d'un courant d'opposition politique pendant les années '70. L'UGTT, dont la montée en puissance des années '70 trahissait la perte de contrôle du Pouvoir ainsi que son incapacité à gérer le pays, était devenu le porte-parole d'une colère sociale ascendante. Puis l'insurrection de Gafsa en 1980 remit en question les capacités de l'armée tunisienne, donc du Pouvoir, de garantir une certaine sécurité interne; dès lors le pays prit "l'allure d'un espace où n'importe qui peut oser n'importe quoi."²⁰ Sur la scène internationale le Parti Socialiste Destourien (le Néo-Destour est devenu le PSD en 1964) perd également du crédit, d'une part à cause des événements de

18

Michel Camau, La Tunisie, (Paris; Presse Universitaire de France, 1987), p.112

19

Abderrahim Lamchichi, Islam et contestation au Maghreb, (Paris; éd. L'Harmattan, 1989), p.198, voir également l'analyse socio-politique détaillée du "jeudi noir" dans l'ouvrage de Mohsen Toumi, La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali, p.142 à 164

20

Toumi, La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali, p.162

Gafsa, d'autre part à cause des violentes dénonciations faites à l'étranger par le Mouvement de l'Unité Populaire (MUP), le parti fondé par le déchu Ben Salah²¹

Le "personnage" de Bourguiba, qui ne fait qu'un avec son idéologie, joua un rôle important dans l'évolution de ces troubles politiques. Son attitude autoritaire et répressive envers ses subalternes reflétait celle du régime envers le peuple. Ainsi, ce même totalitarisme qui éloigna les représentants du Pouvoir des secteurs "critiques" de la population²² illustre l'esprit qui régnait autour de cette figure paternelle qu'était Bourguiba. Père de la Tunisie, père du gouvernement, il se voulait également le père de l'espoir et du dynamisme positif de "son" pays. Cette mégalomanie se manifesta d'abord par les tactiques utilisées pour contrer l'opposition yousséfiste (assassinat subséquent de Salah Ben Youssef), puis par une délégation de presque tous les pouvoirs qui exprimait également une délégation de toutes ses erreurs politiques et un totalitarisme déguisé et intelligent. C'est ainsi que Ahmad Ben Salah, Mohammed Masmoudi, les premiers ministres Bahi Ladgham et Mohammed Mzali furent systématiquement déposés pour avoir "terni" d'une manière ou d'une autre l'image de Bourguiba.

²¹

ibid., p.151

²²

Perkins, Tunisia, p.147

La population, qui a perdu confiance dans le Pouvoir et ses projets, fut de plus en plus exaspérée par des anomalies sociales, tels la situation précaire de l'emploi, un système de formation qui "démotive" la jeunesse²³, et par les restrictions économiques (qui culmineront par la menace d'arrêt des subsides sur les produits de base sous Mohammed Mzali). De plus, comme tout le monde arabe, la Tunisie fut ébranlée par la défaite de 1967 et par le déploiement de conjonctures économiques et d'une stratégie d'État misant des idéaux éloignés de la réalité quotidienne du simple individu. Le pays fut désemparé par un vide idéologique que seul l'Islam semblait en mesure de combler. La production et la diffusion de documents égyptiens en Tunisie après la libération des Frères Musulmans par Sadate, la déposition du Shah d'Iran suivie par la prise du pouvoir par Khomeiny en 1979, réanimèrent chez les intellectuels de Tunisie un nouveau militantisme politique agissant au nom de l'Islam.

B) Les quatre phases du développement du mouvement islamiste

Le courant islamiste en Tunisie ne germa qu'à partir des années '70 pour évoluer rapidement et connaître son point culminant deux décennies plus tard. Et comme on le verra dans le chapitre suivant, il offrit au public et aux médias un visage beaucoup plus homogène que le courant Moyen-Orientale lequel ne

²³

Camau, La Tunisie, p.70

cessa de se subdiviser sur les plans politiques, idéologiques et sociaux. Même si certains des enjeux de l'histoire politique récente s'apparentent à ceux du Moyen-Orient, l'évolution du mouvement islamiste en Tunisie suivra un cheminement spécifique. A cet égard il conserva une autonomie relative vis-à-vis des autres États du Maghreb. On peut diviser son histoire en quatre périodes distinctes; celles de la gestation, de l'affirmation politique, de l'affirmation doctrinale puis de la détérioration.

Phase 1, 1969 - 1978: la gestation (mise au point idéologique)

Cette période, très peu mouvementée pour les islamistes, demeure celle où domine la quête de nouvelles valeurs spirituelles et culturelles se traduisant par un retour vers la pratique religieuse. Certains événements marquants et décisifs concrétisèrent un retour à l'Islam traditionnel comme source d'inspiration idéologique. Relevons entre autres l'affront de l'enseignante Hind Chelbi qui, le premier février 1975, porta le Hijab publiquement lors d'une conférence au cours de laquelle elle critique les réformes de Bourguiba.

Le militantisme islamique qui se manifesta dans les universités répondait d'avantage au besoin d'exprimer une frustration sociale en revendiquant le respect des préceptes islamiques, tel le port du Hijab ou le respect du jeûne du Ramadhan. Il se métamorphosa petit à petit en contestation politique lorsqu'il fut confronté aux mouvements marxistes du

campus. Puis la dilapidation de l'Union Générale des Étudiants Tunisiens (UGET) au début des années '70 favorisa indirectement l'éveil intégriste²⁴ sur le campus qui se vit désamorcé de ses aspirations politiques progressistes²⁵.

La création de "l'Association pour la Sauvegarde du Coran", par le Ministère des Cultes, concourra au développement d'une nouvelle vision de l'Islam et du monde moderne sous le couvert de rencontres légales. La mosquée abrita de plus en plus des rencontres de ces adeptes qui acquirent une autonomie d'expression vis-à-vis du courant bourguibiste. C'est ainsi qu'ils formèrent les premiers cercles d'islamistes proprement dit²⁶. Un de ces groupes, fondé par le professeur Rached Ghannouchi et l'avocat Abdel Fatah Mourou, le "Groupe Islamique" devint quelques années plus tard le Mouvement de la Tendance Islamique (MTI), le mouton noir de la vie politique tunisienne dans les années '80. L'évolution de l'islamisme est déployée dans le mensuel El-Ma'arifa (créé en 1972), le manifeste d'un

²⁴

par "intégrisme" j'entend ici l'expression d'un islam plus politique et militant

²⁵

Toumi, La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali, p.102

²⁶

Camau, La Tunisie, p.112

nouveau courant de pensée qui, en ses débuts, étudia surtout les aspects culturels et théologiques de l'Islam tunisien²⁷.

Phase 2, 1979 - 1984: l'affirmation politique

En 1979 Ghannouchi déclara que "l'Islam passera en ce siècle de la défensive à l'attaque. Il gagnera des positions nouvelles. Ce sera le siècle de l'État islamique"²⁸. La même année il est arrêté avec Mourou et la revue Al-Ma'arifa est interdite. Mais les activités des islamistes n'inquiétèrent pas davantage le Pouvoir qui ne croyait pas encore à son emprise réelle sur la société. Pendant l'année suivante le MTI s'organisa selon un organigramme précis; Ghannouchi est élu "émir" du mouvement. 1981, l'année de "l'ouverture politique", fut décisive. Alors que le MDS et le MUP sont reconnus, le MTI dépose une demande afin de pouvoir se constituer légalement en parti et élève pacifiquement sa voix auprès des autres mouvements d'opposition. Mais le Pouvoir se rétracte; ce même groupe qu'il tolérait pendant les années '70 afin de tempérer la

27

le premier article à caractère politique à être publié dans Al-Ma'arifa sera rédigé par Rached Ghannouchi en 1978 et aura pour titre "Avant que ne tombe le rideau de fer". La revue sera interdite en 1979. Voir à ce sujet l'ouvrage de François Burghat, L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud, (Paris; Éditions Khartala, 1988)

28

cité par François Burchat, L'islamisme au Maghreb, p.287

tendance de Gauche, son seul véritable ennemi, s'élevait comme une nouvelle force d'opposition menaçante.

Après que le statut de parti politique fut refusé au MTI, des manifestations de violence ternirent l'image du mouvement. Même si ces manifestations n'étaient pas revendiquées par les porte-parole officiels du MTI, elles étaient perpétrées par ses adeptes ou des dissidents en colère et une vague de répression contre les islamistes débuta. Mais le mouvement tint bon; de congrès en congrès il solidifia sa structure interne et élaborait des théories n'opposant pas les thèses réformistes de Bourguiba. Mais ce compromis avec le régime impliqua un certain relâchement idéologique qui provoqua des scissions au sein du MTI. Ce dernier demeura toutefois le porte-parole principal du courant islamiste tout au long de son évolution, et ce, jusqu'à aujourd'hui (sous le nom de En-Nahdha, le Parti de la Renaissance).

Phase 3, 1985 - 1988: période de résignation correspondant à une affirmation doctrinale

Cette période est caractérisée par une détérioration des rapports avec le Pouvoir qui, en essayant toutes sortes de tactiques pour maîtriser la montée islamiste, finit par exacerber les militants. En 1985 et 1986 ces derniers bénéficièrent d'un répit lorsqu'un rapprochement est initié par Mohammed Mzali. Mais après la déposition de ce dernier ils

devinrent la victime d'une impitoyable répression qui culmina par des condamnations massives et par la chute du président Bourguiba. Ben Ali revint à la charge; il annula certains des décrets laïcisants de son prédécesseur afin d'éviter que la colère sociale ne se généralise, celle-là même qui risquait d'exploser si Bourguiba avait mené à fin ses projets d'exécution contre les dirigeants du MTI. Il accorda au mouvement islamiste une certaine liberté d'expression alors que la plupart des condamnés de 1987 furent amnistiés et Ghannouchi gracié à l'occasion de l'Aïd Al-Fitr de 1988.

Ces tourments sur la scène nationale obligèrent le mouvement à redéfinir ses objectifs et ses tactiques.²⁹ Les événements de ces dernières années ont démontré la faiblesse de leur assise doctrinale: "Le Mouvement de la Tendance islamique a eu ainsi l'occasion de vérifier, à ses dépens, que l'approximation globalisante ne suffisait pas à faire une doctrine et que les faux pas coûtaient plus chers devant les micros de la classe politique que devant ceux de quelques mosquées de banlieue."³⁰

29

voir le chapitre 2 de ce présent écrit

30

François Burgat, "Évolution du mouvement islamiste en Tunisie", Les intellectuels et le pouvoir, (Dossiers du CEDEJ, Le Caire, Paris; Le point du jour, 1986), p.56

Phase 4, 1989 - 1992: détérioration progressive du programme islamiste

Le printemps de 1989 constitue une date charnière pour le mouvement plus que celle, symbolique, du 7 novembre 1987 alors que le changement apparent de régime anima des espoirs sans que le courant islamiste ne connût de virement significatif dans son évolution. En 1989, à la suite d'une nouvelle demande d'un permis -qui leur sera refusé- pour être constitué en parti officiel, les militants exaspérés s'enhardirent dans l'extrémisme. Le MTI, devenu En-Nahdha et s'enfonçant dans la clandestinité, subira de nombreuses scissions et sera en proie à la corruption idéologique. Son chef, Ghannouchi, en exil partout dans le monde depuis '88, joue le jeu des médias et s'attire des ennemis même dans le milieu islamiste alors que Abdel Fatah Mourou, le secrétaire général, projette de former son propre parti. Les partisans d'un retour à l'Islam sont maintenant appelés "intégristes" et sont associés au terrorisme politique. Est-ce que le château de cartes de l'alternative islamique est tombé, ou est-ce qu'il faut le chercher ailleurs que dans un projet politique n'illustrant en fait qu'une des nombreuses facettes de l'Islam et de ses enjeux dans la société moderne?

C) Le Pouvoir face à l'islamisme

L'opposition islamiste, considérée au départ peu dangereuse et archaïque, avait été "sous-estimée" par le régime.³¹ Elle était perçue comme un outil inoffensif pour contrer la Gauche dans les universités d'abord, ensuite chez les Syndicalistes, avec lesquels incidemment le régime cherchera à s'allier lors de la montée en force du mouvement islamiste au début des années '80. En effet, la libération "symbolique" du leader Habib Achour coïncide avec les premières arrestations au sein du MTI, le régime effarouché par la révolution iranienne porte un regard nouveau sur le phénomène et préfère une opposition laïque à une opposition religieuse ³².

Le Premier Ministre Mohammed Mzali (1980-86), qui se considérait le défenseur de l'identité arabo-musulmane, de la liberté et de la démocratie³³, désapprouvait l'autoritarisme de Bourguiba qui n'était plus nécessaire, le processus de modernisation étant bien enclenché et assimilé par le peuple³⁴.

31

Burgat, Évolution..., p.52

32

Abdel Wahal Al-Affendi, "Islam gathers strength in secular Tunisia", (Arabia, august 1986), p.34

33

"La démocratisation (...) n'est pas un principe à proclamer mais la mise en pratique d'un principe." Mohammed Mzali, La parole de l'action, conversation avec Xavière Ulysse, (Bruxelle; Publisud, 1984), p.227

34

Mohammed Mzali, Lettre ouverte à Habib Bourguiba, (Paris; édition Alain Moreau, 1987), p.87

Sa rencontre avec des dirigeants du MTI illustre la bonne volonté du Mouvement de jouer le jeu légaliste. Pourtant, Bourguiba n'a pas su profiter de la présence d'un médiateur entre le Pouvoir et cette opposition montante. Il avait deux choix: canaliser l'expression islamiste en l'intégrant à l'échiquier politique, ce qui était l'intention de Mzali, ou bien user de la force afin de la réprimer, ce qui, selon ce dernier, provoquerait le chaos et la guerre civile³⁵. C'est sa crainte obsessionnelle pour tout ce qui menace la sacro-sainteté de son idéologie qui fit oublier à Bourguiba tous les projets de démocratisation développés au début de la décennie. Il reprend les rênes du pouvoir absolu avec un gant de fer après avoir destitué Mzali. Des mesures sont prises pour réparer les "erreurs" de l'ex-Premier Ministre, blâmé pour tous les incidents fâcheux des dernières années (taux d'échec élevé à l'Université imputé à l'arabisation, attaque des quartiers de l'OLP par Israël, émeutes du pain et... montée de l'intégrisme) alors qu'il n'était en réalité que le bouc émissaire d'une politique à tâtonnement³⁶.

35

Marc Yared, "Mohammed Mzali...", Arabies, (#6, juin 1987), p.27

36

Al-Effendi, "Islam gathers strength in Tunisia", p.35

Que faut-il conclure de l'initiative Mzali? Il est accusé par certains d'avoir "fait le lit des intégristes" avec son programme d'arabisation lorsqu'il était Ministre de l'éducation³⁷ puis plus tard d'être "tombé dans leur piège" en se croyant "l'homme de la redécouverte par la Tunisie de son arabité et son islamité"³⁸. Mais est-il réellement tombé dans un piège? Est-ce que les islamistes fomentaient une stratégie de déstabilisation menaçante ou désiraient-t-ils simplement se faire entendre? Mzali avait bien saisi l'ampleur de la faiblesse du discours Bourguibien; nonobstant son contenu, il avait valeur de vérité unilatérale peu importe ses contradictions et contresens. Il était nécessaire de laisser s'exprimer de nouvelles valeurs afin que celles du régime ne soient pas ankylosées. Bien que le MTI fut renforcé par l'initiative de '86 -non pas politiquement mais idéologiquement; il fut obligé de reformuler et de structurer son discours en fonction de la réalité politique tunisienne- il ne devint pas pour autant plus dangereux.

Les islamistes n'étaient pas coupables de revendiquer un retour à l'Islam mais d'avoir pensé autrement que le

³⁷

Burgat, Évolution..., p.53,

³⁸

Toumi, La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali, p.196-197

président³⁹. Et simplement parce qu'ils ont cherché à combler le besoin du peuple pour une alternative idéologique devant le vide laissé par cette personnalisation du pouvoir⁴⁰. Ce dernier a senti que son monopole idéologique sur la population était menacé. C'est ainsi, comme le précise Mohammed Mzali, que "par un amalgame hardi et fallacieux" Bourguiba désigna "sous le vocable d'intégristes des hommes et des femmes, des jeunes et des anciens" que rongerait "l'angoisse de l'avenir"⁴¹ afin de saper à sa base la montée de l'islamisme.

39

Mohammed Mzali, Lettre ouverte à Habib Bourguiba, p.47

40

Marc Yared, "Mohammed Mzali: j'accuse!", p.27

41

Mohammed Mzali, Lettre ouverte à Habib Bourguiba, p.98

3- 1987: rupture ou continuité?

Pour bien mesurer la portée de l'enjeu islamiste sur la population il faut accorder une importance particulière aux circonstances entourant la déposition de Bourguiba. Les Tunisiens, autrefois investis par la personne de Bourguiba, le seront indirectement -par le biais des médias- par le culte du nouveau parti au pouvoir, le Rassemblement Consultatif Démocrate (RCD).

A) A la reconquête de l'identité arabo-musulmane

Bourguiba n'était pas satisfait de la sentence prononcée contre Ghannouchi et ses associés; il désirait leur mort et exigea donc qu'ils soient jugés de nouveau. C'est ainsi que le 5 novembre 1987 il décide d'ouvrir un deuxième procès devant avoir lieu le 9 novembre⁴². Afin de sauvegarder le régime tout en maintenant la paix, Zine El-Abidine Ben Ali, secondé par Hedi Baccouche, destitue deux jours plus tard le Président sénile et malade au nom d'une clause de la Constitution. Le 7 novembre 1987 marque le point de départ d'un nouveau

⁴²

Samir Gharbi et François Soudan, "Cette nuit-là", extrait du reportage spécial-Tunisie, Jeune Afrique, (#1402, 18 novembre 1987), pp.38,40

gouvernement mené par l'ancien Premier Ministre⁴³. Celui-ci proclame dans son discours d'inauguration que la démocratie sera développée et que sa politique sera menée dans le respect de l'héritage arabo-musulman de la Tunisie. Une trêve est signée avec les militants islamistes, graciés un peu plus tard, qui obtiendront la permission de publier un journal, Al-Fajr ainsi que de fonder un syndicat étudiant.

Le renouveau politique anima l'espoir des Tunisiens et plus particulièrement celui des représentants de l'opposition. Le Pouvoir entâme des discussions avec ces derniers en vue de l'ouverture démocratique. La révision constitutionnelle de juin 1988 annule la présidence à vie et le 7 novembre de la même année un Pacte National est conclu avec les représentants des différentes tendances du pays. Dans le cadre d'une initiative visant à tempérer la colère des islamistes, le nouveau gouvernement met sur pied un programme de réformes qui annuleraient les "excès laïques" de Bourguiba afin de "noyer les islamistes dans l'Islam"⁴⁴. L'appel à la prière est

43

Le changement de sigle du parti du PSD au RCD (Rassemblement Constitutionnel Démocratique) est trompeur; le mot Dastour (constitution) apparaît dans la version arabe de RCD et rappelle la fidélité du parti à son père fondateur.

44

Mustapha Khamari. "L'événement après les déclarations du Cheikh Rached Ghannouchi: à qui profite l'escalade?", Le Temps Hebdo, (15 janvier 1990, C.D.N., dossier 171/125) et Stephen Smith, "Les islamistes à la recherche de la reconnaissance officielle, La libération, (27 mars 1989, C.D.N.)

de nouveau diffusé à la télévision; les émissions sont interrompues cinq fois par jours par des images de la grande mosquée et la cantilène du muezzin. Le calendrier hégirien et ses mois lunaires serviront dorénavant de repère pour déterminer les fêtes religieuses.

Aux élections législatives du 2 avril 1989 les islamistes sont en tête avec leurs représentants indépendants qui ont raflé presque 15% des votes. Cette réalité a-t-elle fait peur au régime qui a refusé deux mois plus tard d'accorder le visa permettant à En-Nahdha d'opérer en tant que parti officiel? A partir de cette date les islamistes se retrancheront derrière un écran d'agressivité face à un pouvoir de plus en plus sur la défensive. Mais la confrontation ouverte commence en janvier 1990 lorsque Ghannouchi déclare publiquement à la presse internationale des propos violents contre le régime. Il proclame que "la confiance du peuple a été dilapidée" devant les promesses envolées du pouvoir et qu'en termes de "sous-développement, atteintes aux libertés et rétrécissement de l'initiative populaire", la Tunisie connaît la pire situation

dans le monde (sic!).⁴⁵ La trêve entre Ben Ali et les islamistes s'arrête ici...

Le pouvoir, effarouché par le succès des islamistes d'Algérie en juin 1990 et invoquant la sécurité interne du pays, frappera durement le mouvement vers la fin de l'année en arrêtant plus de 200 militants autour du 22 décembre⁴⁶. Le but du gouvernement de Ben Ali était de démanteler et de diviser le Mouvement. Néanmoins, ce sont d'autres facteurs, hors du contrôle des forces de l'ordre et relevant de l'instabilité interne du Mouvement, qui contribueront davantage à son affaissement. La première brèche est provoquée par la crise du Golfe qui divisera les chefs. Ils sont pro-irakiens ou pro-saoudiens selon l'appui international qu'ils comptent recevoir et les intérêts stratégiques qu'ils y trouvent. Plus tard l'attentat perpétré au nom de En-Nahdha contre le Siège du Comité de Coordination le 17 février 1991 par des terroristes offrira aux médias l'occasion inespérée de discréditer l'expression intégriste aux yeux de la population⁴⁷. Mourou et

45

cité par Mustapha Khamari, "L'événement après les déclarations du Cheikh Rached Ghannouchi: à qui profite l'escalade?", Le Temps Hebdo, (15 janvier 1990, C.D.N., dossier 171/125)

46

Siavos Ghazi, "L'épreuve de force engagée", Jeune Afrique, (2 au 8 janvier 1991, C.D.N., dossier 122\3)

47

Moncef Mahroug, "Ennahdha joue à quitte ou double", Réalités, (#298, 17-23 mai 1991, C.D.N.)

ses compagnons quittent En-Nahdha et comptent former leur propre parti alors que Ghannouchi en exil continue, à l'instar de Khomeiny, à communiquer avec ses partisans en envoyant des cassettes de ses discours au ton de plus en plus agressif. Le mouvement islamiste reçoit son coup de grâce qui aura lieu entre mai et octobre 1991 lorsque la Presse révèle au public l'existence d'un "complot intégriste" visant à renverser le régime.

B) Ben Ali et le dilemme bourguibien

La condamnation de septembre 1987 risquait de radicaliser le Mouvement malgré la disparition éventuelle de ses chefs et d'adjoindre à la cause islamiste de nouveaux partisans (à l'instar de l'exécution de Sayyid Qutb en Egypte en 1966). Ben Ali avait bien compris les implications que pouvaient engendrer des mesures répressives contre le mouvement islamiste; c'est pourquoi il a tenté d'intégrer ce dernier à l'échiquier politique du pays. Il compte démontrer à la population l'inefficacité du projet politique des islamistes une fois confronté à la réalité socio-économique de la Tunisie⁴⁸. Pourtant, deux années plus tard le régime reprend son gant de

⁴⁸

Abdelaziz Mesoughi, "Ghannouchi, le M.T.I., le Pouvoir et les autres...: une équation à plusieurs inconnues", Le Maghreb, (#101, 20 mai 1988, C.D.N., dossier 122/3)

fer et, adoptant la solution de Bourguiba, persécute comme celui-ci les représentants islamistes.

Cette guerre entre le pouvoir et les islamistes semblait sans issue, chacun des partis dénonçant -avec ses raisons- les fautes et les audaces de l'autre. Le double langage dont on accuse les représentants de En-Nahdha de tenir, n'est-il pas le fait également de Ben Ali qui joue à la carotte et au bâton avec les islamistes? Ben Ali chercherait à préserver les apparences de l'islamité, lesquelles ne furent même pas épargnées par son prédécesseur. Mais comme ce dernier, il n'en demeure pas moins craintif face à tout renouveau idéologique. Ainsi, il fait reluire devant les fondamentalistes la perspective d'un avenir démocratique et une "réislamisation" progressive de la société au même moment que son Ministre de l'éducation, Mohammed Charfi, s'enhardit dans une "déislamisation" de l'enseignement.

Lors de l'analyse de ce revirement du Pouvoir il est intéressant d'établir une comparaison entre l'attitude des deux régimes successifs. D'abord, jusqu'à quel point est-ce que l'acte d'accusation porté contre le MTI en 1987 était-il justifié et discrédita le régime de Bourguiba? Le MTI fut accusé "d'attentat ayant pour but de changer la forme du gouvernement ou d'exciter les habitants à s'armer les uns contre les autres et de porter le désordre, le meurtre et le pillage sur le

territoire tunisien."⁴⁹ Cette accusation révèle des faiblesses que Ghannouchi n'a pas manqué de relever lors de son procès. En outre, le MTI, en tant que mouvement organisé et structuré, voulait parvenir à ses fins légalement et ne compta jamais renverser le régime en employant la violence. Ce serait plutôt le régime lui-même qui serait coupable de la violence décrite ci-dessus⁵⁰.

La violence d'État dont Bourguiba fut l'instigateur est redevenue un outil de pouvoir sous Ben Ali. Les islamistes représentaient-ils moins une menace véritable au régime en 1987 qu'en 1991? Il est vrai que des individus ont perpétré des actes de violence au nom de l'Islam durant ces dernières années mais le rapport entre ces manifestations et En-Nahdha demeure flou comme au temps du MTI et ne peut remettre en question politiquement le régime. Les accuser de "terrorisme" et "d'obscurantisme", c'est revenir en arrière, c'est choisir la solution "bourguibienne" dont le dessein est de préserver l'image de prestige du régime et non de sauver l'intérêt de la société.

49

cité dans "Les islamistes au pilori", collaboration spéciale, Jeune Afrique, (#1392, 9 septembre 1987), p.29

50

Hédi Dhoukar, "Bourguiba contre les islamistes", Jeune Afrique, (#1395, 30 septembre 1987), p.31

Certes, la violence de l'État peut obéir à de hautes nécessités, encore que rien dans l'absolu n'habilite le groupe dirigeant à définir seul ce qu'est le bien social. Mais ce qui, le plus souvent, la rend perverse et maléfique est qu'elle ne s'exerce pas seulement au service d'un projet d'union, de développement ou de modernisation. Elle prend pour cible tous ceux qui contestent le groupe dirigeant ou aspirent à le remplacer. Alors, ce n'est plus la continuité de l'État qui est défendue, ni même un ordre social donné, mais le simple vouloir-vivre du régime et de ses privilèges.⁵¹

Le pouvoir mène une double lutte représentée par une guerre d'opinion qui menace directement la stabilité politique du régime, et par une guerre physique dont le dessein est d'assurer la sécurité interne du pays. Même si le lien entre ces deux aspects de la lutte est étroit -la sécurité du pays n'est qu'une cause couvant celle du régime- les arrestations et condamnations ne peuvent constituer une solution. Un mouvement idéologique ne forme pas une menace physique à la population dont la curiosité risque d'être attisée par l'attitude répressive du Pouvoir. Ce comportement traduit plutôt un manque de confiance en l'efficacité doctrinale du programme du RCD.

La Tunisie, coincée dans un impasse politique, se retrouve devant quatre choix; le choix "iranien" qui consiste à utiliser la répression et la violence contre le mouvement, le choix "égyptien" et l'intégration des représentants du mouvement au Parlement, le choix "algérien" qui implique la reconnaissance de toutes formes de mouvement idéologique comme parti politique

⁵¹

Djaït, La personnalité et le devenir..., p.273

et enfin le choix "tunisien" fait d'hésitations et de tâtonnements stratégiques⁵². Si c'est de l'"intégrisme" dont le régime a peur, la seule force qui pourra l'éradiquer est l'islamisme intelligent et structuré d'un parti politique (ou d'une association culturelle?) qui discréditera le programme des extrémistes et exprimera les aspirations religieuses des islamistes plus tempérés. Il semblerait que les réformes actuelles de Ben Ali soient insuffisantes pour remplir ce rôle de soupape de sécurité.

C) L'ère de En-Nahdha et les inventions médiatiques

La découverte, le 22 mai 1991, d'un "complot" visant à descendre le régime de Ben Ali, sonnerait le glas du mouvement islamiste en Tunisie et la victoire du régime, et ce, grâce à une campagne de presse en faveur de ce dernier. Que ce complot, réel ou pas, soit l'issue d'une décision du groupe En-Nahdha ou non, il est devenu le fer de lance des anti-intégristes. Ils en profitèrent pour semer dans la masse la haine des islamistes. Les circonstances entourant le phénomène furent biaisées par un emploi judicieux des médias populaires arabes et francophones.

52

Zahar, Taleb. "Que va devenir Hezb Ennahdha?", Réalités, (#279, 28 décembre au 3 janvier 1991,), p.13

Les journaux s'ingénient à mobiliser la population contre le Mouvement en manipulant les informations à la guise du journaliste qui utilise un type de narration fourvoyant le lecteur avec un texte chargé de subjectivité. La forme du texte permet de présenter une vérité voilée; un aspect est révélé aux dépens d'un autre, tout aussi vrai, alors que le lecteur moyen ne peut pas établir le lien manquant. Par exemple, s'il est vrai que des groupes aux noms dramatiques comme "L'avant-garde du sacrifice" ou les "Brigades des martyrs", arrêtés au mois de décembre 1990 existent réellement, ils n'ont pas nécessairement un lien réel avec En-Nahdha quoiqu'ils agissent au nom d'un même Islam. Il est pourtant facile de prétendre le contraire et de décrire En-Nahdha comme étant une "organisation ayant pour objectif l'incitation à la violence et au désordre"⁵³.

Un fait relaté à titre d'information publique doit l'être avec clarté et objectivité; le choix des mots, expressions et allocutions devrait refléter cette distance. A la lecture des articles de presse publiés après 1991 en Tunisie on note que beaucoup de jugements sont portés par la substance même du texte et des propos. Par exemple Rached Ghannouchi est accusé d'être un "membre de l'internationale terroriste intégriste" par la Presse tunisienne le 31 mai 1991, ce qui en principe ne veut

53

cité dans l'article de presse titré "102 militants du mouvement An Nahdha devant un tribunal militaire", El Moujahid, (29 décembre 1990, C.D.N., dossier 122/3)

rien dire mais suffit pour mettre en garde le lecteur. Un journal français, qui publia un reportage sur l'islamisme -qui s'avère être une énumération de faits divers et de propos négatifs- désigne ces derniers comme étant des "fous de Dieu", comme si on avait affaire à une secte religieuse extrémiste⁵⁴. "Fous de pouvoir" serait une expression beaucoup plus juste... A en croire les médias, En-Nahdha serait une "dangereuse" "société de criminels" formée "d'apprentis-sorciers" qui menace la Tunisie de "libanisation sanglante"⁵⁵.

Pour le citoyen qui a vécu toute sa vie dans le respect aveugle d'un régime modernisant et rassurant, toutes les notions se confondent; retour à l'Islam, fondamentalisme, islamisme politique et extrémisme. L'abondance de ces vocables dans la presse l'effraie. Les islamistes, même modérés comme Mourou, sont des "intégristes", et la persécution massive par les forces de l'ordre contre tout ce qui porte barbe ou Jalabbat contribue à répandre un climat de méfiance devant toute

54

c.f. l'article de Patrick Forestier "Comment la Tunisie a maté ses fous de Dieu", Paris Match, (p.3-10, ? 1992)
Ce journal est vendu dans tous les kiosques à Tunis mais j'ignore si ce numéro fut disponible ou non.

55

voir l'éditorial de La Presse du 25 mai 1991, les articles de Abdeljelil Messaoudi, "Vigilants et sereins", Le Renouveau, 23 mai 1991, et de Moncef Ben M'Rad et Taïeb Zahar, "Menaces", Réalités, #317, 4 octobre 1991.

expression de l'Islam même si celle-ci est strictement
culturelle.

Chapitre II

La spécificité du discours islamiste tunisien

1- La "Cité Musulmane" du Mouvement de la Tendance Islamique caractéristiques de base de l'idéologie islamiste en Tunisie

L'islamisme en Tunisie s'est inspiré, lors de sa montée, des enseignements parvenus du Moyen-Orient, mais très vite il acquiert sa spécificité au rythme des circonstances socio-politiques du pays. Une de ses particularités est de s'opposer explicitement dans ses énoncés aux acquis socio-économiques découlant des réformes du régime. Mais cet acharnement contre Bourguiba et ce qu'il représente finit par produire un discours présentant des limites confuses entre une conscientisation religieuse et un programme politique. La foi et les rites de la religion ne préoccupent les islamistes que dans la mesure où ils puissent être remis en question par des comportements et des décisions s'inspirant d'idéologies étrangères. Les questions d'ordre théologique ne forment que des acquis soutenant des revendications plus pratiques. Dans ses premiers écrits Ghannouchi tente de définir un Islam épuré, conciliable avec le monde moderne. Toutefois la majorité de ses textes et discours tardifs critiquent l'Occident tout en louant l'alternative islamique⁵⁶. L'attrait d'un tel discours réside pour une partie des partisans en sa valeur de "refus" face au régime, à la crise

⁵⁶

c.f. articles divers dans Al-Ma'arifa

économique et au vide culturel mais, comme le précise le chercheur François Burgat, "du discours d'opposition -remarquablement efficace dans le contexte de désillusion politique et économique- à l'alternative crédible, il y a un pas que (Ghannouchi) se refuse à franchir."⁵⁷

Quoique Ghannouchi s'avère être le principal porte-parole de l'islamisme en Tunisie, le Mouvement de la Tendance Islamique lui-même n'est qu'une organisation politique qui ne représente pas dans sa totalité les différents courants idéologiques. Le MTI offre une alternative "islamique" au régime actuel et présente un programme politique devant attirer tout fidèle aspirant à vivre pleinement sa foi dans une société organisée selon les préceptes de l'Islam. Il est pourtant difficile de délimiter les intentions réelles du Mouvement car d'une part "les dirigeants (...) sont aussi avarés de précisions que prodigues en paroles pour définir le fonctionnement d'une société totalement prise en charge par la religion".⁵⁸ D'autre part, on ne connaît du Mouvement que son côté "officiel" dont la représentation est assurée par un corps de leaders connu du public; le MTI jouerait également la carte radicale avec une

57

François Burghat, "Islamistes en Tunisie, la seconde génération?", (Les cahiers de l'Orient, #4, 4ième trim. 1986) p.60

58

Souhayr Belhassen. "L'Islam contestataire en Tunisie", (Jeune Afrique, #951, 28 mars 1979,) p.89

organisation secrète (à l'instar des Frères Musulmans) dont le dessein est de satisfaire les plus extrémistes de ses partisans.⁵⁹

Souhayr Belhassen identifie en Tunisie dans les années '70 deux courants: l'un politique qui s'oppose à l'autre plus axé sur les aspects spirituels de l'Islam. Ce dernier courant est représenté par des groupes comme Jamâ'at at Tabligh (fondé par Hassan Ghodbani) et Al Da'wat qui tendent à "moraliser la société par le comportement et le rayonnement individuel sans se mêler de l'action politique du pouvoir"⁶⁰. Durant les deux décennies suivantes d'autres tendances, représentées par divers prêcheurs et organisations politiques et sociales, subsisteront parallèlement au MTI. Notons entre autres les organisations à caractère progressiste qui s'inspirent davantage de la réalité tunisienne que du Coran ainsi que les mouvements prônant l'usage de la violence lesquels ne sont que des calques des groupes extrémistes du Moyen-Orient. Ghannouchi est pourtant le seul leader islamiste à avoir élaboré dans des textes, et ce bien avant la formation du MTI (dont il est l'un des fondateurs), une

59

Patrick Bannerman. "The Mouvement de la Tendance Islamique in Tunisia", (Islamic Fundamentalism, edited by R.M. Burell, London; Royal Asiatic Society, 1989,) p.73

60

Souhayr Belhassen, "Femmes islamistes en Tunisie", (Le Maghreb musulman en 1979, CRESM-CNRS; Paris, 1981), p.84

théorie dont on peut retirer une certaine spécificité. Ses déclarations n'engagent nullement les partisans de ce mouvement. De plus elles doivent être étudiées séparément des textes officiels du MTI (manifestes, communiqués...) lorsqu'on tente de définir l'islamisme tunisien. Récemment, le démembrement de En-Nahdha et l'exil de Ghannouchi correspondent à l'établissement d'un flou idéologique que viennent nourrir les paroles abondantes et intéressées du nouveau "représentant" de l'islamisme en Tunisie, le cheikh Abdel Fatah Mourou.

* * *

Afin de mieux retracer la pensée de Ghannouchi il faut tenir compte de ses variations thématiques qui découlent des circonstances socio-politiques et des enjeux médiatiques (dont il profita pleinement). Globalement, le cheminement de la pensée de Ghannouchi rejoint celui de ses prédécesseurs Égyptiens même s'il s'exprime en termes différents. Il insiste sur la décadence de la civilisation islamique et s'en tient aux généralités relevant d'une vision idéaliste d'un Islam façonné par les 'Ulamâ' d'il y a mille ans.⁶¹ En fait c'est seulement lorsque son discours se confond à ses intentions politiques qu'il se singularise.

61

voir Abderrahim Lamchichi. Islam et contestation au Maghreb, (Paris; éd. L'Harmattan, 1989) p.114-117

L'appel à un islam pragmatique, une priorité pour Ghannouchi, constitue une des particularités de ce discours. Ghannouchi affirme notamment que le but d'un mouvement tel que le MTI est de "rechercher une vision contemporaine de la société musulmane"⁶². Il n'est pas question de promouvoir, poursuit Ghannouchi, un Islam traditionnel et local dont les rites, culte des saints et vénération des tombeaux, ont "donné une image dépassée de l'Islam", et permirent "dans le passé à Bourguiba d'asseoir ses réformes"⁶³. Il blâme la sclérose de l'Islam officiel qui rend vulnérable les musulmans face au "complot occidental" qui les menace. Tout le monde musulman est victime de ce complot et en Tunisie c'est Bourguiba qui en est l'instigateur. Ghannouchi considère que le régime de Bourguiba est "sous-développé par rapport au niveau actuel du développement social", qu'il est "réactionnaire" et "dictatorial"⁶⁴. La solution face à cette décadence se trouve dans la lutte contre la Jâhiliyat dans "l'esprit de dialogue et

62

Rached Ghannouchi, cité par Hédi Dhoukar, "Ghannouchi: ce qu'il a dit à la police", (Jeune Afrique, #1396, 7 octobre 1987), p.11

63

Rached Ghannouchi, cité par Souhayr Belhassen, "L'Islam contestataire en Tunisie", (Jeune Afrique, #951, 28 mars 1979), p.91

64

Rached Ghannouchi, cité par Hédi Dhoukar, "Ghannouchi: ce qu'il a dit à la police", p.12

de compromis⁶⁵ et non dans la violence. Les moyens: l'investissement des universités, la Da'wa ainsi que la chasteté et la pudeur des femmes⁶⁶.

La pensée de Ghannouchi présente beaucoup de compromis qui contribuent à l'élaboration d'un islamisme à deux visages: l'un dont les théories, inspirées par l'esprit du Coran, s'adaptent au mode de pensée occidental afin de s'assurer le soutien de la presse internationale, de l'opinion publique et de l'État et l'autre, dont les préceptes s'inspirent de la lettre du Coran et qui s'adresse aux militants. Le discours que tient Ghannouchi lorsqu'il cherche à légitimer son parti auprès des médias européens ou du public Tunisien, est truffé de principes relevant d'idéologies laïques, ce qui témoigne "d'une relative 'sécularisation' du discours islamiste"⁶⁷. Ainsi, des concepts tirés de la pensée occidentale tel que celui de l'État national est défini et soutenu par des référents puisés dans le langage islamique;

65

Rached Ghannouchi, cité dans l'interview recueilli par Hamid Barrada, "Rached Ghannouchi: 'Si j'étais au pouvoir'", (Jeune Afrique, janvier 1990, C.D.N.)

66

voir texte de Ghannouchi cité par Lamchichi, op.cit., p.114-117

67

Michel Camau. La Tunisie, (Paris; Presse Universitaire de France, 1987), p.114

L'islamisme postule la valorisation de (l'État) par une différenciation du politique d'avec les autres champs de la vie sociale. (Sa problématique) ne se borne pas à définir un réaménagement de l'État qui ferait place aux valeurs islamiques; elle prétend trouver les références de l'État -sens moderne du terme et non, rappelons-le, de cité musulmane idéale- dans l'Islam.⁶⁸

Les autres compromis de Ghannouchi trahissent ses ambitions terrestres qui transcendent toute aspiration eschatologique. En militant au nom du pluralisme politique et de la liberté religieuse, en oblitérant progressivement ses critiques sur le Code et en soutenant la Ligue tunisienne des droits de l'homme, il quitte radicalement la voie du religieux pour adopter celle du discours politique et de la lutte pour le pouvoir.⁶⁹

* * *

La Tunisie, se trouvant prise en étau entre deux mondes idéologiques, offre au langage politique une variété de concepts

triés et reformulés selon les circonstances. En pigeant intelligemment dans ce bagage idéologique, les dirigeants islamistes ont l'opportunité de fournir un programme politique détaillé et plus pragmatique que celui de bien d'autres

⁶⁸

ibid., p.115

⁶⁹

Burghat, "Islamistes en Tunisie...", p.59

mouvements semblables évoluant dans les autres pays musulmans. Cependant, son programme, qui s'inspire des enseignements de Ghannouchi s'avère bipolaire et vague. Bipolaire car Ghannouchi, dans ses déclarations, semble davantage préoccupé par deux grandes revendications entre lesquelles il oscille: la démocratie et l'abolition du Code du statut personnel de Bourguiba. Vague car ces principes de détails, ne se fondant pas sur un remaniement réel de la pensée islamique, occultent la nécessité d'entreprendre une introspection véritable. Le rapport entre ces revendications et les besoins de la société musulmane n'est pas clair alors que leur lien avec les fondements de l'Islam, tel que prescrits par le Coran, l'est encore moins.

En se prononçant pour la démocratie, le MTI affronte la population dans le cadre du courant moderniste. Ainsi Bourguiba, comme le sera plus tard Ben Ali, est confronté avec ses propres armes. Le Mouvement s'évertue à s'attaquer aux points faibles du régime qui manqua à ses promesses démocratiques, et non aux acquis qui font sa force et assurent son soutien populaire. Quoiqu'il s'avère efficace stratégiquement de militer en faveur de la liberté politique et des droits individuels, cette revendication éclipse toute formulation doctrinale réelle.

Actuellement, notre combat vise à modifier le rapport de forces entre l'État et la société. Car, tant que ce rapport de forces

*restera en faveur du pouvoir et de l'État, il n'y aura pas de démocratie.*⁷⁰

Pour élaborer sa théorie sur la démocratie Ghannouchi s'inspire d'un principe général devant régir la Oumma et sur lequel le Coran, outre le verset 3;159 ("...et consulte-les dans le commandement; puis une fois que tu t'es décidé, eh bien, fais confiance à Dieu..."), n'apporte que peu de précision.

Le sujet sur lequel Ghannouchi, se contredit le plus concerne le Code du Statut personnel: ici plus qu'ailleurs une ambiguïté est produite par une frontière mal établie entre la lettre et l'esprit du Coran. Ghannouchi vague d'une position à l'autre, puisant son inspiration d'une interprétation sommaire de sources hétéroclites. La réaction ambivalente des islamistes face au Code est provoquée par l'opposition d'une peur millénaire des femmes à une logique moderne inspirée par le développement économique. Par définition une société islamique est basée sur les lois de la patrilinéarité incompatibles avec le Code. L'abolition de ce dernier apparaît aux islamistes comme une solution économique; selon eux il est responsable du taux galopant du chômage masculin. Mais sans le Code, l'accroissement naturel augmenterait puisque la polygamie, l'interdiction des contraceptifs et le rôle subversif imposé à la "femme-utérus" encouragent la reproduction donc l'explosion démographique.

70

Al-Darwich, Kussaï Saleh. "Rachid Ghannouchi à Arabies", (Arabies, #55-56, juillet-août 1991), p.22

Depuis que l'islamisme perd du crédit en Tunisie, Ghannouchi a modéré ses critiques sur l'Occident et sur le modernisme de Bourguiba, lesquelles furent remplacées par une nouvelle ouverture d'esprit. Mais Ghannouchi a davantage tendance à tenir des propos contradictoires, surtout en ce qui a trait aux dispositions du Code. Par exemple, il se prononce en faveur de l'interdiction de la polygamie devant la presse étrangère.⁷¹ Il déclare que les dispositions du code ne sont pas incompatibles avec l'Islam sans toutefois chercher à appuyer sa déclaration sur une source islamique fiable. Le discours de Ghannouchi se trouve ainsi discrédité autant auprès des Européens qu'auprès de plusieurs militants qui préfèrent renier à ce dernier la paternité du mouvement islamiste en Tunisie.

71

Hamid Barrada, "Rached Ghannouchi: Si j'étais au pouvoir..."

2- La spécificité stratégique du programme du MTI: les points de convergence et de divergence avec l'héritage idéologique du Moyen-Orient

Le MTI réclame le statut de parti politique (non reconnu) au même titre que les autres partis de l'opposition en Tunisie comme le parti communiste, le PUP ou le MDS. Mais les événements ont démontré que sa stratégie semble être multidimensionnelle et dépasse de loin les limites conventionnelles de l'action politique. Comme son idéologie de base présente des lieux communs à celle des mouvements islamistes des différentes aires géographiques, on peut essayer d'établir une analogie entre le MTI et l'action de ces militants guidés par diverses stratégies. Les orientalistes regroupent ces stratégies en quatre catégories que nous allons résumer afin de mieux situer le MTI par rapport à l'héritage idéologique du Moyen-Orient.

Dans la première catégorie les partisans agissent au nom d'un groupe organisé et soutenu par un corps administratif souvent bien hiérarchisé. Leur mode d'action est la violence qui vise soit l'ensemble de la société "jâhilite", soit quelques uns de ses représentants. Ainsi ces fondamentalistes cherchent à se soustraire totalement de la société contre laquelle ils mènent un Jihad perpétuel exprimé par une lutte armée. L'exemple Égyptien nous offre plusieurs cas, comme Al-Jihad, pour qui le Jihad s'exprime par la lutte armée, soit le terrorisme, et Takfir Wa Al Hijrat, pour qui le Jihad s'exprime par le retrait

physique de la société, l'anathème et l'assassinat. En Tunisie on retrouve des groupes comme le "Jihad islamique" et la branche tunisienne du mouvement moyen-oriental "le Parti de la Libération". La deuxième catégorie regroupe également des mouvements organisés et hiérarchisés mais leur lutte vise les fondements idéologiques de la société jâhilite et leurs moyens passent par l'action politique. Ses partisans cherchent à s'immiscer dans la vie publique dans le dessein d'islamiser progressivement "par le haut" l'appareil d'État et subséquemment la société toute entière et ce par la conversion volontaire. L'organisation des Frères Musulmans d'Égypte⁷², dont des représentants obtiennent des sièges au parlement à partir des années '70 en tant que candidats indépendants, offre un exemple pertinent de ce type d'islamisme. Les deux autres catégories s'appuient sur la Da'wa pour mener leur lutte. Un premier type rassemble les prêcheurs, comme le Sheikh Kichk en Égypte et Hassan Ghodbani en Tunisie, qui s'appuient sur leur charisme et leur éloquence pour subjuguier les foules et répandre leur message, lequel contient autant des injonctions morales que des

72

Il est important de noter que les Frères Musulmans connaissent des phases distinctes dans leur histoire. De 1928 à la mort de Hassan Al-Banna en 1949 le mouvement présente des particularités qu'il perdra par la suite (sur la précision de son organisation et l'ampleur de son impact social entre autres). Il connaîtra une période mouvementée pendant les deux prochaines décennies caractérisée par la répression et la clandestinité. Dans les années suivantes, sous Sadate puis Moubarak, le mouvement islamiste se subdivise en plusieurs tendances. Aujourd'hui les Frères Musulmans représentent la tendance modérée et joue un rôle actif sur la scène politique Égyptienne.

critiques vives contre le gouvernement. Le deuxième type mise également la conversion du peuple mais ses adeptes agissent en groupe organisé et cherchent à investir les différents groupes sociaux (universités, milieux de travail, groupe de femmes...) en offrant des services; enseignements, soirées d'informations, discussions de groupe, etc... Les Frères Musulmans des années '30 et '40 ainsi que la Jamâ'at (de l'Union des Étudiants d'Égypte) sont des organisations agissant selon cette stratégie.⁷³

Autant il est difficile de cerner la pensée de son fondateur Ghannouchi, autant il est difficile de délimiter le plan d'action véritable du MTI. Beaucoup d'auteurs établissent une comparaison entre le MTI et les Frères Musulmans d'Égypte mais une telle analogie relève plus d'une vision superficielle du phénomène qui tend vers une généralisation facile. Le MTI demeure un mouvement spécifiquement tunisien qui se distingue de son homologue Égyptien sur plus d'un point de vue. Même si dans les années '70 l'attention que porta les fondateurs du MTI aux enseignements du fondamentaliste Égyptien Hassan Al-Banna fut

73

pour de plus amples informations sur le sujet consulter Olivier Carré, Les Frères Musulmans; Egypte et Syrie, (Paris; Gallimard\Julliard, 1983); Bruno Etienne, L'Islamisme radical, (Paris; Hachette, 1987); Gilles Kepel, Le prophète et Pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine, (Paris; la Découverte, 1984)

l'une des causes de la scission du mouvement, peu à peu une évolution liée à une affirmation doctrinale sensible à l'environnement socio-politique conféra au MTI une autonomie idéologique vis-à-vis des Frères Musulmans.

Ainsi, le MTI s'inspira des enseignements de Hassan Al-Banna qui insista sur le devoir des musulmans devant se regrouper afin de combattre une force étrangère (la colonisation idéologique) et de lutter pour la réinstauration et la préservation de l'identité musulmane du pays.

L'organigramme du MTI s'apparente à celui des Frères Musulmans des années '30 et '40. Comme ces derniers, le MTI est une organisation hiérarchisée bien enracinée dans toutes les provinces du pays. Ils possèdent tous les deux plusieurs réseaux administratifs dont une assemblée consultative (ayant la charge d'élire un président) et un bureau exécutif qui pour mission de "donner corps aux recommandations de l'Assemblée Consultative et de superviser les structures internes du Mouvement, ses régions et ses cellules"⁷⁴. Le MTI, comme les Frères Musulmans, présente des factions spécialisées qui s'occupent des secteurs comme l'organisation, l'administration, les finances, les études, les activités sociales, la Da'wat, l'éducation et la formation. Indépendamment des autres institutions du Mouvement, le MTI

⁷⁴

Rached Ghannouchi cité par Hédi Dhoukar, "Ghannouchi; ce qu'il a dit à la police", p.13

possède en plus un Bureau politique qui est une "structure publique qui exprime les positions du Mouvement"⁷⁵. Puisque les Frères Musulmans pouvaient opérer légalement dans la période sus-mentionnée, ils avaient un siège social au Caire équipé d'une mosquée, d'une bibliothèque et de lieux de travail. Quant à l'administration du MTI, elle devait se contenter de sous-sols privés et de cachettes. Les Frères Musulmans offraient un camp de "scouts" qui préparait militairement certains adeptes dans le but de fournir en hommes son "appareil secret", le côté plus obscur des Frères Musulmans. Cette "armée" avait la mission de se battre pour la cause musulmane (e.g. en Palestine en 1948) et non de perpétrer des actes de terrorisme. Peu de choses sont connues sur cette faction et encore moins ne l'est sur un groupement semblable qui existerait également du côté du MTI.

Les circonstances de la formation des deux mouvements diffèrent sensiblement. Les deux ont évolué à l'ombre des mosquées et des cercles restreints d'islamistes mais, alors que l'Association des Frères Musulmans est une idée originale de Hassan Al-Banna alors, le MTI est une "oeuvre" collective initiée seulement par Ghannouchi. Les Frères Musulmans formaient une confrérie; "sa puissance, il la (tenait) de la manipulation du verbe, de l'activisme (...) et du dévouement extrême de ses

75

ibid, p.14

membres".⁷⁶ Ils misaient sur la transformation de la société par l'endoctrinement alors que le MTI est une entité politique qui représente un mouvement idéologique devant s'attirer l'approbation de la masse. C'est ainsi que très vite il s'est imposé comme un parti politique s'opposant au régime de Bourguiba.

Dans les écrits que Hassan Al-Banna a laissé on découvre une idéologie ayant une tendance un peu visionnaire et qui se réduit à des généralités. Comparativement, le MTI présente un programme social beaucoup plus précis et certainement plus pragmatique que celui des Frères Musulmans. Pourtant, ces derniers ont plus accompli pour la communauté musulmane en offrant à celle-ci des services concrets (enseignements, aide médicale, etc...). La Ba'ayat, le serment d'allégeance, que doit réciter le nouveau membre désirant s'intégrer au mouvement des Frères Musulmans, traduit l'importance accordée à l'activité individuelle qui s'oppose à l'engagement politique (implicite) requis par les partisans du MTI:

Je m'engage envers Dieu, le Très-Haut, le Très-Grand, à adhérer fermement au message des Frères Musulmans, à combattre pour lui, à vivre selon les règles de ses membres, à avoir entière confiance dans son chef et à obéir totalement en toutes circonstances heureuses ou malheureuses

76

Hermassi, "La société Tunisienne...", p.46-47

*. Je fais ce serment par Dieu le Très-Grand et je prononce par lui mon serment d'obédience, Dieu est garant de ce que je dis.*⁷⁷

Le but des Frères Musulmans était de transmettre pacifiquement l'idéologie de Hassan Al-Banna à l'ensemble des fidèles. Toutefois, le Jihad demeurerait l'obligation de tous les musulmans. Lorsque cette lutte était de nature offensive, elle devait être menée en termes idéologiques. C'est le Jihad "par le livre", qui opposa, dans le contexte, le fidèle à l'impérialisme britannique et avait pour fin l'indépendance de l'Égypte (donc assimilation des concepts de l'Islam au système étatique). Le Frère s'engage à être un musulman total qui ne négligera aucun des cinq piliers de la foi et qui cherchera à parachever ses connaissances du Coran et de la Tradition. Son devoir est de se dévouer à la cause du Mouvement; faire revivre l'Islam dont la bannière doit couvrir le genre humain. Son implication dans l'organisme est à la mesure de la stratégie de l'Association qui vise la conversion de la masse populaire. Selon le Credo des Frères le membre "renforcera les rites de l'Islam et travaillera à répandre les sciences et les connaissances utiles dans toutes les classes de la nation (...) et promet de combattre pour accomplir cette mission tant qu'il vivra et de se sacrifier pour cela tout ce qu'il possède"⁷⁸.

77

Hassan Al-Banna, Loi fondamentale, Chap.IV, art.9, cité par Olivier Carré. Les Frères Musulmans; Égypte et Syrie, Paris; Gallimard/Julliard, 1983

78

Al-Ikhwan Al-Muslimun, cité par R.Said Hassan dans Olivier Carré, Les Frères Musulmans...

Essentiellement, les Frères Musulmans prêchent un retour à l'Islam pur dans la vie quotidienne de l'individu et l'islamisation progressive des institutions, notamment du système législatif. Entre autre, les Frères Musulmans d'Égypte (aujourd'hui comme autrefois) ainsi que les autres tendances fondamentalistes du pays prônent l'application intégrale de la Shari'at. Ils ne sont pas satisfaits que la loi Égyptienne en rigueur aujourd'hui ait "parmi" ses sources la Shari'at puisqu'elle devrait être "l'unique" source. Cette revendication s'oppose à celle du MTI qui proclame que même si la loi doit s'inspirer des principes généraux du Coran elle demeure toutefois sujette à une interprétation faite à la lumière des circonstances contemporaines et muables.⁷⁹

Cette définition moderne de la Shariy'at reflète les autres aspects de la mission du MTI. Dans ses discussions avec la base du MTI, Ghannouchi accordait de l'importance à "la clarification des significations essentielles de l'islam et leur comparaison avec la réalité, signification de la liberté, de la justice, de la prière, de l'unité, du pouvoir, des relations entre le travail et le groupe". Ghannouchi abordait "les positions (du) Mouvement relatives aux problèmes des sociétés contemporaines (et les) rapports avec les composantes politiques

79

Bannerman, "The Mouvement...", p.71

de l'opposition en Tunisie et des possibilités d'un travail en commun avec elles."⁸⁰ Les revendications du MTI s'inspirent de la réalité Tunisienne et leur mode d'action se veut être à l'échelle de cette dernière. Le manifeste de 1981, présenté lorsque le MTI demande d'être légalisé, présente le mouvement comme le "porte-parole officiel de l'Islam en Tunisie" se fixant les objectifs suivants: la résurrection de la personnalité islamique en Tunisie, la rénovation de la pensée islamique, le droit des masses populaires à disposer d'elles-mêmes, la reconstruction de la vie économique sur des bases humaines et la distribution équitable des richesses du pays et la reconnaissance de l'entité politique et civilisationnelle de l'Islam.⁸¹

Comme il travaille simultanément sur les deux aspects de la société, soit le corps dirigeant et la population, le MTI mise sur des activités publiques dans les champs social et politique. Ainsi son activité politique vise à instaurer le pluralisme lui octroyant la chance de s'emparer des rennes du pouvoir légalement puis de former un gouvernement islamique. Parallèlement à cette démarche il compte, comme pour les Frères

80

Hédi Dhoukar, "Ghannouchi persiste et signe", (Jeune Afrique, #1397, 14 octobre 1987,) p.7

81

voir Michel Camau, La Tunisie, p.113; Patrick Bannerman, "The Mouvement...", 67-74

Musulmans, sur l'endoctrinement des masses qui créerait éventuellement un "besoin" naturel pour une société régie par les normes de l'Islam. Ses moyens sont l'éducation, la culture et la mosquée, laquelle doit être "réactivée" comme centre religieux et centre de mobilisation de la population.⁸²

Les textes des islamistes tunisiens ne lancent jamais un appel explicite à la lutte armée à l'instar des textes égyptiens.⁸³ Le MTI "fait appel aux méthodes de l'action politique et culturelle. Il rejette la violence comme moyen de transformation de la société." Apparemment, le Jihad du MTI s'effectuerait surtout dans les campagnes électorales:

Convaincu que l'islam est religion et État, le MTI considère le pouvoir comme un moyen de changer la société. Mais il veut y parvenir par la voie du changement culturel, social et démocratique. (...) Il cherche donc à influencer sur la société avec diverses institutions et structures en vue de montrer aux gens que l'islam propose des solutions aux problèmes de la vie...⁸⁴

82

Bannerman, "The Mouvement...", p.71

83

voir Hassan Al-Banna. Five tracts of Hassan Al-Banna, (traduit et noté par C.Wendell, Berkeley, University of California Press, 1978), p.151...; Sayyid Qutb. Milestones, traduction de Ma'alim fi Al-Tariq, (Cedar Rapids, Iowa; Unity Publishers Co., 1982) et le manifeste écrit par le sheikh Abd Al-Faraj, Al-Faridat Al-Gha'ibat, 1979

84

Dhoukar, "Ghannouchi: ce qu'il a dit à la police", p.11

Néanmoins, les manifestations de violence -actes de terrorisme, plans d'assassinat et découvertes de caches d'armes- sont courantes depuis les deux dernières décennies. Même si le MTI, puis En-Nahdha, dénoncent publiquement ces actes, la plupart de ces derniers furent perpétrés par leurs partisans. La mission politique du mouvement islamiste en Tunisie ne révélerait qu'une partie de l'ensemble de sa stratégie d'action. Le fait d'insister dans son discours sur cet aspect constitue une tactique, précise Patrick Bannerman⁸⁵. Le Mouvement compte ainsi détourner l'attention des autorités tout en s'attirant l'appui de l'opposition et l'approbation de la presse étrangère. Aujourd'hui les leaders islamistes (incluant Ghannouchi) admettent ouvertement qu'ils appuient leurs activités sur une stratégie à deux axes: l'une marquée par la présence dans la rue "pour prouver au Pouvoir que le Mouvement dispose d'une force de présence et de pression" et une autre qui se manifeste par l'activité politique pour tenter de faire comprendre au Pouvoir "que la meilleure solution pour le pays réside dans le dialogue et peut-être la concertation."⁸⁶

⁸⁵

Bannerman, "The Mouvement...", p.72

⁸⁶

Slim Bagga. "Ennahdha: l'heure des choix difficiles", (Réalités, #274, 23-29 novembre 1990, p.9, C.D.N., dossier 171/138)

3- Les scissions idéologiques

L'idéologie du MTI forme la base de toute l'activité islamiste en Tunisie mais des partisans du MTI, ainsi que des islamistes indépendants, ont milité en faveur de différentes lignes de pensée. Il existe ainsi deux autres tendances qui s'opposent à celle du MTI, soit les tendances progressistes et extrémistes.⁸⁷

La démarcation entre les activités des extrémistes et celles du MTI est souvent confuse; même si le Mouvement se désengage des activités des extrémistes et s'oppose à l'usage de la violence, le lien est encore mal établi. Notamment, la base du MTI présenterait une aile radicale en désaccord avec les propos modérés de l'administration (représentée par Ghannouchi avant son exil, puis par Mourou).

Des entités indépendantes, comme le Parti de la Libération Islamique (PLI), le Jihad Islamique et des organisations appuyant Khomeiny, ont présenté des projets de société inspirés d'une lecture littérale du Coran. D'origine palestino-jordanienne, le PLI "considère qu'il faut en premier lieu s'emparer du pouvoir politique par un coup de force, et

⁸⁷

pour ne pas trop m'étendre j'exclue de cette analyse toutes les organisations à caractères culturels et théologiques qui ont moins d'influence sur la scène socio-politique du pays

ultérieurement pratiquer par en haut une action islamisatrice."⁸⁸
Mais ces groupes ne sont intéressants que dans la mesure où ils représentent l'importance de l'activité islamiste dans la société tunisienne, sinon ils ne se distinguent pas de l'expérience moyen-orientale.

*Sur leur programme tunisien, les membres du PLI n'ont pas, hormis quelques tracts, signé une seule ligne d'analyse; les implications concrètes de la mise en oeuvre du projet politique se suffisent des analyses du cheikh fondateur (Taqi Al-Din Al-Nahbani) et rien, dans la réalité tunisienne, n'apparaît comme suffisamment spécifique pour en justifier un quelconque aménagement.*⁸⁹

Plus intéressant, est la tendance dite des "progressistes" dont la particularité est justement d'accorder une attention toute spéciale à la réalité tunisienne. Ses partisans, oeuvrant au départ au sein du MTI, ont préféré mettre davantage d'emphasis sur les problèmes contemporains du pays que sur l'utopie islamiste présentée par le Mouvement.⁹⁰ La gauche islamique "préfère concentrer son action sur le renouvellement doctrinal du courant, et s'éloigner ainsi de la scène

88

Gilles Kepel, cité par Abderrahim Lamchichi, Islam et contestation au Maghreb, p.202

89

François Burgat, L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud, (Paris; Editions Khartala, 1988) p.229

90

Lamchichi, Islam..., p.127

strictement partisane pour se replier sur la société civile."⁹¹
Il y eut deux tentatives de former un projet progressiste indépendant: l'une au début des années '80 et l'autre dix ans plus tard.

* * *

La première scission du Mouvement est représentée par la Tendance des Islamistes Progressistes Tunisiens (IPT) fondée par d'anciens partisans du MTI, dont Ahmida Heinnefer et Salah Eddine Jouchi sont les plus connus. Le IPT est né au début des années '80 d'une divergence entre les fondateurs du MTI. Les progressistes ont rejeté la définition de l'Islam trop traditionaliste et restrictive des principaux dirigeants du Mouvement. Pour eux, le problème qui se pose aux musulmans contemporains n'est pas de se demander comment faire revivre le passé mais comment vivre l'Islam dans le contexte moderne et, plus spécifiquement, tunisien.⁹² Le titre de leur journal, le 15/21, résume en soi leur idéologie qui cherche à réconcilier deux époques:

Quinze c'est le chiffre qui représente l'Islam actuel puisque nous sommes au XV^e siècle de l'hégire (...). Vingt et un évoque le fait que nous vivons déjà la fin du XX^e siècle... que le vingt

⁹¹

Burgat, L'islamisme au Maghreb, p.235

⁹²

ibid., p.234

*et unième est déjà là... ainsi que les problèmes qui se poseront à la communauté mondiale de ce siècle.*⁹³

Les divergences qui causèrent cette première scission du mouvement islamiste tunisien se situent autant au niveau de l'idéologie qu'au niveau de la stratégie à suivre. Le IPT ne chercha pas seulement à renouveler la pensée islamique traditionnelle mais également la pensée islamiste. L'activisme islamique ne peut avoir pour unique source d'inspiration les oeuvres de ses fondateurs du Moyen-Orient dont le message s'adressait à une société et à une époque différentes. Les partisans du IPT croient que les enseignements de Hassan Al-Banna, Sayyid Qutb et Abûl A'la Al-Mawdudi ne suffisent pas à "fonder la critique du laïcisme bourguibien."⁹⁴ La théorie de Sayyid Qutb, élaborée à partir du concept de la Jâhiliyat contemporaine, ne vaut rien puisque la Tunisie demeure une société musulmane dont la faute est de s'être "éloignée des sources de l'Islam pour des raisons historiques et sociales complexes qu'il (est) indispensable de rechercher."⁹⁵ Quant à Hassan Al-Banna, il est mort ainsi que ses enseignements.⁹⁶

⁹³

Ahmida Heinnefer, cité par Lamchichi, Islam..., p.129

⁹⁴

Burgat, L'islamisme au Maghreb, p.244

⁹⁵

ibid., p.248

⁹⁶

Ahmida Heinnefer, cité par Burgat, L'islamisme au Maghreb, p.246

"(...) dire que les Frères ne représentaient pas pour nous la stratégie et la culture requises dans l'étape historique que nous traversons, cela impliquait que nous devions opérer une relecture radicale de tout ce qui touchait au mouvement islamiste."⁹⁷

Les moyens préconisés forment également une innovation dans le monde islamiste. Il ne s'agit pas de bouleverser l'échiquier politique du pays ou de convertir des foules, mais de se concentrer sur un travail intellectuel qui "s'articule autour de trois axes: l'autocritique, l'ouverture politique et la régénérescence doctrinale".⁹⁸ Ce type de Jihad, qui semble se résumer en un effort de réflexion suivant les traces de doctrines révolutionnaires européennes, résulte plus en une théorisation globale qu'en des solutions véritablement efficaces pour la Tunisie en crise.

* * *

La deuxième scission est menée par les partisans de ce qu'on pourrait appeler "la tendance Mourou" des années '90. Cette nouvelle rupture est plus lente et plus implicite que la précédente. Elle s'est d'abord exprimée par des dissensions idéologiques entre les leaders avant d'être concrétisée par le

⁹⁷

Salah Eddine Jourchi, cité par Burgat, L'islamisme au Maghreb, p.248

⁹⁸

Burgat, L'islamisme au Maghreb, p.250

gel des activités de Abd El-Fatah Mourou au sein du Mouvement En-Nahdha.

La question sur la stratégie à suivre vis-à-vis du Pouvoir est à l'origine de cette friction. La polémique entourant l'usage ou non de la violence constitua le coeur du débat. Quoique Ghannouchi se prononça toujours contre la violence, il vira ses positions le 21 décembre 1990 alors qu'il rompit "officiellement" avec le Pouvoir. Alors qu'il continue de diriger le Mouvement de son exil, deux tendances d'En-Nahdha coexistent. Mourou le "légaliste", le "modéré", prêche le dialogue alors que Ali Laâraiedh, le porte-parole officiel de En-Nahdha en l'absence de Ghannouchi, défend les déclarations de ce dernier; il s'attaque ouvertement au Pouvoir et préconise l'usage de la violence. Saloua Charfi affirme qu'on a "souvent insisté sur la rencontre du Tunisois-Sadikien avec le sudiste revenu de Syrie après avoir séjourné en Égypte, pour expliquer le bicéphalisme idéologique du Mouvement."⁹⁹ Cette division fut exacerbée par la suite par la crise du Golfe; Ghannouchi se prononça en faveur de l'Irak alors que Mourou soutint l'Arabie-Saoudite. "Et c'est à la suite -et à cause- de cette

99

Saloua Charfi, "Mourou le sage, Mourou le fou", (Réalités, #290, 15-21 mars 1991, C.D.N., 171/138)

prise de position qu'on a vu M^e Mourou déclarer (...) que Rached Gannouchi n'était plus président d'En-Nahdha."¹⁰⁰

La situation devient hors de contrôle lorsque la base radicale se démarque de l'administration modérée de Mourou. Les actes de terrorisme, perpétrés au nom du Mouvement, se multiplient. Pour Mourou la solution à ce désaccord est de se détacher du groupe afin de donner du crédit à la vocation politique du mouvement islamiste (que ce soit En-Nahdha ou un autre qu'il espère fonder). Mais le résultat est que l'islamisme modéré, réduit à un fait divers de l'actualité, se perd dans la conjoncture politique et n'intéresse plus les "religieux" militants dont les activités clandestines ternissent l'image du Mouvement "officiel".

La pensée de Mourou n'est pas originale par rapport à celle de l'IPT. Comme ce Mouvement, il s'intéresse au devenir de la Tunisie moderne. Il s'inspire également des idéologies occidentales afin de fournir les fondements de son enseignement. Il admet que les enseignements du Coran et de la Tradition ne sont pas exhaustifs; il faut prendre en considération l'apport des autres civilisations. L'application intégrale des injonctions coraniques est moins importante que le respect des libertés individuelles et de l'identité culturelle de la société

¹⁰⁰

Moncef Mahroug, "Le coup de poker de Mourou", (Réalités, #290, 15-21 mars 1991, C.D.N., dossier 122/3)

tunisienne.¹⁰¹ La mission de Mourou est d'accomplir un "travail politique sur la base de valeurs morales sur lesquelles tous les Tunisiens sont d'accord"¹⁰² et d'y recourir pacifiquement, la violence étant contraire aux préceptes de l'Islam¹⁰³. Contrairement à l'IPT l'identité islamique n'est pas la raison d'être de son parti. Il n'espère pas réanimer la société en obéissant à des préceptes islamiques mais il compte plutôt puiser "dans son héritage arabo-islamique les solutions aux problèmes du pays" afin de "contribuer à faire de la Tunisie un pays tourné vers la modernité"¹⁰⁴.

Son objectif est de présenter des solutions aux problèmes que vit le pays et non de l'islamiser; le but n'est pas de créer un État théologique. Pour Mourou, s'opposer à des composantes de la société moderne, comme le Code du Statut Personnel par exemple, c'est s'attacher inutilement au passé. Il

101

Mourou, cité par Karim Abdallah, "Nous attendons la grâce", (interview avec Abdel Fatah Mourou, Lacroix, 23 septembre 1988, C.D.N.)

102

Mourou, propos recueillis par le journal As-Sahafa le 31 mars 1991 et publié dans La Presse le 2 avril 1991

103

tiré du communiqué annonçant le gel de Mourou le 7 mars 1991, publié par La Presse, le 25 mars 1991

104

Mourou, cité par Philippe Aziz, "L'Islam est pour la démocratie", (interview avec Abdel Fatah Mourou, Le point, 8 février 1991, C.D.N., dossier 171/138)

préfère accorder de l'importance aux points suivants: le respect des libertés fondamentales et individuelles, le rejet de la violence et les questions d'ordre économique. L'État séculier et civil est sa priorité; ses visions sont à la fois civiques et islamiques "sachant que l'Islam est le cadre théorique, civique et culturel à travers lequel les Tunisiens agissent."¹⁰⁵

Le travail de Mourou est un travail essentiellement politique et non religieux. La mission de En-Nahdha étant ratée, il espère maintenant fonder un parti politique en accord avec la loi sur les partis qui aurait pour "fondements idéologiques l'héritage culturel et civilisationnel du peuple tunisien, dont l'élément arabe et musulman est une composante fondamentale".¹⁰⁶ Même s'il croit en un clivage entre le politique et le religieux, la frontière entre la vocation politique et l'activisme social est plus que jamais floue avec la tendance Mourou. Il se définit clairement comme un parti politique, pourtant il insiste beaucoup sur sa vocation humaniste au détriment d'un programme précis et applicable concrètement à la société actuelle. Malheureusement ses moyens proposés entrent en

¹⁰⁵

Mourou, cité par La Presse, le 29 mai 1991

¹⁰⁶

Mourou, cité par Moncef Mahroug, "Révélation sur le programme politique de la tendance Mourou'", (Réalités, #294, 12 au 18 avril 1991, C.D.N., dossier 122/3)

contradiction avec l'image négative que la presse lui accorde et que l'enchaînement des événements dramatiques confirme.

Chapitre III

L'Islam, le peuple et les institutions d'aujourd'hui

1- Islam, islamisme et islamité

Depuis que le tribunal a prononcé son verdict du 28 août 1992 à la suite du procès des 279 militants islamistes, le Pouvoir déclare avoir repris en main la situation du pays et avoir purifié l'esprit de l'opposition qui n'agira plus au nom de l'Islam. Un journaliste affirme même que le gouvernement tunisien "semble avoir bel et bien cassé les reins à l'Islam politique, désigné comme ennemi public numéro un..."¹⁰⁷. Mais la dynamique Islam-société n'est pas aussi simple que ne le laissent paraître les médias. Dans l'étude portant sur l'impact du discours islamiste il faut tenir compte des diverses dimensions de l'Islam dans le contexte moderne. Après avoir établi ces paramètres il sera possible d'évaluer l'importance de la mainmise du Pouvoir tunisien sur l'expression de l'islamisme dans les diverses sphères de la société.

La confusion du Tunisien est attisée par un conflit entre trois interprétations sensiblement différentes de l'Islam: celle du discours officiel, celle du discours intellectuel et

¹⁰⁷

François Brousseau, dans un article publié dans le quotidien Le Devoir, le 4 décembre 1992

enfin celle du discours populaire. L'Islam officiel s'inspire du fond des enseignements, lesquels sont adaptés dans leur ensemble aux normes et valeurs de la vie occidentale. Ce remaniement est cristallisé par les diverses institutions de la Tunisie. L'Islam intellectuel réunit les efforts de réflexion produits par le milieu académique et les différents courants de pensée islamiste. Le point de référence, l'Islam populaire, qui se définit par les différents modes d'expression qu'utilise le peuple pour manifester son adhérence à la religion, est remis en question par la nouvelle conjoncture socio-politique.

*

L'Islam, religion dogmatique, implique une mise en relation de l'individu avec Dieu. L'islamité, un facteur d'identité découlant d'une combinaison de données - histoire commune et fondements culturels et traditionnels du pays - se base sur la mise en relation de l'individu avec la société et l'État. Toutes les formes du pouvoir, autant au niveau étatique que familial, s'appuie sur la notion de l'islamité pour exploiter l'Islam dans son intérêt. L'individu, à la fois fidèle à sa religion et à l'État, se sent rassuré. L'islamisme vient détruire cet équilibre. Un fossé est établi entre l'islamité, facteur étatique, et l'Islam à vocation religieuse. L'individu est placé devant un choix. Qui a raison, les institutions véhiculant le discours officiel, ou les islamistes qui prétendent, par le biais de l'activisme politique, sauver le pays des griffes de la corruption occidentale et laïque?

A) L'expression de l'Islam officiel: les institutions

Les institutions ne sont pas à l'abri du dilemme vécu par la société même si elles sont monopolisées par l'État; tout comme l'individu, elles sont, à un autre niveau, prises en étau entre la culture du pays et la pression idéologique exercée par les islamistes.

Le Pouvoir et l'appareil d'État se réclament des valeurs de l'Islam. Le parti unique, le culte de la personnalité du président, la confiance absolue du peuple en l'autorité, sont tous des éléments que légitime l'héritage patriarcal légué par l'Islam. Le Pouvoir s'est investi, à l'image de l'ordre islamique revendiqué par la Oumma idéale, d'une autorité supra humaine. Ainsi "on a assisté à une forme de sacralisation de l'État par la médiation de l'Islam, religion d'État. (...) La politique tunisienne serait parvenue à exprimer la structure profonde de l'Islam radical (...) tout en restant séparée de sa structure superficielle (...)".¹⁰⁸ Cette appropriation de l'Islam par la politique est soulignée entre autre dans les discours présidentiels lesquels sont émis au nom de Dieu. Peu importe le contenu, il est toujours relié au fait religieux ou justifié implicitement par la religion (voir chapitre 1). Comme l'affirme

¹⁰⁸

Michel Camau, "Religion politique et religion d'État en Tunisie", (Islam et politique au Maghreb, Table Ronde du CRESM, Aix, Juin 1979, Paris; Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1981), p.225

Michel Camau, "l'État a diffusé des symboles tendant à transférer dans le profane, à des fins modernisantes des valeurs à connotation religieuse".¹⁰⁹

Les islamistes contribueront à réintégrer la dimension islamique dans le débat politique¹¹⁰. Ils contestent le rôle uniquement "symbolique" qu'y a toujours tenu la religion et exigent une structure étatique inspirée uniquement de l'Islam. Ils ne sont pas bernés par l'existence d'un Ministère des Cultes ou d'un "Mufti de la République"; ces titres sont surtout honorifiques car "l'État n'a plus d'interlocuteur religieux au sens où le Bey devait compter avec les 'Ulamâ'"¹¹¹. Quoique le Pouvoir s'en réclame, ses appareils gouvernementaux ne sont pas inspirés de l'Islam; la religion est absorbée par ces derniers au sens où elle est devenue elle-même un appareil administratif d'État.¹¹²

¹⁰⁹

ibid., p.226

¹¹⁰

Michel Camau, "Tunisie au Présent: une modernité au-dessus de tout soupçon?", (article publié dans l'oeuvre collective Tunisie au Présent: une modernité au-dessus de tout soupçon? Paris: édition du CNRS, 1987), p.45

¹¹¹

ibid., p.34

¹¹²

idem

La présence des islamistes sur la scène politique n'a pas eu d'impact sur la structure des institutions du pays sauf que ces derniers, afin de contrer la montée islamiste, auraient fléchi sur certains aspects. Cette initiative est motivée par l'intention de mieux contrôler la tendance modérée en détournant l'attention des "islamisés" du discours radical. Les dispositions adoptées par le Pouvoir à l'égard de l'opposition reflète cette tendance. Voire entre autre la loi sur les partis et les dispositions prises par le Pacte National de 1988. Le Pacte National est, d'après son texte, une déclaration d'un ensemble de principes devant "constituer l'objet d'un consensus de l'ensemble des Tunisiens" mais les critiques le qualifient d'un "pacte de non agression qui gèle le débat politique au profit d'une connivence légalisée entre le pouvoir et une opposition triée, aseptisée et conditionnée par ses soins".¹¹³ Ainsi, le Pacte de 1988 qui se veut complet au point de rivaliser avec la Constitution, présente un chapitre complet sur "l'identité" qui cherche à réconcilier son idéologie modernisante avec celle des islamistes.¹¹⁴

Les islamistes ont essayé d'infiltrer les appareils administratifs de l'État, comme l'armée ou le Syndicat, mais ils

¹¹³

Mohsen Toumi, La Tunisie..., p.273-274

¹¹⁴

ibid., p.274

n'ont pas occasionné de bouleversements majeurs; au contraire, aujourd'hui l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens est entièrement contrôlée par l'État. Les islamistes ont espéré profiter de la politique d'ouverture de Ben Ali qui accorde une plus grande place à l'opposition dans le jeu du pouvoir. Même si lors des élections législatives de 1989 ils ont prouvé qu'ils ont un certain soutien populaire -ils ont obtenu 14,21% des votes en étant représentés sous la rubrique "indépendant"- ils n'ont obtenu aucun des 141 sièges du Parlement, lesquels sont tous occupés par le RCD.

Le système légal fut également inaltéré par la montée islamiste mais, comme son application est souvent sujette à la subjectivité d'un individu (avocat, juge...), les contrecoups de la résurgence islamique furent indirectement ressentis à ce niveau aussi.

*"(...) les réformes juridiques (...) sont enracinées mais, pour autant, l'interprétation officielle n'hésite pas, en cas de besoin, à conclure implicitement à la permanence de la chari'a comme source fondamentale du droit."*¹¹⁵

La Shari'at demeure dans l'esprit des gens et conditionne leurs décisions. L'exemple le plus pertinent de cette tendance concerne le Code du statut personnel. Bourguiba a toujours prétendu que le Code était compatible avec la Loi islamique et il est vrai que malgré les libertés que prend la lettre du Code,

115

Michel Camau, "Religion politique...", p.221

l'esprit est influencé par la Shari'at. Ainsi, selon la lettre, la femme est l'égale de l'homme en tout point, mais elle demeure soumise à l'approbation masculine dans les faits et dans plusieurs clauses du Code.¹¹⁶ Par exemple, le 13 août 1985, le Mufti de la République publie une consultation juridico-religieuse qui interdit le mariage de la Tunisienne musulmane avec un non-musulman.¹¹⁷

La situation qui prévaut est un état de guerre -les deux camps étant sur la défensive- sans perspective de réconciliation sur aucun terrain, soit-il idéologique ou pratique. C'est une guerre qui transcende toute morale, si on en juge les motifs de la dissolution en juin 1992 de la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme coupable d'avoir défendu les islamistes persécutés par le Pouvoir. La menace "intégriste" imposa à la Tunisie un État inspiré sur des notions de sécurité plus que de politique; lorsque Ben Ali a mis sur pied son équipe politique c'est "dans l'armée et les services de sécurité qu'il a puisé le noyau dur du régime" lui permettant de jouer le rôle

116

pour plus de détails pertinents concernant les failles du Code du Statut personnel, consulter l'article de Soukeïna Bouraoui, "Ordre masculin et fait féminin", (Tunisie au Présent: une modernité au-dessus de tout soupçon? Paris: édition du CNRS, 1987)

117

Souad Chater, Les émancipées du Harem: regard sur la femme tunisienne, (Tunis; Éditions la Presse, 1992), p.38

de "défenseur de la société civile et de rempart contre
l'intégrisme."¹¹⁸

118

Khlat, Naji. "Ben Ali: un quinquennat au goût de cendre",
(Arabies, #71, novembre 1992), p.19

B) La Zitouna et l'éducation

L'histoire de la Zitouna est à l'image du cheminement de l'Islam en Tunisie. Comme la religion, cette institution fut peu à peu absorbée par l'État qui s'est également approprié de sa charge symbolique. Centre d'éducation scolaire attirant des étudiants de partout, la Zitouna fut fondée à Tunis par le gouverneur Omejade Ubaïdallah Ibn Habâb en 732. Mais dès le 19ième siècle son rôle est controversé car les diplômés occupent des postes au gouvernement. En 1881 l'Université est prise en charge par l'administration française. Après la première guerre mondiale, avec l'arrivée de scolarisés ayant poursuivi des études à l'européenne, elle est reléguée au second plan. En 1956 elle est prise sous le contrôle du Ministère de l'Éducation et en 1961, lors de la fondation de l'Université de Tunis, la Zitouna devient une faculté de Théologie et de Sciences religieuses.¹¹⁹ Comme le souligne Charles Antoine Micaud, sa fusion à l'Université de Tunis n'est pas un "hasard" mais découle d'une diminution graduelle de son prestige historique - elle n'attirait de plus en plus que des étudiants pauvres- et de la mauvaise réputation des 'Ulamâ' qui se sont associés au gouvernement Français.¹²⁰ Aujourd'hui les anciens élèves formés

¹¹⁹

K.J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, (Metuchen, London; The Scarecrow Press Inc., 1989)

¹²⁰

Charles Antoine Micaud, Tunisia; the politics of modernization, (New-York; F.A.Praeger, 1964), p.152

à la Zitouna sont "marginalisés, mis en position de hors-jeu, par l'émergence d'une nouvelle élite formée selon un nouveau cursus dans les lycées et les universités européennes et tunisiennes". Ils sont employés dans l'enseignement primaire, l'administration et la justice, surtout dans des postes subalternes.¹²¹ La formation théologique étant absorbée par l'État, les 'Ulamâ' n'ont plus d'influence sur la société et le Pouvoir, si ce n'est indirectement, par le biais de leurs élèves dans les cours d'enseignement religieux à l'école primaire et secondaire.

Parce qu'elle est une institution vulnérable, l'éducation est sérieusement prise en charge par l'État. Il doit veiller à ne pas contraindre les élèves dans un champ doctrinal restreint tout en les protégeant de la griffe des islamistes. L'évolution du système scolaire en Tunisie depuis 1956 traduit cette orientation. La réforme scolaire de 1958 visait "à redonner à l'enseignement tunisien un caractère national d'une part, et d'en faire un enseignement ouvert sur le monde extérieur, sensible à toutes les transformations et à tous les développements scientifiques et techniques d'autre part."¹²²

¹²¹

Chater, Les émancipées..., p.31

¹²²

Noureddine Sraieb, "Laïcisation et/ou religiosité dans l'enseignement secondaire tunisien", (Islam et politique au Maghreb, Table Ronde du CRESM, Aix, Juin 1979, Paris; Éditions

développements scientifiques et techniques d'autre part."¹²²
L'objectif n'était pas seulement "d'apprendre à l'élève les préceptes de l'Islam", mais de lui apprendre à "utiliser ces préceptes de manière rationnelle afin de lui inculquer les normes morales qui devraient le guider dans sa vie quotidienne"¹²³
Il s'agissait donc de former une assise au Pouvoir tout en formant un bon citoyen et en encourageant l'élève à réfléchir. Mais cette tentative d'établir une corrélation entre l'Islam et le monde moderne résulta en un "enseignement de la pensée islamique (qui relève) plus de la sociologie religieuse moderne que de la spéculation métaphysique".¹²⁴

Une telle fusion de l'enseignement civique et religieux ne pouvait que produire une "éducation ambiguë"¹²⁵. Lors des nouvelles réformes scolaires de 1969, élaborées à la suite de l'échec du projet socialiste, l'enseignement de ces deux matières a été séparé. Actuellement, l'enseignement religieux à l'école constitue une matière à part entière et mise sur

¹²²

Noureddine Sraieb, "Laïcisation et/ou religiosité dans l'enseignement secondaire tunisien", (Islam et politique au Maghreb, Table Ronde du CRESM, Aix, Juin 1979, Paris; Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1981), p.232

¹²³

ibid., p.233

¹²⁴

ibid., p.236

¹²⁵

ibid., p.237

l'objectivité de l'élève. Au primaire l'enseignement religieux est quotidien et dure entre quinze et trente minutes et se limite à des principes généraux (lecture du Coran, prière, etc...). Au secondaire premier cycle l'éducation islamique est une matière parmi les autres. Les sujets abordés sont la Sirat du Prophète, l'histoire des califes Rachidoun, le Coran et les Hadiths. Le secondaire 2ième cycle se divise en deux branches, scientifique et littéraire. Seule dans la deuxième l'éducation islamique est plus poussée (tradition, philosophie, théologie, etc...)

Dès le début, le Pouvoir s'est évertué à doser intelligemment la part que devait prendre la religion dans l'enseignement. Aujourd'hui, la stratégie demeure la même; exploiter la religion comme un facteur d'identité afin de s'assurer le soutien idéologique populaire.¹²⁶ Le conflit Islam-Islamité est stigmatisé par le système scolaire. Parce que l'Islam, en tant que tel, entre dans la définition de la Tunisie, il doit former une matière scolaire qui s'inscrit dans le processus de la formation idéologique de la population qui doit approuver les valeurs et les projets économiques, politiques et sociaux du régime.

126

ibid., p.231-242

Dans les années '70, lorsque Mohammed Mzali était Ministre de l'éducation, on assiste à un préambule à la tentative de réconciliation de la décennie suivante entre le pouvoir et les islamistes. En effet, avec sa politique d'arabisation de l'enseignement, il cherche à redonner à la Tunisie son sens d'identité spécifiquement musulman. Dans le cadre d'une stratégie visant à contrer la Gauche, certains textes des manuels d'enseignement religieux présentent même une vision radicale et traditionnelle de l'Islam (Occident associé au Dar Al-Harb par exemple). Mais ces transformations n'avaient pas pour but de satisfaire une nouvelle demande idéologique, Plus tard, Mohammed Charfi, Ministre de l'éducation et de l'enseignement supérieur, dans le cadre de guerre ouverte aux islamistes, s'engage dans une réforme du contenu de ces manuels. Mécontents, les représentants de En-Nahdha exigèrent en vain sa démission en novembre 1989.¹²⁷

¹²⁷

Jean de la Guérivière, "Tunisie: dialogue de sourds avec les islamistes", (Le monde, 6 décembre 1989, C.D.N.)

2- Les Tunisiens, l'Islam et l'islamisme

A) Caractéristiques de la population et de sa religion

Les islamistes se sont éclipsés du paysage politique depuis le dernier coup de force du Pouvoir. De plus on relève l'absence dans la population de signes extérieurs relatifs à leurs revendications (habillement, prières publiques, manifestations, etc...). Des observateurs remarquèrent le calme relatif dans la population lors du procès des islamistes en automne 1992 mais "il ne faut pas minimiser l'importance de la stabilité dans un pays qui est fortement tributaire du tourisme, mais il ne fait pas non plus perdre de vue qu'il s'agit surtout d'une stabilité policière".¹²⁸ Pour déterminer quelles sont les marques laissées par l'islamisme dans la population tunisienne il est nécessaire de faire abstraction des caractères sociaux établis par une tradition colorée par l'Islam.

Aujourd'hui l'islamisme s'est étendu à tous les secteurs de la population et il s'exprime de diverses façons. Pour éviter de généraliser avec le terme trop restrictif d'"islamiste" il est plus prudent de parler dans le contexte de la Tunisie d'"islamisant" même si la réprobation générale et la peur obligent la population à taxer ces gens "d'intégristes";

¹²⁸

Khlat, "Ben Ali...", p.16

les Tunisiens ont tendance à confondre la pratique excessive de l'Islam et l'activisme politique. Les individus qui ont protesté au laïcisme de Bourguiba en respectant davantage les préceptes islamiques n'approuvent pas nécessairement les déclarations et les intentions politiques de En-Nahdha. L'islamisant est à la recherche d'une nouvelle identité islamique canalisée par une réforme au sein de la famille, de la société ou de la pensée. Issu d'un milieu urbain, il a un regard sur l'avenir et s'inquiète du sort de la société. Issu d'un milieu rural, il se réfugie dans un passé idéalisé: le paysan recouvre de vieilles croyances maraboutiques ou l'imam du village demande un nouveau rigorisme religieux et moral.¹²⁹

Le "fondamentaliste" l'est par conviction religieuse pour exprimer son désarroi idéologique. Il croit à la lettre du Coran et devient "pieux" en se dévouant à la pratique des rites de la religion. Il prêche pour une réislamisation de la société mais, contrairement à l'islamiste, pour lui la réforme islamique ne tient pas lieu de doctrine politique qui rivalise avec l'État. Il est défenseur de la Sahwa islamique qui, étant centrée sur l'éducation religieuse, concerne davantage le

129

Abdel Kader Zghal, "Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Le cas de la Tunisie", (Le Maghreb musulman en 1979, CRESM-CNRS; Paris, 1981)

comportement religieux que politique.¹³⁰ En Tunisie par exemple, les partisans du mouvement "Al-Da'wa" ne sont pas engagés dans une action politique; l'expression de la loi dans la société est facteur d'unité et c'est la raison pour laquelle ce mouvement lutte pour sa propagation.¹³¹ Quant à l'"islamiste", il l'est par conviction politique pour exprimer son désarroi face au pouvoir et ne soutient pas nécessairement les idées du Mouvement islamiste (MTI ou En-Nahdha); il y est obligé moralement car c'est pour lui la seule voix d'opposition plausible. Il extériorise ainsi son mécontentement:

*L'invention de la distinction, c'est à dire le marquage d'une différence par rapport à l'autre, se fait par la mise en scène de soi-même, puisque ni l'État ni la société ne fournissent de critères institutionnels de reconnaissance pour cette catégorie.*¹³²

La réceptivité de l'individu au discours islamiste est influencée par les marques du passé et du présent qui s'ingèrent dans sa vie privée et contribuent à son éducation idéologico-religieuse. Le passé instaure dans la conscience du Tunisien l'idée d'un Islam inébranlable. Ainsi, indépendamment

130

Chater, Les émancipées..., p.30

131

pour plus d'informations sur cette organisation consulter la thèse de Douglas Kent Magnuson, "Islamic reform in contemporary Tunisia: a comparative ethnographic study", (Thesis (PhD); Brown University, 1987)

132

Olivier Roy, "Les nouveaux intellectuels islamistes: essai d'approche philosophique", (Intellectuels et militants de l'Islam contemporain, sous la direction de Gilles Kepel, Paris; éditions du Seuil, 1990), p.265

des réformes de Bourguiba et des injonctions des fondamentalistes, l'Islam demeure toujours présent dans la vie quotidienne des Tunisiens. Le jeune ne peut pas fuir la réalité islamique de son pays; la mémoire historique transcende les idées nouvelles. Que ce soit au niveau des structures familiales et des contraintes individuelles ou au niveau de l'environnement dans lequel l'Islam s'offre en spectacle -médina, mosquée, appels à la prière- l'Islam est partout. Même si la médina dans laquelle erre une partie de la jeunesse urbaine "est complètement intégrée dans une vision exogène de la modernité où les immeubles neufs (remplacent) la mémoire"¹³³ elle présente des traces indélébiles de l'Islam justement parce que l'architecture islamique est omniprésente. Aujourd'hui, devant le désarroi idéologique "l'espace de la ville réintègre l'alternative symbolique"¹³⁴. Les aïeuls, fidèles à leurs vêtements traditionnels, ainsi que les traditions familiales et les fêtes, ne sont peut-être pas islamiques mais ils demeurent néanmoins un rappel de l'identité arabo-musulmane de la population. Même l'individu qui nie son attachement à cette religion est conditionné dans ses pensées par une psychologie collective millénaire alors que l'État plane au-dessus de lui tel le

133

Ridha Tlili, "Ville et espace politique; le cas de Tunisie", (Les Cahiers de Tunisie, #137-138, 3ième et 4ième trim. 1986), p.363

134

idem

spectre du patriarcat évoqué par la tradition politique de l'Islam:

*La société tunisienne est musulmane par "définition". Solidement établi, institutionnalisé même, l'Islam est la religion de la quasi-totalité des Tunisiens. Inscrit dans la réalité tunisienne, il marque de son empreinte les moeurs, les coutumes et les institutions. En dépit des différents niveaux de connaissance, des formes de piété et des dimensions d'approche, de lecture sinon d'interprétation, cet Islam "sociologique" constitue, incontestablement, une donnée de base.*¹³⁵

Les marques du présent invitent à la fois à une remise en question de l'Islam et à un retour vers le rigorisme religieux qui s'exprime par l'islamisme. Car une remise en question de l'Islam invoque invariablement une remise en question de soi, de son identité. La nouveauté transforme le rapport de l'individu avec le religieux. Elle est issue de l'étranger et s'oppose avec l'apport historique de valeurs anciennes lesquelles sont imbriquées dans le tissu social de la Tunisie. Ces transformations sont initiées par les réformes de l'État qui prétend puiser son inspiration de l'héritage idéologique porté par la Tunisie. Mais elles proviennent également de l'ingérence directe de l'Occident par l'entremise de la télévision et du tourisme. Le goût de la vie "libre" occidentale est faussé par le monde artificiel de la télévision et par les touristes qui se créent un univers de "bonheur" hors

135

Chater, Les émancipées..., p.30

de la grisaille de leur vie quotidienne. Les effets du tourisme sur une partie de la population sont innombrables:

*(...) ce n'est pas sans une profonde inquiétude que l'on a vu se développer dans certains milieux le tourisme en Tunisie. Pour beaucoup cette irruption de foules bigarrées cosmopolites, débraillées, déliées trop souvent pour les besoins des vacances ou en raison des changements profonds survenus dans leur société d'origine des règles élémentaires du savoir-vivre, ne pouvait que traumatiser les masses tunisiennes à peine émergées de la vie traditionnelle. Beaucoup estiment entre autres que le contact avec le flot des arrivants ne peut que modifier les attitudes et les croyances populaires. Le tourisme transforme les mentalités, introduit de nouvelles conceptions face au travail, à l'argent, aux rapports entre personnes et aux relations sexuelles. Il détruit les derniers liens qui rattachent les populations à leur religion et à leur éthique. Bref le tourisme serait un facteur d'acculturation dans le plus mauvais sens du mot, voir de décomposition morale.*¹³⁶

Avant de s'interroger sur le statut de l'islamisme en Tunisie il faut examiner les divers aspects inhérents à l'Islam tunisien. Le climat de méfiance qui prévaut en Tunisie aujourd'hui a entériné la volonté de l'individu à exprimer librement sa religiosité. Tout autour de lui -proches, collègues et institutions- contribue à amoindrir l'impact du discours islamiste alors que les notions de base invoquées par l'Islam se perdent parmi les fondements culturels de la société. La religion s'affiche comme une bannière dont il faut être fier mais qu'on ne doit pas toucher. On note une diminution de la pratique des rites islamiques parallèlement à la chute des

136

Abdelwahab Bouhdiba, Raisons d'être, (Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, Tunis; Cahier du Cérés, 1980,) p.213

institutions religieuses lors du protectorat français. Avec l'avènement du Néo-Destour, lequel démontra que ces rites étaient "périmés", la jeunesse se détache de plus en plus des pratiques de la piété; elle ne prie plus et ne va plus à la mosquée.¹³⁷ Quoiqu'il ait adopté superficiellement toutes les valeurs et le mode de vie de l'Occident, cela n'a jamais empêché le Tunisien d'affirmer ouvertement sa fidélité à Dieu et à l'Islam "dans son coeur". Mais depuis quelques années il y a un réel retour du sacré, illustré entre autres par la pratique généralisée du jeûne pendant le mois de Ramadhan et la popularité des fêtes religieuses (Aïd Al Kabîr).

Le sens de l'identité islamique demeure omniprésent et transcende les circonstances. Mais le mode d'expression et le support idéologique qui véhiculent l'Islam tunisien varient. Dans son travail sur l'Islam maghrébin, Ernest Gellner identifie trois types d'Islam: rural, scripturaire et séculier.¹³⁸ Dans le cadre d'une tradition modernisante, l'Islam tunisien tient moins du maraboutisme que du "séculier" dans lequel s'opère une séparation entre l'activité pieuse et l'activité quotidienne. Néanmoins certaines croyances populaires rattachées au maraboutisme subsistent et contribuent à créer, avec les

¹³⁷

Abdelwahab Bouhdiba, L'Islam en Tunisie, 1964, p.135-143, cité par Magnuson, "Islamic reform...", p.67

¹³⁸

Ernest Gellner, Muslim Society, (Cambridge; Cambridge University Press), p.41,54,115,159, cité par Magnuson, op.cit., p.30

idéologies modernistes laïques, une nouvelle perception du phénomène religieux qui s'oppose à l'Islam scripturaire de l'enseignement religieux officiel. Par exemple, on peut déceler l'influence du maraboutisme dans l'attitude flegmatique des Tunisiens face aux rigorismes de la pratique religieuse. En effet, l'existence mythique de saints justifie l'expression de la foi musulmane par des rites non traditionnels ou l'absence de rite; les saints, perçus comme intermédiaires entre le ciel et la terre, déclarent que "les actions valent par les intentions".

139

Il est nécessaire de tenir compte des particularités de la population tunisienne afin d'évaluer jusqu'à quel point l'islamisme est un facteur de déstabilisation. La Tunisie, une entité nationale assez uniforme, présente toutefois certains clivages internes, lui donnant cette particularité d'être à la fois disparité et unité. Elle est "unité" parce qu'elle présente une homogénéité ethnique et culturelle (majorité arabe sunnite à 99% avec minorités de berbères, de juifs et de musulmans Kharijites...). La diversité présentée par la population tunisienne est caractérisée par des disparités régionales (opposant le citadin moderniste au paysan traditionnel¹⁴⁰ ou le

139

Émile Dermenghem, Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, (Paris; éditions Gallimard, 1954), p.13

140

La Tunisie est urbanisée à 60 %, Sophie Bessie, "Les fruits de la perspective", (Jeune Afrique, #1608, 23 octobre 1991), p.18

Sahélien au Sudiste) et, comme partout ailleurs, des clivages sociaux, (opposant la pauvreté et la richesse, les jeunes et les vieux, et les femmes et les hommes).

Même s'ils n'ont pas un sentiment d'allégeance historique à une "nation" à l'instar du Maroc ou de l'Égypte, tous les Tunisiens se considèrent "Tunisiens" avant même d'être musulmans ou arabes. Ils sont habitués à se soumettre à un pouvoir centralisé fort et depuis l'avènement de Bourguiba cette allégeance est renforcée. La population a été conditionnée -et en partie transformée (population masculine fortement alphabétisée, femmes dévoilées, etc...)- par les réformes modernisantes. Plus que jamais elle est en attente vis-à-vis de l'État et incidemment mal disposée devant les revendications des réformistes marginalisés par le Pouvoir.

B) Le territoire islamiste

Il est possible de dresser un portrait type de l'islamiste tunisien. Le partisan a 25 ans, il est issu d'un milieu populaire, ses parents sont peut-être analphabètes, originaires du Sud et sûrement à faible revenu alors qu'il a lui-même reçu une éducation supérieure.¹⁴¹

La jeunesse est le secteur de la population le plus réceptif au discours islamiste car elle est le produit de ce système d'enseignement qui incarne depuis un siècle les tensions du pays. Le mouvement islamiste est né dans les années '70 dans le milieu universitaire qui a formé ses principaux dirigeants (parmi les plus âgés certains comme Ghannouchi ont reçu une éducation Zitounienne).¹⁴² Avant 1975 l'Université était le territoire de la Gauche, la voix d'opposition au Pouvoir. Puis elle est envahie par les lycéens endoctrinés par un nouvel enseignement religieux plus rigoureux adopté dans le cadre de la stratégie d'État visant à contrer la Gauche universitaire. Les étudiants, surtout des facultés de sciences, adoptent d'emblée

¹⁴¹

Mohammed El-Baki Hermassi, "La société tunisienne au miroir de l'islamisme", (Maghreb-Machrek, Monde Arabe, #1045, mars 1984), p.46

¹⁴²

ibid., p.40

l'islamisme¹⁴³; ils adhèrent à la Daw'at, groupe de réflexion dont l'une des missions est de "combattre les hérétiques marxistes". Mais en voulant les combattre ils adoptent leur discours et finit ainsi par se politiser. Puis les marxistes perdent du crédit alors que les islamistes grossissent leurs rangs.¹⁴⁴ 1985 voit la naissance de l'UGTE (Union Générale Tunisienne des Étudiants), organisation étudiante islamiste.¹⁴⁵ Les années '80 connaîtront de nombreuses grèves universitaires et des révoltes étudiantes: le Pouvoir a perdu le contrôle, le discours islamiste est récupéré par les "politiciens islamisés" (le MTI et aujourd'hui de En-Nahdha). Le jeune est plus que jamais réceptif, car, comme l'explique Abdel Kader Zghal, il est dérouté par la "myopie théorique" des autres discours et a l'impression de n'être au lycée qu'un des milliers de "candidats au chômage".¹⁴⁶

143

Il est surprenant, comme le souligne Zghal, que le jeune islamiste qui s'oppose au modernisme et à la technologie occidentale est issu souvent des écoles de sciences (faculté de Médecine, de Génie, de Mathématique...), dans "Le retour du sacré...", p.41

144

Saloua Charfi, "L'ère islamiste", (Réalités, #297, 10-16 mai 1991, p.16-17, C.D.N.)

145

Ne pas confondre avec l'UGET (Union Générale des Étudiants Tunisiens), l'ancienne organisation étudiante parrainée par le Destour

146

Zghal, "Le retour...", p.57,62

Alors que la base intellectuelle du mouvement islamiste provient des villes du Sahel, le Sud représente une zone d'agitation généralisée qui n'hésite pas à s'opposer au Pouvoir au nom de n'importe quelle cause.¹⁴⁷ Le paysan Sudiste, sans être actif dans le mouvement islamiste, approuve en silence l'action des militants. Depuis que l'islamisme est la voix d'opposition en vogue on dit que le Sud est le "bastion de l'islamisme"¹⁴⁸, alors que le Sahel est le "bastion du Néo-Destour" (aujourd'hui du RCD). Le statut de "révolté" du Sud est dû à un ensemble de facteurs. Premièrement, puisque la solidarité tribale prédomine sur la solidarité "nationale" le Sud a toujours été un foyer de résistance au Pouvoir central. Comme il s'agit d'une région désertique et semi-désertique, elle fut modernisée plus tardivement et présente aujourd'hui un contraste important entre la pauvreté rurale et les sites exploités pour le tourisme par l'État. La mixité ethnique est plus prononcée qu'ailleurs (berbères des montagnes, fellahs des champs, bédouins sédentarisés), le taux de chômage chez les jeunes y est élevé et beaucoup de familles dépendent sur un mode de subsistance traditionnel (culture des oasis et artisanat). L'urbanisation désordonnée est un autre facteur de

¹⁴⁷

Voir notamment la période de l'opposition Yousséfiste dans les années '50 qui trouva son principal soutien dans le Sud

¹⁴⁸

Lors des législatives de 1989, 30% des votes pour les indépendants islamistes proviennent du Sud.

déstabilisation sociale dans le Sud. Souhayr Belhassen cite le cas de Gabès, "un véritable bassin rural de main-d'oeuvre excédentaire, profondément terrien, farouchement conservateur..."¹⁴⁹ qui aurait servi de nid idéologique à Rached Ghannouchi, lui-même originaire du Sud.

¹⁴⁹

Souhayr Belhassen, "Dans le fief des islamistes tunisiens", (Jeune Afrique, #1490, 26 juillet 1989, C.D.N.)

C) L'islamisme et les femmes

Une section spéciale est consacrée aux femmes puisque c'est peut-être par le nombre de "têtes voilées" qu'on peut réellement juger de l'impact de l'islamisme dans un pays. La femme étant légalement libre et égale à l'homme en Tunisie, sa conversion traduit théoriquement une réelle volte-face idéologique au sein de la population.

La situation de la Tunisienne aujourd'hui en Tunisie d'après les normes occidentales de droit et de liberté, est considérée comme étant la meilleure dans tout le monde arabe. Le taux d'analphabétisme, à 30% chez les femmes âgées entre 15 et 29 ans, demeure relativement bas (chez les hommes de la même catégorie il est de 8%)¹⁵⁰. La Tunisienne n'est plus confinée à son rôle traditionnel. Elle a quitté la sphère domestique (20 % de la population active sont des femmes¹⁵¹) et a acquis le droit de disposer de sa personne (le contrôle des naissances, l'habillement, mariage libre...). Ainsi, le taux d'accroissement naturel a atteint son plus bas niveau en 1991 (1,91%¹⁵²).

150

source: interview avec Nébiha Gueddama, "Mon combat contre la misère", (Jeune Afrique, #1606, 9 octobre 1991), p.26-27

151

idem

152

Sophie Bessie, "Les fruits de la perspective", (Jeune Afrique, #1608, 23 octobre 1991), p.18

Les clauses du Code du Statut Personnel résument les acquis de la femme. Promulgué le 13 août 1956, le Code est "présenté comme le produit d'une saine lecture des textes sacrés"¹⁵³. Elle cesse "d'être une mineure servile" et devient "tout au moins, sur le plan légal, un individu à part entière, ayant des droits et des devoirs."¹⁵⁴ Bourguiba affirme que "Dieu n'a jamais commandé de fouler au pied la dignité de la femme et d'en faire le souffre-douleur de l'homme."¹⁵⁵ Pourtant un islamiste radical, qui résume la perception fondamentaliste du rôle de la femme, déclare qu'il "est incontournable de remanier le Code du Statut Personnel sur les questions de la polygamie,

153

ibid., p.239

154

Chater, Les émancipées..., p.19

Les grandes lignes du Code du Statut Personnel d'après Chater, p.20, et Farida Gmati, "Femme et famille en Tunisie", (L'avenir de la famille au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, Tunis; Cahiers du Cérés, 1990), p.129

-l'octroie du droit à la femme de se marier sans l'intervention d'un tuteur

-il supprime la polygamie

-il met fin à la répudiation unilatérale remplacée par le divorce judiciaire, droit des deux époux

-l'âge minimum légal pour le mariage est fixé à 15 ans pour la fille et 18 ans pour le garçon. Il a été reporté, ultérieurement, à 17 ans pour la fille et à 20 ans pour le garçon.

-la loi du 11er juin 1959 introduit une réforme importante en matière de succession, lorsque le défunt ne laisse que des descendants de sexe féminin, celles-ci bénéficient, désormais, de l'ensemble de l'héritage.

155

Habib Bourguiba, discours cité par Souad Chater, Les émancipées du Harem: regard sur la femme tunisienne, (Tunis; Éditions la Presse, 1992), p.22

le Code du Statut Personnel sur les questions de la polygamie, du divorce et de l'adoption... L'appel à l'égalité totale entre les sexes est une guerre contre l'Islam...".¹⁵⁶

Paradoxalement, en Tunisie la participation féminine au mouvement islamiste est importante. Dès le début, dans le milieu universitaire les femmes se joignent massivement au rang des islamistes pendant les années '70.¹⁵⁷ Aujourd'hui, beaucoup de femmes, travailleuses ou étudiantes, portent le voile islamique, le Hijab, malgré la mode occidentale qui demeure très populaire chez les Tunisiennes. Deux femmes font partie du comité directeur du mouvement En-Nahdha en 1989 alors que le RCD "ne compte aucune femme au sein de son bureau politique"; c'est un "record de participation féminine dans les instances dirigeantes des partis politiques".¹⁵⁸

¹⁵⁶

propos de Cheikh Lakhoua, représentant islamiste sur la liste des indépendants lors des législatives de 1989, cité par Sophie Bessie avec Souhayr Belhassen dans Femmes du Maghreb: l'enjeu, (Tunis; Cères Production, 1992), p.44

Même si tous les islamistes remettent en question le Code ils n'adoptent pas tous ouvertement une vision si radicale. Voir à ce sujet les interviews de Abdel Fattah Mourou.

¹⁵⁷

Hermassi, "La société tunisienne...", p.42

¹⁵⁸

Abdallah, Karim. "Les intégristes Tunisiens jouent la légalité", Lacroix, 15 février 1989, C.D.N.

Belhassen, qui s'est intéressée au phénomène, a rencontré ces femmes qui ne croyaient plus au modernisme de Bourguiba. Elle distingue deux tendances dans le courant islamique féminin. La première est une tendance militante plus politique qui attire les étudiantes et les jeunes et la seconde est "plus axée sur les aspects spirituels de l'Islam que sur ses aspects temporels et attire les moins instruites et les plus âgées".¹⁵⁹ Dans tous les cas cette conversion à l'islamisme est volontaire, démontrant que nombre de Tunisiennes se sentent mal à l'aise dans le nouveau rôle de femme "émancipée". "La décision de porter le Hijab (donc de militer) est faite surtout par des femmes instruites et libres et n'est que rarement le résultat d'une pression de la part d'un parent islamiste; les amies en sont la principale cause."¹⁶⁰ Comme partout ailleurs, l'islamisme chez les Tunisiennes se manifeste par le port du Hijab, illustrant la valeur morale de l'engagement (par opposition à l'engagement politique des hommes) qui s'appuie davantage sur les conséquences sociales du corps de la femme automatiquement associé au désir.

L'interprétation modérée de certaines injonctions coraniques expliquerait la popularité du discours islamiste chez

¹⁵⁹

Souhayr Belhassen, "Femmes islamistes en Tunisie", (Le Maghreb musulman en 1979, CRESM-CNRS; Paris, 1981), p.84

¹⁶⁰

ibid., p.83

les femmes. Alors que dans les autres pays arabes les islamistes prônent "un retour à la lettre des textes religieux dont se démarque peu le statut officiel de leurs concitoyennes", les islamistes Tunisiens ont "davantage tenu compte de spécificités nationales marquées par l'héritage bourguibien qui a (...) bouleversé le paysage féminin".¹⁶¹ Les revendications féminines contemporaines s'appuient également sur les failles que présentent les réformes modernisantes du Pouvoir, lesquelles découlent d'une mauvaise gestion de la dynamique sociale de la Tunisie. Le Code doit être repensé en fonction des spécificités culturelles inhérentes à la société arabo-musulmane. Pour ces femmes, le Code qui demeure "dans son esprit, profondément patriarcal (...), se fonde (...) sur le principe de prééminence des hommes sur les femmes"¹⁶² et offre une liberté relative qui désempare la femme. Habituee et conditionnée à oeuvrer dans un univers de femmes, elle perd la conscience de soi et de son identité dans le monde des hommes. La remise en question de la mixité constitue l'une des préoccupations autant des islamistes

¹⁶¹

Sophie Bessie (avec Souhayr Belhassen). Femmes du Maghreb: l'enjeu, (Tunis; Cérés Production, 1992), p.203

¹⁶²

Amel Ben Aba, "Clôre pour éclore, à l'aube du féminisme tunisien", (Tunisiennes en devenir, vol.2, p.67-102, Tunis; Cérés Production, 1992), p.71

que des féministes, lesquelles sont sensibles au rapport de force inébranlable qui subsiste entre les hommes et les femmes.¹⁶³

¹⁶³

ibid., p.67-102

Conclusion

Je ne réponds pas vraiment à la question soulevée dans mon introduction quant à déterminer, à partir de paramètres tangibles, la force de l'impact socio-politique du discours islamiste. L'approche demeure tout au plus basée sur quelques observations empiriques. Il aurait fallu mener des sondages et avoir accès à l'intimité des cercles islamistes et islamisants. Mais on peut retirer à partir des données disponibles quelques théories ouvrant la voie à un travail plus approfondi.

Le grand drame de la population Tunisienne est celui d'être une population déracinée. Le contraste déracine, la transition constante entre deux milieux qui s'opposent tout en étant omniprésents déracine. Le jeune étudiant ressortissant du milieu rural est déraciné dans le milieu urbain. Exaspéré, au cours de sa quête pour un point de repère familial, il trouve la mosquée. Même le sudiste est déraciné chez lui devant la profusion du tourisme.

Pays des apparences, la Tunisie -ce "meilleur élève de la classe", comme on l'a dit souvent- cachait sa misère: celle de vastes régions agricoles oubliées, derrière la prospérité apparente des côtes vouées au tourisme et à l'industrialisation; celle de classes modestes dont les ressources se faisaient de plus en plus mal aux conditions de vie imposées par l'austérité. (...) On a tout simplement oublié qu'en Tunisie le salarié, si mal loti soit-il, est privilégié par rapport à la masse des

*chômeurs, des gens sous-employés, des saisonniers du monde rural qui, eux, se nourrissent presque exclusivement de pain, de couscous et de pâtes.*¹⁶⁴

Il n'est pas étonnant que l'islamisme puisse trouver écho dans la population tunisienne malgré sa prétention au modernisme sans faille. Pourtant, malgré la disposition de la masse à se révolter au nom de l'Islam contre le Pouvoir, l'expression de l'islamisme dans la population demeure tout au plus discrète.

Il est clair que la réaction tunisienne au discours islamiste présente deux caractéristiques principales: celle de la peur et celle de la confusion. Quant au gouvernement, ses dispositions sont celles de tous les régimes totalitaires; il se retranche derrière une façade idéologique obstinée et demeure impitoyable pour tout ce qui pourrait porter atteinte à son prestige.

On peut à partir de ces données spéculer sur l'avenir de l'islamisme. Les islamistes en Tunisie mènent une guerre sur deux fronts: non seulement contre le pouvoir, mais contre le peuple. Le Pouvoir a réussi à écraser le Mouvement, non pas par des mesures préventives (par l'éducation et une offre idéologique adéquate notamment) devant lequel l'islamisme aurait

¹⁶⁴

Jalal Boukber Bennani, L'Islamisme et les droits de l'homme, (Lausanne; Éditions de l'Aire, 1984), p.52-53

péri sous son propre poids d'inefficacité, mais en alimentant la haine de la population. Pour le Tunisien moyen fidèle à son pays, à cet État-Nation étroitement lié au parti, prêcher un retour à l'Islam, c'est devenir intégriste, c'est devenir un terroriste dans l'unique dessein de détruire les acquis modernisants du pays.

Pourtant, si les islamistes étaient un jour vainqueur en Tunisie, à en croire leur discours, leur État n'en serait pas un où la loi islamique s'appliquerait littéralement, c'est à dire à coups de lynchage et d'esclavage... Néanmoins, les prétentions pacifistes et modernistes des islamistes contrastent avec l'image de "théocrates déraisonnables" que leur donne la Tunisie officielle. Cette image négative se présente comme une barrière à l'islamiste. Il doit rehausser son image politique tout en retrouvant du crédit auprès de la population dont l'opinion publique est façonnée par le Pouvoir. L'islamisme ne peut donc pas avoir de prise sur la population sans la collaboration du Pouvoir. Mais il ne faut pas y compter car ce dernier ne s'engagerait pas dans une action qui ne lui apporterait aucun profit et qui risquerait même de discréditer sa propre image déjà chancelante auprès de sa base intellectuelle.

Cette participation se traduirait par l'émission d'une presse moins agressive à l'encontre des islamistes. Faire la

différence entre les actes de certains et les intentions des autres. Mais ce serait admettre que d'autres puissent avoir raison et révélerait les faiblesses de l'État. C'est accepter de politiser l'Islam. Le Pouvoir essaie au contraire d'islamiser la politique, selon le concept que la politique, partie intégrante de l'Islam, s'exprime aujourd'hui en Tunisie dans le cadre du Jihad pour le progrès et présente donc une structure étatique favorable à ce progrès (e.g. gouvernement, système légal et institutions occidentalisées). L'Islam est pris à l'esprit, non à la lettre. Politiser l'Islam, c'est intégrer l'Islam tel quel dans le paysage politique qui, selon les puristes, est indissociable du fait islamique lui-même.

Dans le cadre du projet visant une démocratisation accrue, le pouvoir devrait réviser la clause de la Constitution imposant des restrictions sur la formation de regroupements politiques qui s'appuient sur une idéologie qui ne soit pas à caractère social ou économique. Du point de vue musulman, cette restriction ne devrait pas inclure la religion. Le Mouvement islamiste n'est pas exclusif, à l'instar d'autres mouvements (basés+ sur l'ethnique ou le sexe) parce que l'Islam est la religion d'État et de 99% de la population. Le Mouvement ne prêche pas la conversion, ni la distinction d'un groupe. Il offre une alternative politique, soit-elle fondée ou non, au même titre que les Marxistes.

Il faudrait accorder encore plus de place à l'Islam et permettre davantage son expression dans les institutions. Permettre la fréquentation des mosquées, cesser la répression policière et les fouilles de tout ce qui porte une barbe, voilà certaines des mesures à prendre pour démystifier l'islamisme dans la population. Elle apprendrait à faire la différence entre la ferveur politique, la ferveur religieuse et le terrorisme qui combine les deux. Elle ne cherchera pas refuge dans un mouvement idéologique si celui-ci ne présente pas un programme solide. Certes, le Pouvoir avait bien compris tout ça et a même entrepris les quelques démarches de pacification décrites ci-haut. Mais c'est la victoire du FIS en Algérie qui a provoqué un vent de panique...

Bibliographie

Périodiques et journeaux

L'abréviation C.D.N indique que le document fut consulté au Centre de Documentation Nationale du Ministère de la Culture et de l'information de la Tunisie, ce qui explique la carence de données (pages et/ou dates) pour certaines sources. Le numéro de dossier du Centre est alors fourni comme référence supplémentaire.

(---). "Les islamistes au pilori", collaboration spéciale, Jeune Afrique, #1392, 9 septembre 1987, p.28-29

(---). "Bourguiba, c'est fini. Sa succession, c'est réglé", reportage spécial-Tunisie, Jeune Afrique, #1402, 18 novembre 1987, p.26-63

(---). "102 militants du mouvement An Nahdha devant un tribunal militaire", El Moujahid, 29 décembre 1990, C.D.N., dossier 122/3

(---). "Ennahdha: encore un désaveu", La Presse, 25 mars 1991, C.D.N

(---). "Mourou parle de politique, de religion et de violence", portions d'une interview publiée dans le quotidien Essahafa, La Presse, 2 avril 1991, voir également interview publié le 29 mai 1991 dans le même journal, C.D.N., dossier 171/138

Abdallah, Karim. "Les intégristes Tunisiens jouent la légalité", Lacroix, 15 février 1989, C.D.N.

---. "Nous attendons la grâce", interview avec Abdel Fatah Mourou, Lacroix, 23 septembre 1988, C.D.N.

Al-Darwich, Kussaï Saleh. "Rachid Ghannouchi à Arabies", Arabies, #55-56, juillet-août 1991, p.21-27

Al-Affendi, Abdel Wahal. "Islam gathers strength in secular Tunisia", Arabia, august 1986, p.32-35

Aziz, Philippe. "L'Islam est pour la démocratie", interview avec Abdel Fatah Mourou, Le point, 8 février 1991, C.D.N., dossier 171/138

- Bagga, Slim. "Ennahdha: l'heure des choix difficiles", Réalités, #274, 23-29 novembre 1990, p.9, C.D.N., dossier 171/138
- . "Mourou, Hezb Ennahdha et la violence", Réalités, 7-13 décembre 1990, C.D.N.
- Barrada, Hamid. "Rached Ghannouchi: 'Si j'étais au pouvoir'", interview, Jeune Afrique, janvier 1990, C.D.N.
- . "Rached Ghannouchi; nous allons trinquer!", Jeune Afrique, 4-10 juillet 1990, C.D.N.
- Belhassen, Souhayr. "L'Islam contestataire en Tunisie", Jeune Afrique, #949, 14 mars 1979, p.82-84, #950, 21 mars 1979, p.65-69 et #951, 28 mars 1979, p.89-92
- . "Dans le fief des islamistes tunisiens", Jeune Afrique, #1490, 26 juillet 1989, C.D.N.
- . "Les amis, les alliés et les islamistes", Jeune Afrique, #1203, 23 octobre 1989, C.D.N.
- Ben Farhat, Soufiane. "L'intégrisme à visage découvert", une interview de Cheikh Lakhoua, La Presse, 14 avril 1989, C.D.N.
- Ben Rejeb, Bourguiba. "Ennahdha a-t-elle décidé de descendre dans la rue?", Le Maghreb, #216, 14 septembre 1990, C.D.N., dossier 122/3
- Ben Salem, Chaker. "Les jeunes scolarisés et l'Islam en Tunisie", L'Afrique et l'Asie modernes, #151, hivers 1987, p.74-84
- Bessie, Sophie. "Tunisie: le premier mois... en ces jours qui ont changé le pays", Jeune Afrique, #1405, 9 décembre 1987, p.6-13
- Boudahrain, A. "The return and reabsorption of migrant maghrebien workers of Western Europe", Journal of Economic Cooperation among Islamic Countries, 9;2, 1989, p.89-116
- Boulares, Habib. "Qui perd gagne, ou les leçons d'un procès", Jeune Afrique, #1396, 7 octobre 1987, p.18-19
- Boulby, Marion. "The Islamic Challenge; Tunisia since independence", Third World Quarterly, 10;2, April 1988, p.590-614
- Burgat, François. "Islamistes en Tunisie, la seconde génération?", Les cahiers de l'Orient, #4, 4ième trim. 1986, p.49-61

- Cannon, B. "Rural Social Justice and the Young Tunisian Movement, 1907-1912", Revue d'histoire Maghrébine, #17, Oct.90, p.73-78
- Carré, Olivier. "Le combat-Pour-Dieu et l'Etat Islamique chez Sayyid Qutb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel", Revue Française de Sciences Politiques, 13;4, août 1983, p.680-703
- Charfi, Saloua. "Mourou le sage, Mourou le fou", Réalités, #290, 15-21 mars 1991, C.D.N., 171/138
- . "L'ère islamiste", Réalités, #297, 10-16 mai 1991, p.16-17, C.D.N.
- Dahmani, Abdelaziz. "Tunisie cherche multipartisme désespérément", Jeune Afrique, #1488, 12 juillet 1989, p.34-35
- Debbasch. "La Tunisie; la république de demain", Jeune Afrique, #1420, 23 mars 1988, p.4-12
- Dhoukar, Hédi. "Bourguiba contre les islamistes", Jeune Afrique, #1395, 30 septembre 1987, p.28-32
- . "Ghannouchi: ce qu'il a dit à la police", Jeune Afrique, #1396, 7 octobre 1987, p.6-14
- . "Ghannouchi persiste et signe", Jeune Afrique, #1397, 14 octobre 1987, p.6-15
- Epstein, Marc. "Le pays où l'Islamisme n'existe pas", L'express international, #66, janvier 1992, p.26-27
- Forestier, Patrick. "Comment la Tunisie a maté ses fous de Dieu", Paris Match, p.3-10, ? 1992
- Ghannouchi, Rached. "Min jadîd... nahnou wa al gharb", Al-Ma'arif, 20 novembre 1978, p.18-21, C.D.N.
- Gharbi, Samir. "Tunisie; que peut faire Ben Ali", Jeune Afrique, #1397, 14 octobre 1987, p.17-21
- Ghazi, Siavos. "L'épreuve de force engagée", Jeune Afrique, 2 au 8 janvier 1991, C.D.N., dossier 122\3
- Haddad, Yvonne. "The Qur'anic justification for an Islamic revolution: the view of Sayyid Qutb", Middle East Journal, #37, 1983, p.14-29

- Haim, S.G. "Sayyid Qutb", Asian and African studies, #16, 1982, p.147-156
- Halliday, Fred. "Tunisia's uncertain future", MERIP Middle East Report, 20:2, 1990, p.25-27
- Henri, Delphine. "Le président Ben Ali et les islamistes", L'Afrique et l'Asie modernes, 160, printemps 1990, p.135-149
- Hermassi, Mohammed El-Baki. "La société tunisienne au miroir de l'islamisme", Maghreb-Machrek, Monde Arabe, #1045, mars 1984, p.39-55
- Karray, Noureddine. "Problématique urbaine en Tunisie", Revue d'économie régionale et urbaine, 4, 1988, p.637-645
- Kepplinger, H.M. "The impact of television on rural areas of Tunisia; A panel field experiment on changes in social perception, attitudes and roles after the introduction of television", Revue Tunisienne de Communication, #10, 1986, p.106-164
- Khamari, Musatapha. "L'événement après les déclarations du Cheikh Rached Ghannouchi: à qui profite l'escalade?", Le Temps Hebdo, 15 janvier 1990, C.D.N., dossier 171/125
- Khlat, Naji. "Ben Ali: un quinquennat au goût de cendre", Arabies, #71, novembre 1992, p.16-25
- Khemaïs, Taamallah. "L'émigration de la main-d'oeuvre tunisienne", Les Cahiers de Tunisie, #141-142, 3ième et 4ième trim. 1987, p.132-144
- Liman, Zyad. "Tunisie: la démocratie contre les islamistes", Jeune Afrique, #1647, 30 juillet au 5 août 1992, p.6-8
- Lakenji, Néjib (avec Ali Laïdi Ben Mansour). "Tout sur le complot", Réalités, #317, 4 octobre 1991, C.D.N., dossier 122/3
- Mahroug, Moncef. "Le coup de poker de Mourou", Réalités, #290, 15-21 mars 1991, C.D.N., dossier 122/3
- . "Mourou gagnera-t-il son pari?", Réalités, #292, 23 mars au 4 avril 1991, C.D.N., dossier 171/138
- . (avec Néjib Lakenji). "Entretien avec Abdelfattah Mourou", Réalités, #292, 23 mars au 4 avril 1991, C.D.N., dossier 171/138

- ."Révélations sur le programme politique de la tendance Mourou'", Réalités, #294, 12 au 18 avril 1991, C.D.N., dossier 122/3
- . "Ennahdha joue à quitte ou double", Réalités, #298, 17-23 mai 1991, C.D.N.
- M'Barek, Mouldi. "Nous n'avons jamais prétendu détenir le monopole de la défense de l'Islam", interview de Nouredine Bhiri, Le temps Hebdo, 1 avril 1990, C.D.N.
- . "Voici notre projet de société: les savants et juges de l'Islam solutionneront tout plus tard", Le porte-parole d'Ennahdha, Ali Laâridh au Temps-Hebdo, Le Temps Hebdo, 16 avril 1990, C.D.N.
- Mesoughi, Abdelaziz. "Ghannouchi, le M.T.I., le Pouvoir et les autres...: une équation à plusieurs inconnues", Le Maghreb, #101, 20 mai 1988, C.D.N., dossier 122/3
- Moore, Clement Henry. "Tunisia and Bourguibism; Twenty years of crisis", Third World Quarterly, 10;1, 1988, p.176-190
- Muson, Henry Jr. "Islamic revivalism in Morocco and Tunisia", The Muslim world, 76;3-4, octobre 1986, p.203-218
- Norris, H-T. "The rediscovery of the ancient sagas of the Banu Hilal", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 51;3, 1988, p.462-481
- Rejeb, Souâd, "Destructuration, restructuration de la famille tunisienne: le vécu familial dans un quartier populaire", Revue tunisienne de sciences sociales, 24;88-91, 1987, p.245-301
- Roussillon, A. "Entre Al-Jihâd et Al-Rayyân, phénoménologie de l'islamisme égyptien", Maghreb Machrek, #127, 1990, p.154-162
- Salem, Norma. "Islam and the politics of identity in Tunisia", Journal of Arab Affairs, 5;2, aut.86, p.194-216
- Samandi, Zlineb. "Fondamentalisme-modernisme laïc; sens d'un antagonisme", Revue tunisienne de sciences sociales, 26, 1989, p.159-174
- Sivan, E. "The Islamic Republic of Egypt", Orbis, spring 1987, p.43-54
- Shepard, W.E. "Islam as a 'system' in the later writings of Sayyid Qutb", Middle Eastern Studies, #25, 1989, p.31-51

- Smith, Stephen. "Les islamistes à la recherche de la reconnaissance officielle, La libération, 27 mars 1989, C.D.N.
- Soudan, François. "Tunisie: l'état de grâce... jusqu'à quand?", Jeune Afrique, #1402, 25 novembre 1987, p.28-31
- . "Verdict pondéré en Tunisie", Jeune Afrique, #1396, 7 octobre 1987, p.18-20
- . "Tunisie: le coup ne venait pas de l'étranger", Jeune Afrique, #1404, 2 décembre 1987, p.28-29
- . "Tunisie: la démocratie à grands pas", Jeune Afrique, #1440, 10 août 1988, p.20-27
- . "Tunisie: la direction du mouvement islamiste fin prête pour des négociations avec le pouvoir", Jeune Afrique, #1446, 21 septembre 1988, C.D.N.
- Tlili, Ridha. "Ville et espace politique; le cas de Tunisie", Les Cahiers de Tunisie, #137-138, 3ième et 4ième trim. 1986, p.361-368
- Tozy, Mohammed. "Islam et État au Maghreb", Maghreb-Machrek, déc.89, p.25-46
- Waltz, Suzan. "Islamist appeal in Tunisia", The Middle East Journal, 40;4, autumn 1986, p.651-670
- Ware, L.B. "Ben Ali's constitutional coup in Tunisie", The Middle East Journal, 42;4, autumn 1988, p.587-601
- Yared, Marc. "Mohammed Mzali: j'accuse!", Arabies, #6, juin 1987, p.25-29
- Zahar, Taleb. "Que va devenir Hezb Ennahdha?", Réalités, #279, 28 décembre au 3 janvier 1991, p.12-13, C.D.N.

Livres et thèses

- Al-Banna, Hassan. Five tracts of Hassan Al-Banna, traduit et noté par C.Wendell, Berkeley, University of California Press, 1978
- Anderson, Lisa, The state and social transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980, Princeton; Princeton University Press, 1986
- Arjomand, S. Amir. ed. From nationalism to revolutionary Islam, Albany; State University of New York Press, 1984
- Bannerman, Patrick. "The Mouvement de la Tendance Islamique in Tunisia", Islamic Fundamentalism, edited by R.M. Burell, London; Royal Asiatic Society, 1989, p.67-74
- Béji, Hélé. Désenchantement national: essai sur la décolonisation, Paris; Librairie François Maspero, 1982
- Belhassen, Souhayr. "Femmes islamistes en Tunisie", Le Maghreb musulman en 1979, CRESM-CNRS; Paris, 1981
- Ben Aba, Amel. "Clore pour éclore, à l'aube du féminisme tunisien", Tunisiennes en devenir, vol.2, p.67-102, Tunis; Cérés Production, 1992
- Bennani, Jalal Boukber. L'Islamisme et les droits de l'homme, Lausanne; Éditions de l'Aire, 1984,
- Bessie, Sophie (avec Souhayr Belhassen). Femmes du Maghreb: l'enjeu, Tunis; Cérés Production, 1992
- Bouhdiba, Abdelwahab. Raisons d'être, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, Tunis; Cahier du Cérés, 1980
- Bouraoui, Soukeïna, "Ordre masculin et fait féminin", Tunisie au Présent: une modernité au-dessus de tout soupçon? Paris: édition du CNRS, 1987
- Bourguiba, Habib. Sauvegarder les valeurs spirituelles, Allocution prononcée par le Président Habib Bourguiba à la grande Mosquée de Kairouan, le 25 avril 1972, Tunis; Publication du Ministère des Affaires Culturelles et de l'information, 1972
- Burgat, François. "Évolution du mouvement islamiste en Tunisie", Les intellectuels et le pouvoir, Dossiers du CEDEJ, Le Caire, Paris; Le point du jour, 1986

- . L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud, Paris; Editions Khartala, 1988
- Camau, Michel. La Tunisie, Paris; Presse Universitaire de France, 1987
- . "Tunisie au Présent: une modernité au-dessus de tout soupçon?", article publié dans l'oeuvre collective Tunisie au Présent: une modernité au-dessus de tout soupçon? Paris: édition du CNRS, 1987
- . "Religion politique et religion d'État en Tunisie", Islam et politique au Maghreb, Table Ronde du CRESM, Aix, Juin 1979, Paris; Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1981, p.221-230
- Carré, Olivier. Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère Musulman radical, Paris; Cerf-Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1984
- . Les Frères Musulmans; Egypte et Syrie, Paris; Gallimard\Julliard, 1983
- Chater, Souad. Les émancipées du Harem: regard sur la femme tunisienne, Tunis; Éditions la Presse, 1992
- Conté, Arthur, La légende de Bourguiba, Paris; les Editions Média, 1978
- Dakhli, Jocelyne. L'oubli de la cité; la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien, Paris; La Découverte, 1990
- Dermenghem, Émile. Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, Paris; éditions Gallimard, 1954
- Dessouki, Ali E.Hillal. edited by, Islamic Resurgence in the Arab world, New-York; Praeger, 1982
- Djaït, Hichem. La personnalité et le devenir arabo-islamique, Paris; Editions du Seuil, 1978
- . La grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines, Paris; Gallimard, 1989
- Douglas, Porch. The conquest of the Sahara, New-York; Knopf, distributed by Random House, 1984
- El-Ganari, Ali. Bourguiba, le combattant suprême, Paris; Plon, 1985
- Etienne, Bruno. L'Islamisme radical, Paris; Hachette, 1987

- Gmati, Farida. "Femme et famille en Tunisie", L'avenir de la famille au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, Tunis; Cahiers du Cérés, 1990
- Jourchi, Salahh Eddine (avec Abdel Aziz Temimi et Kamel Ben Younes). Corriger l'image que nous avons de nous-même: Évaluation interne de l'action islamique en Tunisie, traduction de Tasliḥ al oua'i bi addāt, Tunis; Maktabat Al-Jedid, 1985
- Hussein, Freda. "Islam and the legal status of women in Tunisia", Muslim Women, London; Croom Helm, 1984
- Kepel, Gilles. Le prophète et Pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine, Paris; la Découverte, 1984
- . (avec Yann Richard) sous la direction de... Intellectuels et militants de l'Islam contemporain, Paris; éditions du Seuil, 1990
- Khoury, J., Kostim, J., eds. Tribes and state formation in the Middle-East, London; Tauris, 1991
- Kister, M.J. Society and Religion from Jahiliyya to Islam, Aldershot, Hampshire; Variorum, 1990
- Krichen, Aziz. Le Syndrome Bourguiba, Tunis; Cérés Productions, 1992
- Lamchichi, Abderrahim. Islam et contestation au Maghreb, Paris; éd. L'Harmattan, 1989
- Louis, André. Nomades d'hier à aujourd'hui dans le Sud tunisien, La Calade, Aix-La-Provence; Edisud, 1979
- Magnuson, Douglas Kent, "Islamic reform in contemporary Tunisia: a comparative ethnographic study", Thesis (PhD); Brown University, 1987
- Mawdudi, Abu 'Ala. Islamic way of life, Riyadh; Presidency of Islamic Research, 1984
- . Towards Understanding Islam, Indianapolis; Islamic Teaching Center, 19??
- Micaud, Charles Antoine (with Leon Carl Brown & Clement Henry Moore) Tunisia; the politics of modernization, New-York; F.A.Praeger, 1964

- Mitchell, R. The Society of the Muslim Brothers, London, Toronto; Oxford University Press, 1969
- Mzali, Mohammed. Lettre ouverte à Habib Bourguiba, Paris; Éditions Alain Moreau, 1987
- . La parole de l'action, conversation avec Xavière Ulysse, Bruxelles; Publisud, 1984
- Perkins, Kenneth J. Historical Dictionary of Tunisia, Metuchen, London; The Scarecrow Press Inc., 1989
- . Tunisia: Crossroads of the Islamic and European worlds, Boulder, Col.; Westview Press, 1986_
- Qutb, Sayid. Milestones, traduction de Ma'âlim fi al Tarîq, Cedar Rapids, Iowa; Unity Publishers Co., 1982
- . Social Justice in Islam, traduction de Al 'Adâlat al Ijtimâ'iyat fi al Islâm, New York, Octagon books, 1953
- Rous, Jean. Habib Bourguiba, Paris; Éditions Martinsart, 1984
- Rubbin, Barry. Islamic fundamentalism in Egyptian Politics, New-York; St-Martin Press, 1990
- Salem, Norma. Habib Bourguiba, Islam and the creation of Tunisia, London; Croom Helm, 1984
- . Anatomy of a legitimacy; role of Islam in Tunisia, Montréal, Centre for developing-Area Studies, McGill University, 1983
- Sayadi, Mohammed. "Le discours Bouourguibien", thèse M.A.; Université de Montréal, 1974
- Seklani, Mahmoud. Economie et population du Sud tunisien, préface du prof. Chedly Ayari, Paris; Centre national de la recherche scientifique, 1976
- Shaukat, Ali. Contemporary religious thought in Islam, Lahore, Publishers United, 1986
- Sraieb, Nouredine, "Laïcisation et/ou religiosité dans l'enseignement secondaire tunisien", Islam et politique au Maghreb, Table Ronde du CRESM, Aix, Juin 1979, Paris; Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1981, p.231-242
- Toumi, Mohsen. La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali, Paris; Presse Universitaire de France, 1989

Triki, Souad. "Au-delà de la rupture; féminisme et politique", Tunisiennes en devenir, vol.2, p.103-136, Tunis; Cères Productions, 1992

Zamiti-Horchani, Malika. "Tunisian Women; their rights and their ideas about these rights", Women in the Mediterranean, (M. Godant, ed.), London; Zed Books, 1986, p.110-119

Zghal, Abdel Kader. "Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés. Le cas de la Tunisie", Le Maghreb musulman en 1979, CRESM-CNRS; Paris, 1981