

**L'islam comme « problème public »
L'émergence du religieux dans les sphères publiques en
Tunisie pendant la période de transition (2011-2014)**

Mohamed NACHI
Université de Liège

**Position du problème : « retour » ou « instrumentalisation »
du religieux ?**

D'abord, précisons d'emblée que notre analyse n'épouse pas la thèse du « retour du religieux » que certains auteurs mobilisent pour comprendre les bouleversements du monde contemporain où le religieux serait de retour, après une période de sécularisation, pour combler le vide survenu après la fin des idéologies. Cet argument n'est pas tenable dans la mesure où le religieux s'est peut-être estompé ou refoulé, mais n'a jamais complètement disparu. Certes, on peut s'accorder sur la fameuse thèse de Max Weber quant à un « désenchantement du monde » – tendance à la rationalisation de la pensée et des pratiques. Nous vivons, selon Weber, dans un monde « désenchanté », c'est-à-dire un monde que les processus de rationalisation ont « dédivinisé », où les représentations religieuses se dissolvent et se disloquent.

Mais on doit aussi se rendre à l'évidence de la prolifération des pratiques religieuses et des formes de religiosité, ce qui a conduit Clifford Geertz à considérer la religion comme sujet d'avenir¹. À différents égards, l'hypothèse de la sécularisation se trouve battue en

¹ Clifford GEERTZ, « La religion, sujet d'avenir » in M. WIEVIORKA (dir.), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Editions Sciences Humaines, 2007, pp. 427-434.

brèche et s'avère, comme l'a affirmé Hans Joas, « une prophétie auto-réalisatrice »¹. On ne peut pas sous-estimer le fait que la modernisation a eu pour effet, entre autres, la sécularisation de certaines pratiques et sphères de la société, mais il faut également admettre l'existence de mouvements de contre-sécularisation impliquant la résurgence d'une pluralité des formes de religiosité. À vrai dire, la modernité n'a pas entraîné le déclin de la religion, au contraire, le religieux s'émissionne désormais de plus en plus dans les affaires humaines, politiques, culturelles, économiques. C'est le sens de la thèse de la « désécularisation du monde » ou de *réenchâtement* du monde, défendue récemment par Peter Berger, après qu'il s'était fait le chantre de la théorie de la sécularisation. Selon lui, le monde d'aujourd'hui « est aussi fureusement religieux qu'il l'a toujours été ; il l'est même davantage dans certains endroits »².

Par conséquent, la résurgence de nouvelles formes de religiosité et « l'irruption » du religieux dans le champ politique ne s'explique pas par un quelconque « retour du religieux », mais plus probablement par une crise de légitimité qui affecte aussi bien le religieux que le politique. C'est en tout cas l'argument défendu par Georges Corm dans *La question religieuse au XXI^{ème} siècle*. D'après lui :

« Le recours au religieux traduit une crise de légitimité du pouvoir politique. Mais ce qui est moins mis en lumière, c'est la crise du religieux lui-même, qui amène le pouvoir religieux à avoir recours au pouvoir politique dans l'espoir d'endiguer sa propre crise »³.

Cette double crise d'autorité a sans doute exacerbé les tensions politico-religieuses et a amené chaque champ (religieux/politique) à chercher une nouvelle légitimité en se servant de l'autorité de

¹ Hans JOAS, « La mondialisation entraîne-t-elle nécessairement la sécularisation des sociétés ? », in M. WIEVIORKA (dir.), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2007, pp. 409-416.

² Peter L. BERGER, « La désécularisation du monde. Un point de vue global », in P. L. BERGER, (dir.), *Le réenchâtement du monde*, Paris, Bayard, 2001, pp. 13-36.

³ Georges CORM, *La question religieuse au XXI^{ème} siècle*, Paris, La Découverte, 2006.

l'autre ; d'où ce double usage : l'usage politique du religieux, d'une part, et l'usage religieux du politique, d'autre part. Il y a donc une sorte d'instrumentalisation mutuelle de religieux et du politique. Dans cette optique, l'islam fait désormais partie du « répertoire d'action collective » (Tilly) dont certains acteurs individuels et collectifs se servent pour inscrire leurs paroles et actions dans la sphère publique. Nous partons de cet argument pour essayer de jeter la lumière sur la place du religieux dans les sphères publiques en Tunisie après le soulèvement de 2011. Comprendre la place de l'islam dans cette configuration nouvelle, signifie comme le souligne Nilüfer Göle :

« Analyser des praxis qui réinterprètent et réactivent la religion islamique pour façonner la vie subjective, publique et politique des musulmans. L'agir religieux ne vise pas seulement la gouvernance juridique et la vie politique, mais concerne également la sphère publique et la vie personnelle, c'est-à-dire la gestion des rapports entre sexes et la place de la femme »¹.

Mais de quel espace public s'agit-il ? Comment se déploie le processus de construction de l'islam comme « problème public » ? C'est ce que nous proposons d'élucider maintenant.

Espaces publics, problèmes publics et démocratie

Les espaces publics sont des lieux physiques et symboliques où s'expriment des opinions et où s'exercent des formes d'engagement en public. Ce sont donc des espaces où se forment des « problèmes publics »². Ces problèmes émergent dans des contextes d'expériences et d'engagements collectifs, c'est-à-dire des processus de coopération, d'échange et de communication, dont l'objectif est de résoudre ces problèmes publics ou, le cas échéant, les rendre « public », au sens

¹ Nilüfer GÖLE, « L'islam à la rencontre des sciences sociales » in M. WIEVIORKA (dir.), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2007, pp. 417-426.

² D. CEFALI et C. TERZI (dirs.), *L'expérience des problèmes publics. Perspectives pragmatistes*, Paris, Ed. de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2012.

que donne John Dewey à ce terme¹. Dans le processus de construction des problèmes publics, l'issue est souvent indéterminée : le public peut s'instituer et parvenir à la résolution du problème, comme il peut être marginalisé voire dépossédé du problème dont il veut s'ériger en porte-parole.

Quoi qu'il en soit, il apparaît clairement que les espaces publics et la formation des problèmes publics constituent des lieux communs (*topoi*), des discours vitaux pour la démocratie. Il est en effet difficile d'imaginer l'existence d'une démocratie sans un véritable espace public. C'est que, dans une certaine mesure, toutes les formes d'engagement en public participent à l'institution d'un monde commun. En suivant Etienne Tassin :

« Il nous faut comprendre que le monde commun est la condition de possibilité d'une *polis*, de l'institution d'un espace public et, en même temps, que seulement l'institution de cet espace rend possible un monde commun, que c'est seulement à condition d'un domaine public que le monde peut être commun. En cette circularité énigmatique réside peut-être la signification de la communauté politique »².

En contribuant à l'institution d'un monde commun différencié et pluriel, les espaces publics participent, du même coup, à la constitution d'une communauté politique où se déploient les problèmes publics et se forment des publics et des opinions publiques. Ces espaces sont donc au cœur de la démocratie ; d'une certaine manière, ils sont son cœur-battant et du reste la condition *sine qua non* de toute démocratie. Selon une acception minimaliste, la démocratie est un régime politique « marqué par l'instauration d'un espace de médiation entre la société civile et l'Etat qui favorise, par le débat contradictoire, l'émergence d'une opinion publique. Cet espace – qui n'existe pas dans les régimes totalitaires – c'est l'espace public »³.

¹ John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard (Folio), 2010.

² Etienne TASSIN, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10, 1992, pp. 23-37.

³ Eric DACHEUX, « L'espace public : un concept clef de la démocratie », in *L'espace public*, Collection « Les Essentiels d'Hermès », Paris, CNRS Éditions, 2008.

Les espaces publics en Tunisie ont subi des transformations profondes au cours de la période de transition démocratique entre 2011 et 2014.

Transformation des espaces publics en contexte de transition démocratique

Il est difficile de parler des espaces publics en Tunisie, surtout après le soulèvement de 2010-2011, sans évoquer le rôle déterminant des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) et des réseaux sociaux, surtout Internet, Facebook – dans une moindre mesure Twitter¹. Ces dispositifs socio-techniques ont en effet participé à l'émergence des problèmes publics et à la mise en forme de nouveaux modes d'engagement en public. Cette nouvelle configuration a permis aux internautes de développer divers « arts de résistance » : nouvelles stratégies de résistance, contournement de la censure de la critique en ligne, etc.²

Ainsi, intimement liées à la mise en œuvre de nouvelles formes d'engagement, les NTIC ont eu un impact considérable sur le processus de construction des problèmes publics que ce soit dans les arènes publiques ou en réseaux avec une forme d'organisation et de résistance décentralisée. En plus d'avoir contribué au renouvellement des mouvements de protestation et des pratiques de résistance et à l'émergence de nouvelles figures de la critique et du militantisme, les réseaux sociaux ont donné lieu à des formes d'exercice de la critique en réseau ayant une temporalité (temps réel) et un « espace virtuel » (le réseau) qui échappent aux formes habituelles du contrôle et de la censure (Lecomte, 2013). Cela a contribué d'une part à la redéfinition des espaces publics en leur conférant une nouvelle assise et des nouveaux rôles et, d'autre part, à la reconfiguration de la société civile³.

¹ Y. GONZALEZ-QUIJANI, *Arabité numériques. Le printemps du Web arabe*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2012.

² Romain LECOMTE, « Au-delà du mythe de la "révolution 2.0" ». Le rôle des "médias sociaux" dans la révolte tunisienne », dans A. ALLAL et T. PIERRET (dirs.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, A. Colin, 2013, pp.161-182.

³ A. BOZZO et P.-J. LUIZARD (dirs.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011.

Dès le début du soulèvement, des milliers d'internautes ont participé au déclenchement des protestations et à l'organisation des manifestations¹. Facebook a permis la diffusion instantanée de l'information et, grâce à des témoignages et des vidéos amateurs, de montrer les images de la répression sanglante et de ses victimes. Cela a joué un rôle crucial dans l'organisation et la coordination de la mobilisation collective dans différents espaces publics. Chacun sait que c'est à Sidi Bouzid que le mouvement de protestation a commencé avant de s'étendre à d'autres villes et d'autres régions². En fait, Internet a permis, très rapidement, de désenclaver le mouvement, lui donnant une dimension à la fois nationale et internationale. À différents égards, l'exemple tunisien est assurément très instructif et mérite que l'on s'y arrête davantage pour comprendre l'impact de ce soulèvement dont on ne mesure pas encore toutes les conséquences pour la reconfiguration des espaces publics en Tunisie et plus largement au Maghreb.

Par ailleurs, dans le domaine des mass-médias, les techniques modernes de diffusions de l'information qui atteignent un large public dans l'ensemble du Monde arabe se sont développées à une grande vitesse, au point que certains auteurs parlent d'une « révolution de l'information dans le Monde arabe »³. Après la première vague de chaînes satellitaires (comme al-Jazira, al-Manâr, et d'autres), on a assisté à la naissance et la généralisation de chaînes satellitaires de télévision en langue arabe. Le succès qu'elles rencontrent auprès des téléspectateurs arabes ont conduit plusieurs États de la région à reconfigurer, à leur manière, le paysage audiovisuel national à l'instar du Maroc et surtout de la Tunisie post-révolutionnaire. Dès lors, comment considérer cette évolution ou

¹ Mohamed NACHI, « La jeunesse, la critique et la cybercontestation », *La Chronique d'Amnesty International*, mars, 2011, pp. 15-17.

² Michaël-Béchir AYARI, « La "révolution tunisienne", une émeute politique qui a réussi ? », dans A. ALLAL et T. PIERRET (éds.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 241-262.

³ Y. GONZALEZ-QUIJANI et T. GUAAYBESS (dirs.), *Les Arabes parlent aux arabes. La révolution de l'information dans le Monde arabe*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2009.

« révolution » : s'agit-il d'une libéralisation, d'une privatisation ou d'un redéploiement de la communication dans un espace public en pleine mutation ? Quel est l'impact de ces chaînes sur la formation des opinions publiques ? Peut-on parler de la formation d'une « opinion publique arabe ou maghrébine » ou de la « rue arabe »¹, dépassant les frontières nationales et transcendant la volonté des États-nations ?

Parmi ces chaînes satellitaires ayant une grande audience figurent les chaînes « religieuses » de prédication, de type télévangéliste. Elles sont nombreuses et assez suivies dans différents pays arabes et en Tunisie. On peut se demander si le discours qu'elles diffusent mais aussi les attitudes et les schèmes qu'elles distillent ne développent pas des comportements et des pratiques qui échappent au contrôle aussi bien des mouvements islamistes traditionnels que des États ? Par ailleurs, l'apparition de ces chaînes « religieuses », créées par les gouvernements – comme la chaîne Zitouna TV en Tunisie – se voulait une réponse « nationale » aux effets que suscitent les chaînes religieuses satellitaires ? Sur tous ces aspects, il y a peu d'études et on ne peut qu'encourager la recherche dans ce domaine².

Pour ce qui est du développement des multimédias et des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), il apparaît que depuis le soulèvement, les gouvernements successifs de la transition démocratique se trouvent face à de nouveaux défis. Tout en proclamant la liberté d'expression, ces gouvernements ont eu la tentation à plusieurs reprises d'avoir une mainmise sur les médias et de contrôler les réseaux sociaux. D'une certaine manière, il y'a comme une crainte, non avouée, d'une démocratisation par le numérique (Gonzalez-Quijano, 2012). En effet, ces nouveaux espaces de communication et de diffusion d'informations ont été rapidement réappropriés par des citoyens

¹ Asef BAYAT, « La "rue arabe" au-delà de l'imaginaire occidental », *Etat des résistances dans le Sud-2010. Monde arabe, Alternative Sud*, 16 (4), 2009, pp. 139-153.

² H. REMAOUN et A. HÉNIA (dir.), *Les espaces publics au Maghreb. Au carrefour du politique, du religieux, de la société civile, des médias et des NTIC*, Oran-Algérie, Éditions du CRASC.

soucieux de la chose publique. Les dénonciations publiques des violations des libertés d'expression, les tentatives de remise en cause des acquis de la Tunisie moderne, les mobilisations en ligne, les débats publics concernant l'élaboration de la nouvelle Constitution de 2014 et les réformes politiques sont autant de pratiques qui, si elles ne créent pas encore un véritable contre-pouvoir – un espace public politique au sens Habermassien – contribuent, d'une certaine manière, à un nouvel *apprentissage de la citoyenneté* dans des pays où l'espace public (les médias, mais aussi la rue) était sous la tutelle du Parti-Etat. En outre, la dimension transnationale de la communication et de l'information ainsi que de l'espace virtuel et des réseaux sociaux représentent une nouvelle donne pour une profonde transformation de l'espace public et pour l'avènement d'une *autre* « société civile »¹.

Le développement des multimédias et de l'Internet ne donne pas simplement lieu à un nouvel exercice et apprentissage de la citoyenneté et du militantisme, mais il contribue également à l'émergence d'arènes publiques où des citoyens créent et recréent du lien social et politique. Tout particulièrement, ce sont de nouvelles pratiques de sociabilité que l'on peut observer au sein des espaces publics réels ou virtuels. Le succès en Tunisie des sites et des réseaux sociaux constitue une parfaite illustration de l'importance de ces nouveaux lieux d'expression du public (Lecomte, 2013). Mais dans le même temps, ces nouveaux lieux se voient investis par le discours religieux, par un « islam public ».

Le religieux investit les espaces publics

L'émergence du religieux dans les sphères publiques s'inscrit en fait dans la nouvelle configuration démocratique où l'instrumentalisation de l'islam dans le champ politique devient possible et où des « nouveaux entrepreneurs religieux » (imams,

¹ M. NACHI, « Les espaces publics au Maghreb. Éléments pour la construction d'une problématique sociohistorique contextualisée à partir du cas tunisien », dans H. REMAOUN et A. HÉNIA (dir.), *Les espaces publics au Maghreb. Au carrefour du politique, du religieux, de la société civile, des médias et des NTIC*, Oran-Algérie, Éditions du CRASC, 2013, pp. 19-32.

mufitis, prédicateurs, etc.) et des nouveaux « produits religieux » (livres, sites Internet) font aussi leur apparition et peuvent circuler sans subir la censure du régime. Cela s'explique par le fait qu'au-delà du régime autoritaire contrôlait les différentes expressions de la religiosité, censurait toutes celles qui ne lui convenaient pas. Il s'était auto-proclamé le seul défenseur de l'islam et détenteur légitime de la gestion des « biens de salut ». De fait, sous l'Ancien régime, l'Etat contrôlait toute la sphère religieuse : nomme les imams, contrôle les mosquées et les discours de prêche du vendredi. C'est le ministère de l'intérieur qui exerçait ses compétences en la matière et censurait les actes contraires à ses présupposés religieux, à sa vision de l'islam.

Cette étatisation du religieux n'a pas résisté au changement provoqué par le soulèvement de 2011 : de l'instrumentalisation du religieux par le régime autoritaire on passe à une instrumentalisation dans le champ politique (par certains partis), voire dans la société civile, par des associations dites caritatives (*jami'ât khayriya*) propulsées sur la scène publique par des partis religieux. Le processus de démocratisation en cours a donc libéré les forces refoulées et permis la diversification de « l'offre » religieuse au niveau du discours, des pratiques et manifestations de l'islam. Se libérant de la tutelle de l'Etat autoritaire, la religion retrouve ses multiples expressions sociales, politiques et culturelles. Les acteurs se réclament de la religion se positionnent dans les espaces publics, prennent la défense des valeurs de l'islam, assimilée à un vecteur (marqueur) de l'identité nationale tunisienne qui se serait, à leurs yeux, détournée de ses racines (arabe/islamique) par le projet moderniste de l'Etat « laïc » de Bourguiba. A leurs yeux, cette identité serait aujourd'hui menacée par l'occidentalisation et la sécularisation de la société tunisienne. En filigrane se dessine ici la volonté déclarée d'une « réislamisation » de la société tunisienne pour qu'elle retrouve son authenticité et sa « vraie » identité islamique et arabe.

À cet égard, les termes du débat se sont cristallisés principalement autour de l'opposition entre, d'un côté, les partisans d'un projet « moderniste » (*hadathi*), inspiré des penseurs des Lumières et

ouvert à la culture occidentale, visant à édifier un Etat séculier (*dawla madaniya*) et œuvrant à la mise en place d'un régime constitutionnel séculier ; de l'autre, les partisans d'un projet « conservateur » ayant pour référent exclusivement l'islam et la culture arabo-islamique. L'émergence de l'islam dans l'espace public a non seulement contribué à la construction de nouveaux « problèmes publics », mais a aussi permis le renouvellement et la redynamisation des formes d'engagement et de mobilisation au sein de la société civile. Comme le relève Jon W. Anderson, « si l'émergence de nouveaux espaces publics dans lesquels les normes, les pratiques et les valeurs religieuses jouent un rôle n'est pas synonyme de création d'une société civile, il n'en reste pas qu'elle peut y contribuer de façon essentielle »¹. Force est donc de constater que la nouvelle place qu'occupe désormais le religieux dans la sphère publique a dessiné les contours de certains débats au cours de la campagne électorale de 2011, mais aussi après ces élections.

L'islam comme « problème public » avant les élections de 2011

Avant les élections de 2011, l'émergence de l'islam dans la sphère publique a orienté grandement les débats en imposant certains thèmes liés au religieux au détriment des questions économiques et sociales. Ce nouveau rôle qu'occupe désormais le religieux dans la sphère publique a dessiné les contours du débat au cours de la campagne électorale de 2011. Il est en effet apparu que la question de la place de l'islam dans la société tunisienne et dans l'organisation de ses institutions sociales et politiques est devenue primordiale et des plus controversées. Lorsqu'on s'intéresse à ces débats, la première chose qui frappe c'est la confusion qui règne dans les discussions notamment autour de la laïcité et du rapport entre religion et politique dans un contexte marqué par la passion et la crispation. Le débat s'avère quelque peu tronqué !

¹ Jon W. ANDERSON, « Nouveaux médias et nouveaux publics dans le Monde arabe », in Yves GONZALEZ-QUIJANI et Tourya GUAAAYBESS (dirs.), *Les Arabes parlent aux arabes. La révolution de l'information dans le Monde arabe*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2009, pp. 21-38.

En effet, au cours de cette campagne électorale, les polémiques, manifestations et actions politiques se sont multipliées, occupant une large place dans les débats publics et illustrant à la fois l'ampleur du clivage entre deux parties de la société et l'importance de la question religieuse dans le choix du modèle de société. Certains partis et mouvements politiques de tendance islamiste se sont largement servis de la « laïcité » (*'ilmaniyya*) dans les arènes publiques comme étendard pour détourner les débats des vraies questions sociales, économiques ou politiques, cherchant à imposer leurs points de vue au nom des valeurs de l'islam et de l'ancrage islamique de la société tunisienne. À vrai dire, l'ultime objectif de ces partis est d'œuvrer à la « réislamisation » de la société tunisienne.

Il apparaît aussi que, d'une manière générale, les débats autour de la laïcité sont assez simplistes et provoquent beaucoup de crispations et de malentendus¹. En effet, la laïcité est tour à tour associée à l'athéisme, au rejet voire à l'exclusion de la religion, à la non-religion, etc. Ces visions sont répandues aussi bien dans les milieux populaires que dans d'autres fractions de la société (classe moyenne, certaines catégories de l'élite tunisienne, etc.). Ces perceptions tronquées sont alimentées, il est vrai, par les arguments des mouvements politiques de tendance islamiste qui voient dans la laïcité une menace pour l'islam, voire une atteinte grave à la liberté de croire.

D'un autre côté, d'autres franges de l'élite tunisienne, à leur tête certains intellectuels et mouvements de gauche, défendent, à certains égards, une conception rigide de la laïcité ; une conception calquée sur le modèle français. Pour eux, la laïcité serait le seul garant des libertés individuelles et collectives : liberté de croire (ou de ne pas croire), liberté de culte, liberté d'expression, etc. Selon les partisans de cette conception rigide, sans la laïcité point de salut ! À différents égards, cette conception ne tient pas tellement compte de la spécificité de la société tunisienne, de son histoire, de son identité en tant que société arabo-musulmane. On ne devrait pas sous-estimer le

¹ M. NACHI (Coordinateur du dossier), « Tunisie et Islam. Un nouveau modèle à inventer », *La revue Nouvelle*, octobre, 2011a, pp. 23-38.

fait qu'il s'agit d'une société ayant des origines, des sources, et des influences multiples ; parmi lesquelles il y a bien évidemment l'islam et la civilisation islamique, mais aussi Carthage, l'empire Romain, l'empire Ottoman, etc.

À y bien réfléchir, la religion n'est pas le problème ! En revanche, l'usage qu'en font certains groupes sociaux ou mouvements islamistes pourrait être à l'origine de problèmes épineux ; notamment lorsqu'ils prétendent fonder sur des concepts de l'islam l'organisation et le fonctionnement de l'ensemble des institutions sociales et politiques ou lorsqu'ils revendiquent l'application de la Shari'a.

Quoi qu'il en soit, il faut admettre que la transposition du modèle français de la laïcité n'est pas la solution la mieux appropriée pour déterminer la place du religieux dans la société tunisienne, pluraliste et démocratique. D'une part, il s'agit d'un modèle transposé et, de surcroît, spécifique à la société française qui n'est pas le plus répandu dans les autres sociétés occidentales, certains parlent même « d'exception française » dans la mesure où la laïcité a été historiquement formulée dans le sillage du conflit entre catholiques et laïcs. Comme le préconise Franck Frégosi, pour l'islam en contexte français, « l'enjeu majeur est moins de rechercher à tout prix à penser la laïcité dans l'islam que de penser l'islam dans la laïcité. »¹ D'autre part, ce modèle de laïcité pose le principe de la séparation entre le politique et le religieux ainsi que la neutralité religieuse de l'Etat, mais dans les faits aussi bien cette séparation que la neutralité de l'Etat ne sont pas aussi réelles qu'on le prétend. Et la séparation du politique et du religieux elle-même est consubstantielle à l'histoire de la chrétienté.

Par ailleurs, l'invocation de la laïcité est une rhétorique qui ne sert pas forcément la réalisation des objectifs de la révolution tunisienne. La laïcité est devenue dans le contexte postrévolutionnaire une question tellement politisée et controversée qu'il est désormais difficile de parvenir à trouver un consensus autour de sa formulation. Du reste, il doit être possible de parler d'émancipation de la femme, du respect de la dignité humaine et des droits fondamentaux sans

¹ Franck FRÉGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008.

invoquer la laïcité ni réaffirmer le principe de séparation du politique et du religieux.

Pour ses défenseurs inconditionnels, la laïcité serait le seul garant pour préserver les libertés individuelles et collectives, pour respecter l'égalité homme-femme, affirmer la neutralité de l'Etat, etc. Tout cela serait possible dans la mesure où la laïcité instaure le principe de séparation entre les sphères publique et privée, confinant la religion à la vie privée. Certes les exigences de liberté et d'égalité sont des plus légitimes et cruciales pour la construction de l'Etat de droit et l'établissement d'un régime politique véritablement démocratique. Mais la question est la suivante : pourquoi sommes-nous acculés à focaliser le débat sur la laïcité ? La laïcité serait-elle la seule alternative possible ? Doit-on prendre pour acquis la séparation entre le politique et le religieux ?

À toutes ces questions, il est nécessaire d'ouvrir un débat serein permettant d'apporter des réponses nouvelles adaptées à la fois à la situation postcoloniale/postrévolutionnaire actuelle et aux demandes et attentes de la population tunisienne. Le peuple tunisien a fait sa révolution et participé à deux reprises à des élections libres et transparentes, il lui incombe dès lors d'inventer le modèle de société par lequel il peut réaliser ses aspirations à la liberté, à la dignité et à la justice sociale. Il paraît plus judicieux de lui faire confiance au lieu de sous-estimer son imagination créatrice et prétendre lui fournir la solution qui lui conviendrait le mieux ! Par contre, il est du devoir de chacun de contribuer à la mise en place des conditions propices à un débat serein qui favorise la formation d'une opinion publique ouverte, pluraliste et respectueuse des différences (*Ikhtilâf*) et des opinions divergentes¹.

Trois exemples, parmi tant d'autres, permettent d'illustrer la manière dont le religieux a investi les espaces publics pendant la période précédant les élections de l'Assemblée nationale constituante qui ont eu lieu le 23 octobre 2011.

¹ M. NACHI, « Thinking about *Ikhtilâf*. The Political Construction of Difference in the Islamic Context », *History of the Present*, 2 (1), Spring 2012, pp. 52-70.

1 - D'abord, la grande polémique autour du film de la réalisatrice tunisienne Nadia El-Féni, consacré justement à la place de la laïcité en Tunisie, et de la mauvaise interprétation de son titre : « Ni Dieu, ni Maître ». Les islamistes lui reprochaient d'avoir « attaqué l'islam », de n'avoir pas respecté les valeurs religieuses de la société tunisienne. Elle a fait l'objet d'intimidations, d'attaques violentes sur Internet et par certains médias et de menaces de mort ce qui l'a conduit à changer le titre de son film optant pour « Laïcité, Incha' Allah ».

2 - Pour le deuxième exemple, il importe de rappeler ce qui s'est passé un peu partout dans les mosquées. Les islamistes dits « salafistes » ont investi ces lieux sacrés dès le début de la révolution et sont rapidement parvenus à destituer les anciens imams nommés sous l'ancien régime pour installer leurs propres imams. Devant des croyants modérés habitués à vivre un islam paisible, ils ont changé, parfois de façon brutale, certains rituels et pratiques religieuses : dans certains endroits, ils ont décalé l'heure de la prière ; dans d'autres, ils ont imposé des nouvelles règles étrangères au rite malékite pour accomplir les ablutions, prières et récitation du Coran. Ils ont politisé la fonction de la mosquée : d'un lieu de prière et de contemplation, ils en ont fait un lieu de discussions politiques (*halakât*), d'enseignements pour des jeunes à la recherche de leurs identités. À Ezzahra, banlieue sud de Tunis, ils ont même utilisé la mosquée pour l'entraînement des enfants au karaté ! Même si la majorité des mosquées n'est plus sous le contrôle de ces groupuscules d'islamistes radicaux, il faut dire que, de l'aveu même du ministre de l'Intérieur, quelques mosquées restent encore sous leur contrôle.

3 - Enfin, dernier exemple, les polémiques autour de l'émission religieuse « Saha chribetkom », présentée à partir du premier jour du ramadan, sont révélatrices de l'amalgame entre prédication religieuse et propagande politique et du double langage dont fait preuve de plus en plus le Mouvement Ennahdha. En effet, la chaîne « Hannibal TV » a confié à une heure de grande écoute (juste avant l'ouverture du jeûne) à Abdelfattah Mourou, avocat et l'un des fondateurs du Mouvement, la présentation d'une émission qui se voulait « théologique et d'éducation religieuse ». Or chacun sait qu'A. Mourou est un dirigeant politique, jouant un rôle politique

influant au sein du parti Ennahdha, participe régulièrement au nom de ce parti à des meetings et des réunions officielles, ce qui constitue une transgression manifeste à la règle de neutralité ô combien cruciale à la veille des élections décisives de l'Assemblée constituante. Cela a suscité de vives critiques de la part de nombreuses instances professionnelles, partis de gauche, représentants de la société civile et mouvements associatifs ; tous dénoncent les atteintes aux principes de neutralité et de pluralisme ainsi que l'attitude partielle de la chaîne « Hannibal TV ». Connu pour son appartenance au parti Ennahdha, A. Mourou est accusé de promouvoir, par le biais de son émission, un discours politique islamiste en faveur de son parti. Après avoir reçu de nombreuses plaintes, l'Instance Nationale pour la Réforme de l'Information et de la Communication (INRIC) s'est saisi de l'affaire et a recommandé à la chaîne d'arrêter la diffusion de ce programme et de confier la présentation de telles émissions à des théologiens indépendants.

Ces quelques exemples montrent comment l'émergence de l'islam au sein de l'espace public a orienté les débats de la campagne électorale de 2011. Après les élections, cette instrumentalisation du religieux s'est poursuivie en prenant d'autres formes et en s'exprimant au travers d'autres polémiques.

L'islam comme « problème public » après les élections de 2011

Rappelons pour commencer que les élections de 2011 ont donné une large majorité à l'Assemblée nationale constituante (ANC) pour le parti Ennahdha qui a formé une alliance avec deux partis du centre gauche : le CPR de Moncef Marzouki, devenu Président de la République et Ettakatol de Mustapha Ben Jaffar, devenu Président de l'ANC.

Après les élections, l'islam a gagné une grande visibilité dans les espaces publics et les revendications religieuses se sont multipliées aussi bien au sein de l'ANC que chez certains acteurs de la société civile.

En effet, désormais la donne a changé : le parti Ennahdha devient maître du jeu politique et n'hésite pas à se servir de l'islam pour légitimer ses décisions ou pour légiférer. Cet usage politique du

religieux a eu pour résultat l'accentuation des tensions entre la majorité et l'opposition au sein de l'ANC et surtout de créer une division profonde au sein de la société tunisienne entre les prétendus porteurs des valeurs de l'islam et les autres, baptisés « *Imâniyin* » (« laïcs »). Le religieux n'est plus présent uniquement dans les espaces publics, il a fait aussi son irruption au sein de l'ANC. Aussi bien la société civile que l'Assemblée constituante sont devenues à la fois les lieux d'expression des différences religieuses et les lieux de confrontation de deux modèles de société.

Un indice révélateur de la manière dont Ennahdha appréhende la question religieuse : le premier gouvernement de Hamadi Jbali, du parti Ennahdha, a consacré un budget particulièrement élevé au Ministère des affaires religieuses.

Par ailleurs, au sein de l'ANC, le débat autour du choix de l'article premier de la constitution a à peine commencé et les positions se sont durcies¹. *De facto*, après les élections du 23 octobre 2011, la question religieuse, absente pendant la période du soulèvement, s'est invitée dans les débats publics et est devenue le leitmotiv de plusieurs partis et groupes religieux. Pour la plupart des forces politiques, acteurs de la société civile, mouvement syndical et partis de gauche, l'enjeu le plus immédiat et le plus urgent est désormais moins de revendiquer la réalisation des objectifs de la révolution, que de faire face aux tentatives d'Ennahdha de revenir sur certains acquis de l'héritage séculier de l'Etat tunisien et surtout de contraindre le gouvernement de la Troïka à contenir les « salafistes » qui se sont emparés des mosquées et se sont organisés pour mener des actions violentes au nom de ce qu'ils appellent le « jihad ».

¹ Il faut rappeler que l'ancienne formulation de l'article premier de la Constitution du 1^{er} juin 1959, considérée par beaucoup comme un compromis qui devrait être maintenu, postule que : « La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain ; sa religion est l'islam, sa langue l'arabe et son régime la République ».

Désormais, le débat public est devenu clivé, polarisé¹ : d'un côté, Ennahdha et ses acolytes qui, de façon récurrente, cherchent à promouvoir un projet « passéiste », « conservateur », en réintroduisant dans les débats des questions litigieuses comme la nature « théocratique » de l'Etat (*dawla diniyya*), la shari'a comme source du droit, la remise en question du principe d'égalité homme/femme, la liberté d'expression, etc. De l'autre, le camp dit « moderniste » qui, sans avoir un projet alternatif solide, riposte en organisant la résistance pour empêcher la tentation hégémonique d'Ennahdha à imposer ses valeurs religieuses, son idéologie de l'islam politique à l'ensemble de la société tunisienne, en vue de sa « réislamisation ». Pour l'un, toute politique doit se déterminer à l'aune des préceptes de l'islam, pour l'autre la religion ne doit pas s'immiscer dans les affaires publiques. C'est l'impossible compromis ! La construction d'un ordre social et politique par la « négociation » cède la place à la logique d'affrontement, de rapport des forces, à la loi du plus fort... C'est tout le contraire de la logique du pluralisme démocratique !

Bien évidemment, cette bipolarisation a eu des conséquences dommageables sur l'évolution du processus de transition démocratique. Pour certains, cette focalisation du débat sur des questions religieuses litigieuses était une stratégie (tactique !) politique de la part d'Ennahdha pour le ramener sur son terrain de prédilection. De fait, l'un des effets de ce déplacement du débat et sa focalisation sur des thèmes liés à l'islam a été de détourner l'attention des préoccupations que le soulèvement a assignées à l'agenda politique au cours de la première période de transition démocratique. Au lieu de débattre du choix de la nature du régime politique, des questions de justice sociale et de politique économique (rôle de l'Etat, économie du marché, néolibéralisme, etc.), le débat s'est embourbé dans des querelles sans fin, de surcroît stériles, sur des questions religieuses. Parmi celles-ci, rappelons principalement trois qui ont particulièrement déchainé les passions :

¹ Cette polarisation s'est notamment illustrée lors des manifestations organisées pour célébrer le deuxième anniversaire de la révolution où chaque camp a eu son propre défilé, sans aucune concertation.

« complémentarité entre l'homme et la femme » (article 28). Les réactions ont été virulentes et, à l'occasion de la journée de la femme, le 13 août 2012, une grande mobilisation des associations des femmes, de la société civile et des partis progressistes a eu un grand succès : manifestation, rassemblement au Palais des congrès. Ce mouvement de protestation a obligé les leaders d'Ennahdha à changer de discours, réaffirmant leur position en faveur de l'égalité entre l'homme et la femme.

3 - La liberté d'expression et les atteintes au sacré

La liberté d'expression a été une affaire litigieuse même avant les élections. Toutefois, une fois au pouvoir, Ennahdha a usé de sa position hégémonique pour imposer des limitations à la liberté d'expression. Plusieurs affaires illustrent cette volonté d'exercer un contrôle, entre autres, sur les mass-médias et les expressions artistiques : l'affaire, déjà mentionnée plus haut, du film « ni Allah ni maître » de la réalisatrice tunisienne Nadia El-Féni (juin 2011) ; l'affaire du dessin animé « Persépolis » diffusé par la chaîne de télévision Nessma (octobre 2011) ; l'affaire dite de la *Ibdiliyya*, du nom du palais hafside où a eu lieu une exposition d'œuvres d'art de peintres tunisiens (juin 2012). À propos de cette affaire, un jour avant la clôture de l'exposition, des islamistes sont venus manifester pour dénoncer le caractère « attentatoire au sacré » de certains tableaux. Les manifestants ont fini par investir le palais et piller certaines œuvres. Suite à cette dernière affaire, la question de « l'atteinte au sacré » (*al I'tida' 'ala al-muqadasât*), a pris une tournure inquiétante au point qu'Ennahdha ait eu le besoin de légiférer : le premier août un projet de loi a été soumis à l'ANC. Comme le souligne Y. Ben Achour :

« Ce projet visait à criminaliser les atteintes au sacré, par une peine de prison pouvant aller jusqu'à deux ans, et quatre ans en cas de récidive, et une amende de 2000 dinars. Les 'choses sacrées' sont définies par le projet de loi de la manière suivante : « Dieu, Allah, qu'il soit glorifié, ses prophètes, ses livres, la Sunna du Prophète, ses envoyés, les mosquées, les églises et les synagogues ». Quant à

1 - La shari'a comme source du droit positif

De prime abord, le débat est propulsé dans l'arène publique pour inscrire la shari'a dans la nouvelle Constitution. C'est le député Sadok Chourou, ancien président d'Ennahdha, qui a le premier soulevé cette question lors de l'une des premières réunions de l'ANC. Ensuite, le parti Ennahdha a rendu public, en mars 2012, un projet de Constitution dont l'article 10 prévoit que « la Shari'a est l'une des sources essentielles de la législation ». À partir de là, d'autres polémiques sont venues se greffer, entre autres, la polygamie, l'égalité homme-femme, etc., le tout dans une atmosphère politique tendue, un climat délétère... Il a fallu une mobilisation de grande envergure de la société civile et des partis progressistes qui a eu lieu le 20 mars 2012 pour contraindre Ennahdha à se désavouer. Ainsi, le conseil consultatif du parti Ennahdha (*majlis al Choura*) s'est réuni le 25 mars et, par l'intermédiaire de son président Rached Ghannouchi, a annoncé le retrait du projet et, par la même occasion, a déclaré que l'article premier de la constitution de 1959 – qu'Ennahdha avait tenté d'abroger – pouvait être gardé en l'état.

2 - Le statut de la femme et le problème de l'égalité entre les sexes

Cette question est quasi obsessionnelle chez les courants politiques de tendance islamiste. Elle déchaîne les passions sans permettre de procurer un véritable débat. En Tunisie, les droits de la femme et de la famille sont régis par le Code de statut personnel (1956), un texte progressiste, qui compte parmi les meilleurs acquis de l'héritage de Bourguiba après l'indépendance. Avec ce code, la Tunisie s'est dotée d'un nouveau droit moderne de la famille qui n'avait pas d'équivalent dans le monde arabe. Il abolit la polygamie, la répudiation et légalise le mariage et le divorce, etc. Avant les élections de 2011, le parti Ennahdha se targuait d'être un parti « modéré » qui respecte l'égalité entre l'homme et la femme. Les représentants d'Ennahdha ont même voté le texte sur la parité. Cependant, après les élections de 2011, la donne a changé et une grande polémique a eu lieu suite à la diffusion du projet de Constitution élaboré par ce parti. En effet, les Tunisiens ont découvert que dans ce projet, il n'est plus question d'égalité, mais de

l'atteinte, elle est définie comme "l'injure, la profanation, la dérision et la représentation d'Allah et de Mahomet"¹.

Y. Ben Achour ajoute que cette idée d'atteinte au sacré a été reprise dans le projet de la future Constitution, tel qu'il a été diffusé en août 2012. Le mercredi 22 août 2012, l'Association tunisienne de droit constitutionnel a organisé une rencontre pour discuter de ce projet. Les juristes se sont montrés très critiques à son égard et ont souligné le danger de certaines formulations mais aussi de plusieurs articles. Dans son rapport introductif, Y. Ben Achour ne s'embarassait pas pour dire :

« Avec de telles dispositions nous consacrons le gouvernement théocratique. Vous pouvez dire adieu à la liberté qui vous a été offerte par la révolution. Le recours à la criminalisation de l'atteinte au sacré est la manifestation d'une contre-révolution » (Ben Achour, 2012 : 9)².

En guise d'ouverture

L'approche que nous avons proposé de l'émergence du religieux dans l'espace public après le soulèvement de 2011 est certainement loin d'épuiser la question. Toutefois, au terme de l'analyse, l'un des enseignements que l'on peut tirer, c'est la manière dont, progressivement, le religieux a investi les sphères publiques et l'enceinte de l'ANC. Le parti Ennahdha, soutenu et encouragé par d'autres composantes de l'islam politique, s'est emparé de la question religieuse dans l'espace public pour en faire un leitmotiv de l'agenda politique ; suscitant une série de débats de société et de polémiques sur la place du religieux au sein de la société tunisienne, ce qui a transformé l'islam en « problème public ». De ce fait, la visibilité de l'islam dans les espaces publics est devenue une composante essentielle du champ politique et un élément explicatif important pour comprendre le processus de transition démocratique

¹ Yadh BEN ACHOUR, « Religion, Révolution et Constitution : Spécialement d'après l'exemple tunisien », *Conférence prononcée au Center for Middle Eastern Studies, Harvard University*, Boston, le 17 septembre 2012, 11p.
² Y. BEN ACHOUR, « Religion, Révolution et Constitution... », *art. cit.*

entre 2011 et 2014. Ce processus a permis l'émergence d'espaces publics plus ouverts et plus réceptifs au déploiement et à la manifestation du religieux sous ses multiples facettes publiques. C'est cet « islam public » qui caractérise désormais la manière dont les acteurs individuels et collectifs s'approprient le religieux pour exprimer leur religiosité et définir leurs formes d'engagement politique. Cette évolution de « l'islam public », de plus en plus visible dans les sphères publiques, n'est pas spécifique au contexte tunisien, elle est aussi ce qui caractérise l'islam dans les espaces publics dans d'autres sociétés musulmanes mais aussi européennes, dans les démocraties occidentales. Comme le relève Niltifer Göle :

« A l'âge de la mondialisation, la sphère publique privilégie la circulation plutôt que la médiatisation (politique, intellectuelle ou artistique), les symboles, l'image plutôt que le texte, l'affectif et le performatif plutôt que le rationnel et le discursif. Les symboles, les images, les caricatures voyagent ainsi plus vite que les mots, interpellent l'imaginaire et l'inconscient individuels et collectifs, se propagent en intensifiant leur sens et leur réception ».

Cette évolution de l'islam dans l'espace public participe de la reconfiguration de la société civile tunisienne et de son extension après le soulèvement de 2011 : après avoir été pendant longtemps tellement ligotée, censurée, captivée et instrumentalisée par le pouvoir autoritaire, la réduisant à une « société civile en trompe-l'œil »¹, elle s'est transformée, au cours de la période de transition, en lieux d'expression politique, de protestation, d'engagement citoyen ; bref, en un espace, par excellence, d'*apprentissage de la citoyenneté*. D'ailleurs, à cet égard, les observateurs et les analystes du changement politique en Tunisie sont unanimes pour considérer que l'un des acquis majeurs du soulèvement de 2011 c'est, incontestablement, avec la liberté d'expression, le développement d'une société civile plus forte et très bien structurée. Toutefois,

¹ Sana BEN ACHOUR, « Société civile en Tunisie. Les associations entre captation autoritaire et construction de la citoyenneté », in : *Anna. BOZZO et Pierre-Jean LUIZARD (dirs.), Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011, pp. 293-312.

l'émergence dans l'espace public de l'islam en tant que « problème public » n'est qu'un élément, certes important, parmi les facteurs qui ont contribué à cette reconfiguration de la société civile au cours de la période de transition.

Il apparaît clairement que la société civile a donc joué un rôle clé dans le processus de transition démocratique, aussi bien dans les événements politiques marquants de la transition que dans les débats publics et les mouvements de protestation qui ont jalonné cette période. Tout en permettant la construction de l'islam comme « problème public », elle a contribué à sa redéfinition en résistant à l'interférence des influences étrangères – wahhabite, salafiste – et en cherchant à préserver sa spécificité tunisienne, en tant qu'islam ouvert et modéré. Il est vrai que tout n'est pas définitivement terminé, mais gageons pour que cette société civile forte, comme dépositaire d'une citoyenneté nouvelle, continue à jouer pleinement son rôle pour consolider le processus de transition démocratique et perpétuer les valeurs d'un « islam tunisien ».

Bibliographie

- Amin ALLAL et Thomas PIERRET (éds.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013.
- Michaël-Béchar AYARI, « La "révolution tunisienne", une émeute politique qui a réussi ? », dans A. ALLAL et T. PIERRET (éds.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 241-262.
- Daniel CEFAL, « La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques », *Réseaux*, 75, 1996, pp. 43-66.
- Claude GILBERT et Henry EMMANUEL, « La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion », *Revue française de sociologie*, 53 (1), 2012.
- M. NACHI, « Révolution et transition démocratique en Tunisie. L'invention d'un nouveau compromis politique ? », in L. MUNERA et M. DE NANTEUIL (éds.), *La vulnérabilité du monde. Démocraties*

et violence à l'heure de la globalisation, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2014, pp. 207-221.

Erik NEVEU, « L'approche constructiviste des 'problèmes publics' : un aperçu des travaux anglo-saxons », *Études de communication*, n° 22, 1999, pp. 41-58.