



HAL
open science

**C'est la loi qui fait l'islam et non l'islam qui fait la loi.
Le regard du juriste sur la gestion étatique du fait
religieux**

Vincent Geisser

► **To cite this version:**

Vincent Geisser. C'est la loi qui fait l'islam et non l'islam qui fait la loi. Le regard du juriste sur la gestion étatique du fait religieux. Nathalie Bernard-Maugiron et Baudouin Dupret. Droits et sociétés du Maghreb et d'ailleurs. En hommage à Jean-Philippe Bras., Karthala, 2023, IISMMM, 2384091301. halshs-04855962

HAL Id: halshs-04855962

<https://shs.hal.science/halshs-04855962v1>

Submitted on 26 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

C'est la loi qui fait l'islam et non l'islam qui fait la loi. Le regard du juriste sur la gestion étatique du fait religieux.

Vincent Geisser*

En 2002, Jean-Philippe Bras publie « L'islam administré » dans l'ouvrage collectif *Public et privé en islam*, dirigé par le politiste Mohamed Kerrou. En tant que juriste et administrativiste, il se propose d'examiner, à partir du « cas tunisien », les modalités de la gestion publique de l'islam, en s'intéressant plus particulièrement aux dispositifs administratifs et juridiques produits par l'État. Sous les apparences d'une contribution de facture classique, s'inscrivant dans une longue chaîne de travaux sur les rapports entre État et religion dans les mondes arabes et musulmans, en général, et sur la Tunisie¹, en particulier, le papier ouvre des pistes fécondes. Refusant de céder à la vision normative d'une « exception tunisienne »² en matière d'administration publique du fait religieux, l'auteur met en évidence un processus de rationalisation étatique du culte, où la religion d'État est mobilisée au service de la religion de l'État ou, pour reprendre les termes de Michel Camau, « la sacralisation de l'État s'opère par la médiation de l'islam religion d'État »³. À ce niveau, le juriste ne se contente pas de conforter l'intuition du sociologue, par une simple analyse des textes de lois organisant une bureaucratie du culte, mais il trace l'esquisse d'un « islam wébérien », contribuant à « dé-exotiser » l'objet⁴. Plus encore, il vient normaliser la question religieuse en la transformant en sujet de politiques publiques presque ordinaire, incitant les chercheurs à recourir à des outils conceptuels et méthodologiques comparables à ceux utilisés pour l'analyse des politiques familiales, des politiques de santé ou encore des politiques de l'environnement. Au-delà des émotions et des passions suscitées par la question religieuse, y compris dans le champ universitaire⁵, J.-P. Bras revendique une démarche modeste qui contribue à insuffler une certaine sérénité dans le débat des sciences sociales, loin des controverses sur l'islamisme, le post-islamisme ou la « réislamisation » des sociétés du monde arabe.

De ce point de vue, le juriste s'attache à rendre compte sur le temps long d'une mise en administration du culte musulman, dont les orientations ne sont pas en rupture avec les autres secteurs des politiques publiques, reflétant au contraire les choix politiques et idéologiques « du moment » : le patriotisme économique des lendemains de l'indépendance, le développementalisme socialisant des années 1960, l'étatisme libéral

* Chargé de recherche au CNRS, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans (IREMAM, AMU) : vincent.geisser@univ-amu.fr

¹ Mohamed-Chérif Ferjani, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005 ; Mohamed El-Hedi Chérif, « Réformes et Islam chez Bourguiba », dans Sophie Ferchiou (dir.), *L'Islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, 1996, p. 59-67 ; Abdelkader Zghal, « L'islam, les janissaires et le Destour », dans Michel Camau (dir.), *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 375-402.

² Miche Camau, *L'exception tunisienne. Variations sur un mythe*, Tunis-Paris, IRMC-Karthala, 2018.

³ Michel Camau, « Religion politique et Religion d'État en Tunisie », dans Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin (dir.), *Islam et Politique au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, 1981, p. 224-225.

⁴ Pierre Bourdieu, « Retour sur l'expérience algérienne », *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, coll. « Contre-feux », 2002, p. 37-42.

⁵ Leyla Dakhli, « L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam », *Revue du Crieur*, vol. 3, no. 1, 2016, p. 4-17.

des années 1970-1980, le néo-libéralisme autoritaire des années 2000, etc. La politique musulmane des gouvernements tunisiens et leur attitude à l'égard des acteurs religieux est un marqueur pertinent pour saisir les « points de bascule », bien au-delà de la seule question de l'islam(isme) qui a souvent obsédé les chercheurs en sciences sociales, au point de les rendre aveugles aux évolutions structurelles⁶ (I).

Cette bureaucratie du culte est inséparable de la construction d'un ordre public étatique qui dépasse largement les stratégies gouvernementales visant à contrer la politisation « par le bas » du référent religieux. Le processus de « sécurisation » du culte musulman (la création d'une police des âmes) est consubstantiel de la revendication par les acteurs étatiques du monopole de la violence légitime, celle-ci s'exerçant dans tous les domaines de la société, y compris dans le champ religieux. Là aussi, l'analyse de J.-P. Bras nous incite à dépasser les visions normatives sur les motivations idéologiques des gouvernants dans leur lutte contre l'islam politique pour les reconsidérer dans la perspective plus générale du droit souverain de l'Etat à énoncer et à faire appliquer le « bon islam ». Les islamistes sont donc moins traités comme des « déviants idéologiques et religieux » que comme des « menaces » pour l'ordre public, dans leur prétention à contester le monopole étatique dans l'administration du culte musulman (II).

Toutefois, la gestion wébérienne du religieux n'évacue pas totalement la dimension symbolique : la mise en scène publique de l'islam comme fondement majeur de la *tunisianité*. L'islam administré analysé par J.-P. Bras est aussi un islam nationalisé et naturalisé : toutes les actions de la bureaucratie d'Etat et de ses agents nationaux et locaux concourent à promouvoir un islam « authentiquement tunisien », se référant au passé glorieux de la cité de Kairouan (« quatrième ville sainte » de l'islam), de la mosquée-université de la Zitouna et aux pères fondateurs du réformisme tunisien. Ce processus de nationalisation/naturalisation du fait religieux ne relève pas exclusivement du registre discursif mais contribue également à structurer l'action publique en matière religieuse et, au-delà, la vie ordinaire des Tunisiens : la religion musulmane participe à fabriquer un sentiment d'allégeance à l'Etat-nation et l'acte de trahison patriotique est assimilé à une forme d'apostasie (III).

En guise de conclusion, nous montrerons comment l'islam administré a très largement survécu aux courants protestataires et aux bouleversements institutionnels de la Révolution de 2010-2011. Après avoir connu une brève période de disgrâce populaire, car identifié aux pratiques autoritaires de l'ancien régime (les imams étant perçus comme des agents du pouvoir), il fait désormais l'objet d'une réhabilitation au point d'être considéré comme un garde-fou démocratique et un vecteur de cohésion sociale.

I Le culte musulman : un service public comme les autres

Les chroniqueurs de la Tunisie indépendante ont souvent retenu les « réformes audacieuses » de la politique religieuse de Bourguiba⁷, inspirées par une conception réformiste de l'islam : l'abolition de la polygamie et de la répudiation, entraînant

⁶ Pour une critique pertinente des approches essentialistes du religieux sous couvert de science politique : Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd. (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 6, 1997, p. 762-775.

⁷ Franck Frégosi, « Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam. Les contours audacieux d'un gallicanisme à la tunisienne », dans Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Paris/Aix-en-Provence, Karthala, « Science politique comparative », 2004, p. 79-99.

l'instauration du mariage et du divorce civils, la suppression des tribunaux religieux (charaïques et rabbiniques), la mise en sommeil de l'Université islamique de la Zitouna et la promulgation du Code du statut personnel (CSP) qui encore, en ce début de XXI^e siècle, est considéré par les mouvements féministes et progressistes comme l'un des plus avant-gardistes du monde arabe⁸. Cette attention portée par les travaux en sciences sociales au « réformisme par le haut » a parfois occulté les enjeux triviaux d'une mise en administration du religieux qui transforme le culte musulman en service public quasi-ordinaire. Sur ce plan, l'approche « administrativiste » de J.-P. Bras incite à dépasser les analyses en surplomb des relations entre l'État et la religion, tendant à conforter le mythe de l'exception tunisienne⁹ (la fameuse « laïcité bourguibienne »), pour s'intéresser à la mise en place d'une « machine administrative » du culte qui aboutit, au fil du temps, à l'institutionnalisation d'une politique publique, dont les registres d'action ne sont guère différents des autres politiques sectorielles. En ce sens, la politique religieuse des premiers gouvernements de l'indépendance est moins motivée par des préoccupations d'ordre idéo-théologique (promouvoir un islam réformiste) que par une visée pragmatique, liée aux impératifs du développement (souveraineté économique) et à la protection de l'ordre public : « *Un islam administré implique donc que l'État exerce des fonctions dans le champ religieux : de contrôle sur les activités religieuses (le prêche, le ramadan, les pèlerinages...), des fonctions prestataires de services sur les mêmes activités. À cet effet il dispose d'une administration, ce qui signifie des moyens financiers, des moyens en personnels, régis par des règles spécifiques, et des structures organisées (structures de conseil et d'action)* »¹⁰. Cette subordination du religieux aux objectifs du développement explique sans doute que la gestion publique du culte ait été relativement secondaire sur l'agenda gouvernemental des premières années de l'indépendance, confortant « *un schéma de quasi-laïcité, où l'islam va faire l'objet d'une administration minimale*¹¹. Si l'on regarde la manière dont se développe le système administratif, on s'aperçoit que les priorités sont ailleurs, celles de l'État bâtisseur, de l'État planificateur. Le religieux n'est pas un terrain où l'administration se déploie de manière spectaculaire, ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas contrôlé et étatisé. La création de la fonction de Mufti de la République, la nomination des imams par voie de décrets dès les premières années de l'indépendance attestent de cette volonté de contrôle »¹².

Ce n'est qu'à partir des années 1970, consécutivement à l'échec de l'expérience socialiste (politique des coopératives) et de la montée d'un islam protestataire - naissance de la *Jamâa al-Islamiya* qui prend le nom, en 1981, de Mouvement de la tendance islamique -, que l'État est conduit à accélérer ce processus de bureaucratisation culturelle. Il consolide les bases administratives et législatives d'un service public du culte « sur un mode prestataire » pour reprendre l'expression de J.-P. Bras. Au-delà des réponses symboliques qui poussent le régime à mettre en avant « l'islam authentique », comme composante majeure de la *tunisianité*, les réponses de l'État restent majoritairement « techniques » comme si, malgré le changement de paradigme identitaire qui s'opère au cours des années 1970-1980, les gouvernants

⁸ Jean-Philippe Bras, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, vol. 37, n° 4, 2007, p. 93-125.

⁹ Michel Camau, *L'exception tunisienne. Variations sur un mythe*, op. cit.

¹⁰ J.-P. Bras, « L'islam administré », op. cit., p. 231.

¹¹ De l'indépendance à la fin des années 1980, les affaires religieuses relèvent d'une simple direction des affaires du culte, placée sous la tutelle de Premier ministre. Il faut attendre 1991 pour que soit créé un secrétariat d'État aux affaires religieuses puis, en 1992, un ministère portant le même intitulé : J.-P. Bras, *ibid.*, p. 233.

¹² *Ibid.*, p. 229.

tunisiens cherchaient à asseoir une approche « froide » du religieux, continuant à promouvoir un « islam wébérien » (supposé neutre et au service de l'intérêt général) face à un « islam partisan » (idéologique et mu par des intérêts particuliers). L'islam prestataire apparaît donc comme la meilleure réponse à l'islam protestataire. On perçoit là une différence majeure avec la politique religieuse pratiquée dans les autres États du Maghreb centrale (Algérie et Maroc) : en Tunisie, la terminologie technico-administrative reste prédominante dans l'approche étatique du culte musulman et « *les affaires religieuses ne s'y épuisent pas, en principe, dans la seule religion islamique* »¹³. Pour le dire autrement, en dépit de la « menace » que fait peser l'islam politique sur l'ordre public, la religion d'État reste subordonnée à la religion de l'État, l'islamisation du discours officiel demeurant très relative au regard de la montée des rhétoriques identitaires et « islamisantes » observées à la même époque dans les autres régimes du monde arabe¹⁴.

De ce point de vue, la bureaucratisation du religieux en Tunisie ne saurait être réduite au registre de l'instrumentalisation ou de la récupération. Elle s'insère plus globalement dans une culture de service public qui innerve tous les secteurs vitaux de la société. L'État-providence tunisien se déploie dans une logique prestataire et le culte musulman ne fait pas exception à la règle, l'objectif des politiques religieuses étant de « soigner » les âmes des citoyens-croyants. Pour accomplir sa mission, l'administration recourt à des agents publics du culte recrutés, rétribués et étroitement contrôlés par l'État.

Une bureaucratie du culte : des imams fonctionnaires ?

La fonctionnarisation du personnel religieux, en général, et des imams, en particulier, constitue la figure archétypale de l'islam wébérien, auquel aspirent nombre de hauts responsables de l'État et du parti unique¹⁵ : elle « *renvoie à une logique que l'on opposera volontiers à la logique communautaire. Elle s'exprime en la constitution d'un corps professionnalisé et spécialisé, hiérarchisé, de cadres religieux. Les membres de ce corps sont rémunérés par l'État et y font une carrière. L'État contrôle leur formation, dans le cadre d'écoles et d'instituts spécialisés, leur recrutement qui se fait par voie de concours et de nomination, et le déroulement de leur carrière. Leur activité est étroitement surveillée, à la fois à travers le pouvoir hiérarchique, et par des corps de contrôle. Voilà donc un islam sunnite en quelque sorte "wébérienisé", où la hiérarchie religieuse se cale sur la hiérarchie administrative de l'État* »¹⁶. A priori, rien ne distingue l'imam des autres catégories de fonctionnaires de la République tunisienne (l'instituteur, l'agent de police, l'infirmière de l'hôpital public, etc.). A terme, ce processus de fonctionnarisation doit aboutir à créer une nouvelle élite religieuse sur le modèle de l'élite administrative (les conseillers de service public), « *puisque l'État n'a plus besoin [...] d'hommes de religion, des ulémas de l'islam mais plutôt de technocrates en matière religieuse pour assurer des nouvelles fonctions administratives à caractère religieux* »¹⁷.

Cette gestion wébérienne inciterait le sociologue à analyser le statut et la carrière des imams tunisiens comme ceux de n'importe quel agent du service public. Toutefois, des

¹³ *Ibid.*, p. 233.

¹⁴ Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

¹⁵ Le Néo-Destour fondé en 1934 prend le nom de Parti socialiste destourien (PSD) en 1964, lors de la période socialisante et de Rassemblement constitutionnel démocratique en 1988, après le coup d'État médical de Zine el-Abidine Ben Ali.

¹⁶ J.-P. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 235.

¹⁷ Asma Nouira et Hamadi Redissi, « Laïcité et/ou islamité en Tunisie », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, Beyrouth, Université de Kaslik, vol. 25, 2009. p. 64.

recherches ultérieures à celles de J.-P. Bras conduisent à nuancer largement ce « schéma idéal » d'administration étatique du culte¹⁸. Après la Révolution de 2010-2011, la possibilité d'accéder à de nouvelles données et sources jusqu'à là censurées, les enquêtes réalisées auprès des anciens et nouveaux acteurs du culte contribuent, en partie, à démystifier cet « islam wébérien tunisien » rêvé par Bourguiba et ses successeurs. En fait, la grande majorité des imams et personnels religieux – comme le soulignait déjà J.-P. Bras en 2002 – ne seront jamais fonctionnaires. Bien que recrutés et contrôlés dans leurs activités par l'administration centrale, ils apparaissent davantage comme des « intermittents » et des « travailleurs précaires » du culte que de véritables fonctionnaires, contraints de cumuler plusieurs activités professionnelles pour pouvoir subvenir à leurs besoins vitaux. À l'exception des prédicateurs régionaux (gouvernorats et délégations) qui reçoivent une rémunération comparable à celle des enseignants du secondaire (décret de 1973), les imams et les chargés de mosquées font face une situation de double précarité économique et politique, leur sort dépendant entièrement de l'aumône des fidèles et du bon vouloir des autorités sécuritaires et des cellules du parti. Derrière le schéma wébérien d'un islam administré percent des réalités plus sombres : celles d'un imamat réduit à la condition prolétarienne qui poussera d'ailleurs les personnels du culte à se mobiliser et à se syndiquer après la Révolution de 2011 (naissance de trois syndicats), revendiquant de nouveaux droits économiques et sociaux et réclamant la reconnaissance d'un véritable statut au sein de la Fonction publique. Comme le note Anna Grasso, « *en dépit de leur rivalité partisane, les chargés des mosquées qui s'engagent en politique profitent aussi de cette liberté d'expression retrouvée pour dénoncer le dysfonctionnement de l'institution religieuse tunisienne. Ils s'accordent sur la volonté de reprendre la main sur ce champ [...]. En effet, les chargés des mosquées choisissent de prendre la parole pour réclamer des nouvelles lois pour normer leur fonction (à la place de la loi 88-34), une rémunération décente (pour leur permettre d'assurer cette fonction au mieux ainsi que d'attirer les jeunes les mieux formés), une reconnaissance en tant qu'acteurs incontournables dans la lutte contre la radicalisation et le terrorisme (position défendue aussi bien par les militants proches d'une idéologie moderniste que conservatrice). Cet engagement corporatiste a commencé à porter ses fruits comme en témoigne le décret 2017-251 du 7 février 2017 qui attribue aux chargés des mosquées dépourvus d'autres sources de revenus, le salaire minimum garanti* »¹⁹.

Malgré ces nombreux dysfonctionnements qui viennent égratigner le mythe de l'islam administré, la fiction du culte comme service public à part entière a fonctionné jusqu'en 2011, notamment auprès des fidèles, ayant tendance à se comporter comme des usagers ordinaires.

Le croyant, un usager presque ordinaire ?

J.-P. Bras relève que « *la pratique religieuse n'échappe pas aux processus globaux d'individualisation dans la société, où la logique prestataire va l'emporter sur la logique communautaire (dans une rhétorique des besoins de l'utilisateur-croyant qui s'adresse à l'État et non à la communauté)...* »²⁰. Sur ce plan, l'organisation publique

¹⁸ Cf. la recherche doctorale d'Anna Grasso, *Les imâms dans la cité. Politisation et syndicalisation des imâms dans la Tunisie contemporaine*, thèse de doctorat en sciences politiques, Aix Marseille Université, Sciences Po Aix, 2018.

¹⁹ Anna Grasso, *Les imâms dans la cité. Politisation et syndicalisation des imâms dans la Tunisie contemporaine*, op. cit., p. 314.

²⁰ J.-P. Bras, « L'islam administré », op. cit., p. 227.

du *hadj* (pèlerinage) constitue un champ d'observation privilégié de la figure de l'État régalienn, allocataire et prestataire et, consécutivement, du comportement du croyant comme usager et consommateur de service public. En Tunisie, le *hadj* est d'abord une « affaire d'État » de la sélection des pèlerins, des préparatifs du voyage, du transport aérien, des contrôles sanitaires, de l'accompagnement matériel et spirituel des candidats, des contacts avec les famille en cas de maladie ou de décès, des relations avec les autorités du pays d'accueil (l'Arabie Saoudite), de l'encadrement sécuritaire pour éviter les « mauvais influences » idéologiques et religieuses, jusqu'à la tenue vestimentaire, puisque les membres masculins de la délégation tunisienne sont incités à porter la *chéchia* rouge comme marque distinctive et visible de leur tunisianité : « *cette omniprésence de l'État dans le pèlerinage fait de lui le prestataire du service qui, pour le coup, devient assurément public (à la fois sur le plan organique et sur le plan fonctionnel – l'islam religion d'État). La direction du hadj et de la omra "doit prendre toutes les mesures en vue de prodiguer les prestations nécessaires au pèlerin". L'État est donc confronté à des administrés, auxquels il accorde une autorisation et sur lesquels il exerce des contrôles, et à des usagers qui formuleront des revendications en termes de qualité de prestation [...] »²¹.*

La gestion bureaucratique du *hadj* est donc susceptible d'être critiquée par des usagers-croyants : au fil des années, ces derniers déplorent la dégradation du service public du pèlerinage et ses coûts de plus en plus élevés, dans un contexte néo-libéral où des concessions sont accordées à des sociétés privées, dont le principal souci est moins le bien-être des pèlerins que la maximisation des bénéfices. Aussi, les doléances citoyennes qui s'élèvent à propos de l'organisation étatique du *hadj* empruntent-elles souvent le registre « classique » d'une dénonciation du recul des acquis l'État-providence face aux logiques de privatisation du service public.

De plus, ce processus d'individualisation du croire et de la pratique religieuse trouve ses limites dans la gestion autoritaire du culte qui a prévalu de 1956 à 2011. En effet, l'État tunisien ne se comporte pas seulement en « simple » prestataire de service public mais aussi comme dépositaire de l'ordre public, détenteur du monopole de la violence légitime.

II La police des âmes : la dimension sécuritaire de « l'islam administré »

Sous la présidence de Bourguiba (1956-1987) et, de manière encore plus prononcée, sous celle de Ben Ali (1987-2011), les lieux de culte et les mosquées font l'objet d'une surveillance étroite et permanente de la part des autorités sécuritaires : les fidèles qui les fréquentent quotidiennement pour les cinq prières ou ponctuellement pour la grande prière du vendredi (*salat joumou'a*) ou à l'occasion des grandes fêtes musulmanes (*aïd el fitr*, *aïd el adha*, *mouloud*, etc.) sont systématiquement fichés, avec des possibles pressions et sanctions pour le fonctionnaires qui voient inscrits sur leur casier judiciaire la mention « *fait la prière* »²². Les horaires d'ouverture des lieux de culte sont strictement encadrés. Un tel contexte répressif n'est pas sans provoquer un effet dissuasif chez les usagers-croyants qui finissent par renoncer à recourir au service public du culte, se résignant à prier chez eux, généralement à l'abri du regard des

²¹ J.-P. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 240.

²² Fait rapporté par de nombreux fonctionnaires lors de nos enquêtes de terrain entre 1995 et 2005. Sur le contexte sécuritaire des années Ben Ali, cf. Michel Camau, Vincent Geisser, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

voisins pour éviter d'être dénoncés aux autorités ou aux membres des cellules du parti quasi-unique. Le repli des pratiques cultuelles sur la sphère privée devient un phénomène massif à partir des années 1991-1993 (période de répression intense contre le mouvement islamiste). Cette doctrine ultrasécuritaire – toujours présente au moment où J.P. Bras écrit son article sur « l'islam administré » - explique sans doute que le service public du culte ait fait l'objet d'une forme de boycott passif de la part des fidèles tunisiens sous le régime de Ben Ali, par peur d'être signalés aux autorités et fichés comme sympathisants de l'islam politique (*khouanjis*, « frérôts », terme péjoratif en dialecte tunisien) mais aussi par défiance à l'égard d'imams officiels réputés être davantage des « indicateurs » au service de l'appareil sécuritaire que des hommes de foi²³.

Cependant, on ne saurait réduire cette dimension sécuritaire dans la gestion publique du culte à la répression des « années de plomb », marquées par la seule volonté des pouvoirs publics d'éradiquer le phénomène islamiste, en s'attaquant à ses lieux de réunion et de repli. Celle-ci est à la fois plus ancienne et enracinée dans les fondements administratifs et la pratique gouvernementale de la Tunisie indépendante : l'État assure la police des âmes. Depuis l'indépendance de 1956, qui est proclamée dans un contexte troublée (conflits fratricides entre militants bourguibistes et yousséfistes), « l'État intervient dans l'exercice des cultes, au nom du principe de sauvegarde de l'ordre public, en exerçant des pouvoirs de police »²⁴. Ce principe figure d'ailleurs dans l'article 5 de la Constitution de 1959 qui énonce que « *La République tunisienne garantit l'inviolabilité de la personne humaine et la liberté de conscience, et protège le libre exercice des cultes, sous réserve qu'il ne trouble pas l'ordre public* »²⁵.

Il est vrai cependant qu'à partir de 1988, l'administration publique du culte musulman connaît une nette évolution dans un sens sécuritaire. Plus que jamais la religion d'État (l'islam) est soumise aux impératifs de la religion de l'État (centralisme et quadrillage autoritaire de l'espace public). Sur le plan cultuel, le nouveau *raïs* ne rompt pas avec la gestion bourguibienne du champ religieux mais la rationalise davantage, en renforçant l'emprise de la puissance publique sur la vie quotidienne des citoyens-croyants et des personnels cultuels. Plus rien n'est censé échapper au regard des autorités publiques et sécuritaires. Le moindre aspect du culte fait désormais l'objet d'un arrêté ou d'un règlement : si la loi du 3 mai 1988 continue à énoncer le principe de libre exercice du culte (article 3), « *elle indique simultanément que le libre exercice du culte ne signifie pas que chacun puisse faire ce qu'il veut dans une mosquée. Ainsi la conduite de l'activité religieuse dans les mosquées, sous forme de réunions, écrits, discours... relève des seuls cadres religieux du ministère. Et ceux qui enfreindraient cette règle encourent une sanction pénale (art. 10), qui est aggravée contre "quiconque appelle dans les mosquées à la rébellion contre l'autorité publique" (art. 11). La fermeture des mosquées, hors les heures de prière, est une précaution supplémentaire dans le sens du contrôle des usages des lieux du culte* »²⁶.

La création, en 1992, d'un ministère des Affaires religieuses (décision tardive par rapport aux autres États de la région²⁷), ne se traduit pas par une extension de

²³ Sur cet aspect de la collusion entre les imams et le régime autoritaire, cf. les témoignages rapportés dans la thèse d'Anna Grasso, *Les imâms dans la cité. Politisation et syndicalisation des imâms dans la Tunisie contemporaine*, op. cit.

²⁴ J.-P. Bras, « L'islam administré », op. cit., p. 227.

²⁵ Constitution de la République tunisienne de 1959 : <https://www.jurisitetunisie.com/tunisie/codes/constitution/menup.html>

²⁶ J.-P. Bras, « L'islam administré », op. cit., p. 237.

²⁷ En Algérie et au Maroc, par exemple, le ministère des Affaires religieuses est créé dès les premières années de l'indépendance.

l'autonomie du religieux mais, au contraire par une consolidation du processus de centralisation, d'uniformisation et de sécurisation du culte musulman²⁸. Les activités du ministre des Affaires religieuses et du mufti de la République sont placés sous la tutelle officielle du ministère de l'Intérieur et des services de la présidence de la République. En 1997, les autorités tunisiennes vont même jusqu'à édicter un *manuel des procédures relatif à la gestion des affaires des mosquées*²⁹, consacrant une étape supplémentaire dans la rationalisation sécuritaire du culte.

Au-delà des aspects matériels de la surveillance, les pouvoirs publics attachent une attention de plus en plus soutenue au contenu des discours religieux. La référence à la « police des âmes » prend tout son sens : « *c'est peut-être ici qu'est formulée de la manière la plus forte l'exigence d'adaptation du message religieux à un cadre national, ouvrant également la voie à une instrumentalisation au profit du pouvoir politique. Le discours religieux doit être conçu de sorte à 'faire connaître le programme d'avenir du président Ben Ali'* »³⁰, J.-P. Bras rapportant les propos d'un député du parti présidentiel, le Rassemblement constitutionnel démocratique.

À ce niveau, Ben Ali reste fidèle au paradigme bourguibien : « *L'État s'érige en "Moujtahid³¹ suprême": c'est la loi qui fait l'islam et non l'islam qui fait la loi, tel est en substance le message que le régime benaliste veut faire passer à ses citoyens, quitte à recourir à des moyens répressifs* »³². Les mosquées de la République se doivent donc de promouvoir auprès des citoyens-croyants le « bon islam », véhiculant les valeurs de tolérance, de tempérance et d'ouverture au monde, conciliant sur un mode dialogique islamité et tunisianité, thématique qui reviendra en force après la Révolution de 2010-2011, en dépit des aspirations populaires à libérer la religion de la tutelle étatique et de la surveillance de l'appareil sécuritaire.

III Islamité et tunisianité : une « nationalisation » de l'islam administré

La construction de « l'islam administré » est inséparable d'un processus de nationalisation/naturalisation du fait religieux : les discours officiels et les politiques publiques du culte doivent concourir à promouvoir un « islam national »³³.

Ce processus de nationalisation renvoie à trois registres à la fois distincts et complémentaires.

D'abord, il s'agit pour les autorités tunisiennes d'unifier l'administration du culte du Nord au Sud, de Bizerte à Tataouine, par une maîtrise totale des lieux et des hommes de religion. Les habous publics et privés, les zaouias et les fondations pieuses sont

²⁸ Anna Grasso, « Le contrôle public des mosquées après 2011 : vers une nouvelle politique religieuse de l'État tunisien ? », dans Amin Allal et Vincent Geisser (dir.), *Tunisie : Une démocratisation au-dessous de tout soupçon*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 266.

²⁹ Arrêté du ministre des Affaires religieuses du 8 mars 1997, portant publication du manuel des procédures relatives à la gestion des affaires des chargés des affaires des mosquées, des zaouias et des kouttebs, cf. Anna Grasso, « Le contrôle public des mosquées après 2011... », *op. cit.*, p. 269.

³⁰ J.-P. Bras citant Mohamed Ali Béhi, député du RCD, cf. « L'islam administré », *op. cit.*, p. 238.

³¹ Personne habilitée à pratiquer un effort d'interprétation personnelle des textes fondateurs de l'islam (*ijtihad*).

³² Bourguiba est qualifié par la propagande officielle d'*El Moujahid el Akbar* (le combattant suprême) et par extension d'*El Moujtahid el Akbar* (l'interprète suprême) : cf. Vincent Geisser et Éric Gobe, « La question de "l'authenticité tunisienne": valeur refuge d'un régime à bout de souffle ? », *L'Année du Maghreb*, III | 2007, p. 371-408 ; Zakya Daoud, « Habib Bourguiba. Le "combattant suprême" », dans Zakya Daoud (dir.), *La révolution arabe (1798-2014). Espoir ou illusion*, Paris, Perrin, 2015, pp. 225-252.

³³ J.-P. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 232.

nationalisés, aboutissant « à limiter considérablement les ressources financières de l'appareil religieux désormais financièrement dépendant de l'État. Ces réformes réduisaient également leur mode de présence dans la société »³⁴. Dès les premières années de l'indépendance, l'islam administré se déploie sur l'ensemble du territoire national dirigé principalement contre toutes les formes de gestion communautaire, accusées de collusion avec les autorités coloniales. Dans cette perspective centralisatrice et unificatrice, « l'État construit une sphère publique, régie essentiellement par le droit public. La gestion de l'islam peut s'y insérer, devenant une gestion publique étatique »³⁵.

L'apport des travaux de J.-P. Bras, c'est aussi de montrer que la partition étatique est plus ambiguë qu'elle n'y paraît. L'islam wébérien rêvé par certains responsables néo-destouriens, au nom d'une gestion « rationnelle » du fait religieux, s'est également illustré par de nombreuses concessions et compromis avec l'islam communautaire. Sur le plan local, les autorités et les responsables des cellules du parti ont dû constamment composer avec les familles maraboutiques et les représentants de l'islam confrérique, certains événements traditionnels comme, par exemple, la visite annuelle au mausolée des saints (*zerda*), pouvant être instrumentalisés à des fins nationalistes. Les travaux pionniers de l'anthropologue américain Nicholas Hopkins fournissent des illustrations de ces rapports complexes entre les différentes sphères musulmanes à l'échelon d'un village (Testour ville du Nord-Ouest)³⁶. Sur le plan national, les relations entre islam administré et islam communautaire évoluent en fonction de la conjoncture politique et des rapports de force avec les tenants de l'islam contestataire. Dès la fin des années 1990, souligne J.-P. Bras, les autorités tunisiennes « incitent à – ou tout au moins laissent – se réactiver des espaces communautaires traditionnels du religieux, notamment confrériques, avec d'autres registres du contrôle. Mais la réactivation de ces registres traditionnels, d'autant plus spectaculaire en Tunisie qu'ils avaient été vigoureusement combattus sous Bourguiba, suscite des conduites religieuses nouvelles qui se positionnent très différemment, dans des espaces dont le statut, public ou privé, est incertain »³⁷. Aux lendemains de la Révolution de 2010-2011, les frontières entre « islam administré » et « islam communautaire » sont d'autant plus difficiles à cerner que ceux qui revendiquent le retour à une gestion unifiée et centralisée du culte musulman face au développement anarchique de mosquées dites « libres », recourent aussi très largement à la référence à l'islam confrérique comme marqueur d'une nouvelle modernité politique. Un parti « séculariste » comme Nidaa Tunes (L'Appel de la Tunisie), créé en 2012 par un ancien ministre de Bourguiba, Béji Caïd Essebsi, contribue ainsi à revaloriser l'islam communautaire comme patrimoine national (le « vrai islam tunisien ») et allié objectif dans la lutte contre l'islam mondialisé des mouvements néo-fréristes et salafistes³⁸.

Ensuite, le processus de nationalisation du fait religieux renvoie à la réappropriation de l'islam comme fondement majeur de l'identité nationale, se déployant selon une dialectique complexe de conformation/distinction à la tradition sunnite et à l'école malékite. Contrairement à une idée reçue, Bourguiba ne s'est jamais prétendu en rupture

³⁴ Franck Frégosi, « Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam. Les contours audacieux d'un gallicanisme à la tunisienne », *op. cit.*, p. 87.

³⁵ J.-P. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 225.

³⁶ Nicholas Hopkins, « Un village tunisien sous Bourguiba », dans Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Paris, Khartala, 2004, p. 127-138.

³⁷ J.-P. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 242.

³⁸ Anna Grasso, « L'utilisation de la ressource religieuse par un parti « laïque » dans la Tunisie de l'après-révolution », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 28, n° 1-2, 2021, pp. 111-134.

avec l'orthodoxie sunnite et encore moins le fondateur d'une « nouvelle religion ». De même, il n'a pas cherché à occidentaliser à outrance le rapport au religieux, refusant toute forme de sécularisation brutale « à la Mustapha Kemal »³⁹. Mais il a constamment œuvré à « tunisifier » les références islamiques en les rattachant à une trajectoire historique propre (mythe de la tunisianité), posant les bases d'un « islam tunisien », distinct de celui ses voisins maghrébins (Algérie, Libye, Maroc et Mauritanie) et en rupture avec les expériences orientales qu'il jugeait décadentes. Cette nationalisation de la religion, davantage poussée et revendiquée en Tunisie que dans les autres États arabomusulmans, s'apparente à une forme de « gallicanisme tunisien » selon la formule de Franck Frégosi : « *Loin donc de renvoyer à une quelconque forme de séparation institutionnelle entre la religion et l'État, l'expérience bourguibienne s'apparente davantage à un avatar tunisien du gallicanisme politique. [...] Cette primauté se traduit par un contrôle systématique qui passe le plus souvent par la mise sous tutelle de ses cadres et leur intégration dans le personnel étatique, leur subordination financière et la régulation monopolistique de toute activité de production et de diffusion de la symbolique religieuse. Autant de caractéristiques qui cadrent parfaitement avec le type de relations établi par Bourguiba entre l'État et la religion* »⁴⁰. Les relations entre identité religieuse et identité nationale s'expriment selon une alchimie complexe, où l'islamité du peuple tunisien donne parfois l'impression d'être soumise à une conception à la fois essentialiste et historiciste de la tunisianité : dans la rhétorique des élites gouvernantes, l'islam a fait la Tunisie, autant que la Tunisie a fait l'islam. Cette représentation idéale du couple islamité/tunisianité conduit les responsables tunisiens à traiter les expériences étrangères de « déviantes » et « régressives » et ceux qui s'en réclament – comme par exemple, les islamistes – sont perçus comme des « obscurantistes » ou des « ennemis de la patrie ». L'islam administré se voit donc confier pour mission de promouvoir auprès la population une « religion authentiquement tunisienne », conciliant les principes de la foi musulmane avec les valeurs d'égalité, de progrès et de rationalité étatique, revendiquant un *continuum* imaginaire avec le « réformisme tunisien » : « *dans ce contexte, l'ijtihad serait mobilisé pour réformer la religion ou pour entreprendre de façon plus générale des réformes en accord avec les préceptes de la religion. Ce droit d'entreprendre des réformes au nom de tous, légitime puisque Bourguiba représentait le peuple tout entier, aurait été réalisé dans le respect de l'idjmâa (consensus universalis), autre précepte islamique fondamental déjà mobilisé par les réformateurs du XIX^e siècle* »⁴¹.

Dans son combat contre l'islamisme, le régime de Ben Ali s'attache à mettre scène cet « islam authentiquement tunisien » pour délégitimer les espaces islamiques concurrents qui sont surveillés et réprimés. Dans cette perspective de « re »-nationalisation du fait religieux, il décide en 1989 la réouverture symbolique de l'Université de la Zitouna, désormais habilitée à délivrer des diplômes⁴². Même si les cursus proposés sont peu valorisés dans la hiérarchie universitaire (ce sont souvent les bacheliers médiocres qui sont orientés vers les filières théologiques), il s'agit de réaffirmer la capacité de la Tunisie à former des cadres et des savants religieux, en évitant qu'ils partent à l'étranger et qu'ils ne se coupent de leurs « racines tunisiennes ».

³⁹ Lotfi Hajji, *Bourguiba et l'Islam. Le politique et le religieux*, Tunis, Sud Éditions, 2011.

⁴⁰ Franck Frégosi, « Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam. Les contours audacieux d'un gallicanisme à la tunisienne », *op. cit.*, p. 83.

⁴¹ Béatrice Hibou, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 56-4, n° 5, 2009, p. 27-28.

⁴² Franck Frégosi, « La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique », Paris, Centre de recherches internationales (CERI)/Sciences Po, mai 2004.

La même année, le président de la République décide de créer à Kairouan, quatrième ville sainte de l'islam, un Centre d'études islamiques destiné à organiser des conférences et des événements internationaux, comme pour mieux rappeler la centralité de « l'islam tunisien » dans la *oumma musulmane*. Le nouvel institut est placé sous la tutelle du ministère de l'Enseignement supérieur et rattaché directement à l'Université de la Zitouna. La « re-nationalisation » du fait religieux passe aussi par la reconquête des espaces de communication avec la diffusion des heures de prières sur les chaînes de la télévision publique (*Canal 7*), la médiatisation de la présence du *raïs* à la mosquée de la Zitouna à l'occasion des grandes fêtes musulmanes et surtout la multiplication des références religieuses dans les discours présidentiels à la Nation. Sur le plan vestimentaire, lors de ses déplacements dans les mosquées du pays, le président de la République porte souvent la *jebba* blanche, habit des anciens aristocrates tunisois (*beldis*). Cette alchimie entre islamité et tunisianité est poussée encore plus loin par Ben Ali dans les dernières années de son règne avec la création d'une « radio musulmane » dédiée entièrement aux causeries religieuses et le lancement d'un réseau de finances islamiques monopolisé à l'époque par la banque Zitouna⁴³. C'est aussi dans la pierre, comme le rappelle J.-P. Bras, que se transcrit le volonté du régime de promouvoir un « islam national », détaché des influences étrangères : « *La grande mosquée de Carthage en cours de construction, financée par une souscription nationale, aura des caractéristiques architecturales qui sont une synthèse harmonieuse du cachet tunisien authentique et des spécificités des principaux monuments religieux en Tunisie, au plan de la conception et des ornements* »⁴⁴.

Cette mise en scène d'un « islam national » peut aussi emprunté un registre davantage répressif. L'islam administré s'appuie très largement sur l'appareil sécuritaire. Dans le contexte de lutte contre l'islamisme, le hijab est quasiment proscrit de l'espace public entre 1991 et 2008, présenté comme un « habit » extrémiste importé d'Orient, totalement étranger aux traditions musulmanes nationales. Par exemple, en 2006, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la promulgation du Code de statut personnel, le régime se lance dans une campagne anti-hijab, relayée par les cellules du parti (RCD), le ministère des Affaires religieuses et la presse pro-pouvoir qui, au nom de la défense d'un « islam tunisien » revêt une tonalité clairement chauvine et nationaliste. Aussi, les années 1990-2000 sont-elles marquées « *par le retour en force d'un discours d'État sur le fléau de l'obscurantisme et du sectarisme religieux, avec pour cible principal le hijab (foulard islamique), dont le port est proclamé comme "dangereux" pour la cohésion nationale et contraire aux "valeurs éternelles" de la Tunisie* »⁴⁵.

Enfin, la nationalisation du fait religieux induit également des politiques publiques d'allégeance⁴⁶ visant à entretenir le sentiment national dans les « communautés tunisiennes » de l'étranger : « *le suivi des activités des associations coraniques, l'encadrement sur le plan religieux des tunisiens à l'étranger "en vue de préserver leur identité de tout déracinement, et de consolider leur attachement à la patrie" ... ce qui interfère avec des débats également très présents en France sur le mode de gestion de l'islam dans un cadre national, notamment quand il s'applique à des "communautés* »

⁴³ Vincent Geisser, « Tunisie : les faux-semblants d'une République laïque », Paris, Centre de recherches internationales (CERI)/Sciences Po, janvier 2018.

⁴⁴ *La Presse de Tunisie* du 17 novembre 2000 citée par J.-B. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 238.

⁴⁵ Vincent Geisser et Éric Gobe, « La question de "l'authenticité tunisienne": valeur refuge d'un régime à bout de souffle ? », *op. cit.*, p. 374.

⁴⁶ Stéphane Dufoix, , Carine Guerassimoff et Anne de Tinguay, *Loin des yeux, près du cœur. Les États et leurs expatriés*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

immigrées". Là où les politiques d'États peuvent, sur le religieux, entrer en concurrence sur le registre racines/intégration »⁴⁷. Même si l'État tunisien se montre relativement « modeste » dans sa politique d'encadrement religieux des émigrés et de leurs descendants, comparativement aux moyens considérables déployés par l'Algérie et le Maroc qui disposent de puissants relais organisationnels en Europe (salles de prières, mosquées, fédérations, associations, envoi d'imams, etc.)⁴⁸, dès l'indépendance, les Tunisiens de l'étranger sont « enrôlés » dans l'islam administré, afin de les préserver des influences politiques, idéologiques et syndicales jugées néfastes par le régime : le gauchisme et le tiers-mondisme dans les années 1960-1970 et l'islamisme dans les années 1980-2000. La religiosité des émigrés n'est donc pas un sujet qui laisse indifférent les pouvoirs publics tunisiens : ils développent à leur égard une politique de surveillance et de promotion du « bon islam » conforme aux intérêts de la nation⁴⁹.

Conclusion

L'étonnante réhabilitation de « l'islam administré » dans le contexte postrévolutionnaire

Face aux mouvements de protestations sociales de 2010-2011 et aux bouleversements institutionnels qui s'en suivent (abolition du régime de parti unique, élection d'une assemblée nationale constituante, consécration des libertés fondamentales dont la liberté de conscience, etc.), les jours de « l'islam administré » semblent compter, tant il est associé dans l'esprit des citoyens ordinaires et des « nouvelles élites » à l'ancien régime. Il est vrai qu'aux lendemains de la Révolution, ses détracteurs sont nombreux, décidés de soustraire définitivement la gestion du fait religieux au parti dominant (RCD) et à l'appareil sécuritaire.

Pour les militants islamistes, l'islam administré laisse un mauvais souvenir, synonyme de surveillance, de répression et de culte « sous contrôle », déconnecté totalement des aspirations populaires. La figure de l'imam pro-régime prononçant des *khotba* (prêches) à la gloire de Bourguiba et de Ben Ali reste leur principale grille de lecture de l'islam administré, qu'ils cherchent désormais à abolir, sinon à réformer en profondeur.

L'islam administré est aussi vivement contesté par les militants de gauche qui ont lutté contre la dictature : il apparaît surtout comme un mode de gouvernance du religieux anachronique, symbole de la période autoritaire et des années de plomb. Sa réforme constitue à leur yeux un moyen de renforcer le processus de sécularisation de la société et de construire un État civil, démocratique et pluraliste, respectueux des libertés individuelles.

Chez de nombreux citoyens croyants, l'islam administré est surtout synonyme du quadrillage policier de la société qui les contraint à se replier sur la sphère privée pour pratiquer leurs obligations religieuses, par peur d'être assimilés à des sympathisants de la mouvance islamiste. En somme, aux lendemains de la Révolution, le sort de l'islam

⁴⁷ J.-P. Bras, « L'islam administré », *op. cit.*, p. 234.

⁴⁸ Alain Boyer, « Le rôle des pays d'origine et des États musulmans », *L'Islam en France*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 243-249.

⁴⁹ Vincent Geisser, Schérazade Kelfaoui. « La nation d'origine réinventée. La persistance du 'mythe national' chez les Français originaires du Maghreb », *Confluences Méditerranée*, vol. 39, n° 4, 2001, p. 27-35 ; Mathilde Zederman, « Contrôle social et politique de la diaspora tunisienne : un autoritarisme à distance ? », dans Amin Allal et Vincent Geisser (dir.), *Tunisie : une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS-Éditions, p. 399-416.

administré paraît scellé : il doit disparaître, laissant la place à une gestion pluraliste et citoyenne des affaires religieuses.

Mais passé l'euphorie révolutionnaire des premiers mois, l'islam administré, tant décrié par les anciens opposants au régime autoritaire et par une grande partie de la population tunisienne, fait progressivement son retour dans le débat public : il apparaît comme une solution face à la fragmentation du paysage religieux et à la vision de chaos provoquée par la poussée des imams et des prédicateurs de tendance salafiste/jihadiste qui contrôlent désormais de nombreux lieux de culte et créent de nouvelles mosquées échappant totalement à la surveillance de l'administration publique. Les réflexes étatistes, provisoirement discrédités, car identifiés à l'autoritarisme de l'ancien régime, vont faire l'objet d'une réhabilitation à la fois élitare et populaire. L'islam administré redevient d'actualité, considéré non comme un héritage honteux de la dictature mais comme un « acquis positif » du passé réformiste tunisien. Ce processus de réhabilitation de l'islam administré n'est pas seulement le fait d'un parti politique comme Nidaa Tunes, dont les dirigeants se réclament explicitement de l'héritage bourguibien ou des clercs de l'ancien régime qui veulent retrouver une place dans la « nouvelle démocratie »⁵⁰ mais aussi des anciens dissidents, opposants ou intellectuels critiques qui prônent des solutions « mixtes » où l'État conserverait un droit de regard majeur sur les affaires religieuses du pays. La Constitution du 26 janvier 2014, acte de naissance de la Seconde République tunisienne, reflète très largement ce compromis à la fois politique et philosophique⁵¹, où l'islam administré reste la norme, tempéré il est vrai par le respect des principes démocratiques : « *La version finale du texte adoptée en janvier 2014 est d'ailleurs révélatrice d'un compromis politique et sociétal, que l'on pourrait qualifier de "moderniste conservateur" : fidélité à l'héritage réformiste autoritaire de l'ancien régime, tout en introduisant des garanties démocratiques en termes de liberté de conscience, d'égalité des sexes et de neutralité politique des lieux de culte. En ce sens, plutôt que de parler de "révolution" du rapport État/Religion dans la Tunisie démocratique, il conviendrait de souligner un processus de changement dans la continuité, la gestion publique du culte restant une "affaire d'État", même si la société civile a désormais son mot à dire* »⁵². Les responsables du parti islamiste Ennahdha finissent eux-aussi par se rallier à « la solution » d'un islam administré, pas seulement par concession, mais aussi parce qu'ils la perçoivent comme un moyen de conforter leur hégémonie idéo-théologique sur les mosquées, les institutions religieuses officielles et les personnels cultuels. Le parti islamiste découvre sur le tard les vertus d'une gestion bureaucratique du religieux qui leur permet de mieux contrôler le champ islamique national, au risque d'une confusion entre intérêt partisan et intérêt général⁵³.

La nouvelle constitution du 25 juillet 2022 va encore plus loin dans ce processus de réhabilitation de l'islam administré, renouant avec les anciens modes de gestion autoritaire du champ religieux. Si la référence à l'islam religion de l'État a disparu de l'article 1 du texte (présente dans les constitutions de 1959 et de 2014), son article 5 pose clairement que « *la Tunisie est partie de la communauté (Umma) musulmane. Il revient exclusivement à l'État d'œuvrer à assurer les finalités (maqasid) de l'islam, en sa*

⁵⁰ Anna Grasso, « L'utilisation de la ressource religieuse par un parti "laïque" dans la Tunisie de l'après-révolution », *op. cit.*

⁵¹ Mouna Kraïem Dridi, « La dimension religieuse dans la Constitution tunisienne du 27 janvier 2014 », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 127, no. 3, 2021, pp. 79-98.

⁵² Vincent Geisser, « Tunisie (1956-2018) : les faux-semblants d'une République laïque », Paris, Centre de recherches internationales (CERI)/Sciences Po, janvier 2018.

⁵³ Anca Munteanu, « Intégration politique des partis islamistes et processus de "spécialisation" : perspective comparée Tunisie-Maroc », *L'Année du Maghreb*, 22 | 2020, p. 131-148.

conservation de la vie, de l'honneur, des biens, de la religion, de la liberté »⁵⁴. Le président Kaïd Saïed ne cache pas sa volonté de restaurer une politique de contrôle sécuritaire des lieux de culte et du personnel religieux, pour réduire notamment l'influence dans le champ islamique national du parti Ennahdha, son principal adversaire politique.

L'islam administré n'est pas mort. Il a survécu aux tumultes révolutionnaires et inspire même des dirigeants de la rive Nord de la Méditerranée, comme, par exemple, le gouvernement français qui cherche à promouvoir un islam wébérien « à la française », où les imams et les lieux de culte musulmans seraient désormais soumis à une forme de certification étatique⁵⁵. L'islam administré « à la tunisienne », analysé en 2002 par Jean-Philippe Bras, a fait école, y compris dans les sociétés démocratiques pourtant marquées par une pluralisation du fait religieux.

Bibliographie

- BAHRI Fouad, « Le FORIF, une reprise en main ferme de l'islam par l'État », *Mizane.info*, 8 février 2022 : <https://www.mizane.info/le-forif-une-reprise-en-main-ferme-de-lislam-par-letat-1-2/>
- BEN ACHOUR Yadh, « Islam perdu, islam retrouvé », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979, XVIII, p. 65-75.
- BOURDIEU Pierre, « Retour sur l'expérience algérienne », *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, coll. « Contre-feux », 2002, p. 37-42.
- BOYER Alain, « Le rôle des pays d'origine et des États musulmans », *L'Islam en France*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, pp. 243-249.
- BRAS Jean-Philippe, « Un État « civil » peut-il être religieux ? Débats tunisiens », *Pouvoirs*, vol. 156, n° 1, 2016, pp. 55-70.
- BRAS Jean-Philippe, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, vol. 37, n° 4, 2007, pp. 93-125.
- BRAS, Jean-Philippe, « Croissance économique et autoritarisme politique en Tunisie : le dilemme », *NAQD*, vol. 19-20, n° 1-2, 2004, pp. 157-166.
- BRAS Jean-Philippe, « L'islam administré : illustrations tunisiennes » dans Mohamed Kerrou (dir.), *Public et privé en Islam : Espaces, autorités et libertés*, Tunis-Paris, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 221-244.
- CAMAU Michel, *L'exception tunisienne. Variations sur un mythe*, Tunis-Paris, IRMC-Karthala, 2018.
- CAMAU Michel et GEISSER Vincent, « Du MTI à En Nahdha Des islamistes pas comme les autres », *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 267-313.

⁵⁴ Projet de nouvelle constitution, *Journal officiel de la République tunisienne* (JORT) [en arabe], 30 juin 2022.

⁵⁵ Fouad Bahri, « Le FORIF, une reprise en main ferme de l'islam par l'État », *Mizane.info*, 8 février 2022 : <https://www.mizane.info/le-forif-une-reprise-en-main-ferme-de-lislam-par-letat-1-2/> Cf. aussi le texte officiel du ministère français de l'Intérieur, « Forum de l'islam de France : une étape nouvelle dans le dialogue entre les pouvoirs publics et le culte musulman », 5 février 2022 : <https://www.interieur.gouv.fr/actualites/communiques/forum-de-lislam-de-france-etape-nouvelle-dans-dialogue-entre-pouvoirs>

- CAMAU Michel, « Religion politique et Religion d'État en Tunisie », dans Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin (dir.), *Islam et Politique au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, 1981, p. 224-225.
- CHERIF Mohamed El-Hedi, « Réformes et Islam chez Bourguiba », dans Sophie Ferchiou (dir.), *L'Islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, 1996, p. 59-67.
- DAKHLI Leyla, « L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam », *Revue du Crieur*, vol. 3, n° 1, 2016, p. 4-17.
- DAOUD Zakya, « Habib Bourguiba. Le "combattant suprême" », dans Zakya Daoud (dir.), *La révolution arabe (1798-2014). Espoir ou illusion*, Paris, Perrin, 2015, p. 225-252.
- DUFOIX Stéphane, GUERASSIMOFF Carine et DE TINGUY Anne, *Loin des yeux, près du cœur. Les États et leurs expatriés*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.
- FERJANI Mohamed-Chérif, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.
- FERRIE Jean-Noël et DUPRET Baudouin, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd. (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 6, 1997, p. 762-775.
- FREGOSI Franck, « La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique », Paris, Centre de recherches internationales (CERI)/Sciences Po, mai 2004.
- FREGOSI Franck, « Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam. Les contours audacieux d'un gallicanisme à la tunisienne », dans Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Paris/Aix-en-Provence, Karthala, « Science politique comparative », 2004, p. 79-99.
- GEISSER Vincent, « Tunisie (1956-2018) : les faux-semblants d'une République laïque », Paris, Centre de recherches internationales (CERI)/Sciences Po, janvier 2018.
- GEISSER Vincent et GOBE Éric, « La question de "l'authenticité tunisienne": valeur refuge d'un régime à bout de souffle ? », *L'Année du Maghreb*, III | 2007, p. 371-408.
- GEISSER Vincent, KELFAOUI Schérazade, « La nation d'origine réinventée. La persistance du 'mythe national' chez les Français originaires du Maghreb », *Confluences Méditerranée*, vol. 39, n° 4, 2001, p. 27-35.
- GRASSO Anna, « L'utilisation de la ressource religieuse par un parti "laïque" dans la Tunisie de l'après-révolution », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 28, n° 1-2, 2021, p. 111-134.
- GRASSO Anna, « Le contrôle public des mosquées après 2011 : vers une nouvelle politique religieuse de l'État tunisien ? », dans Amin Allal et Vincent Geisser (dir.), *Tunisie : Une démocratisation au-dessous de tout soupçon*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 259-274.
- GRASSO Anna, *Les imâms dans la cité. Politisation et syndicalisation des imâms dans la Tunisie contemporaine*, thèse de doctorat en sciences politiques, Aix Marseille Université, Sciences Po Aix, 2018, 384 p.
- HIBOU Béatrice, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 56-4, n° 5, 2009, p. 14-39.
- HAJJI Lotfi, *Bourguiba et l'Islam. Le politique et le religieux*, Tunis, Sud Éditions, 2011.
- HOPKINS Nicholas, « Un village tunisien sous Bourguiba », dans Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Paris, Khartala, 2004, p. 127-138.

- KERROU Mohamed (dir.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1998.
- KRAÏEM-DRIDI Mouna, « La dimension religieuse dans la Constitution tunisienne du 27 janvier 2014 », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 127, n° 3, 2021, p. 79-98.
- MUNTEANU Anca, « Intégration politique des partis islamistes et processus de "spécialisation" : perspective comparée Tunisie-Maroc », *L'Année du Maghreb*, 22 | 2020, p. 131-148.
- NOUIRA Asma et REDISSI Hamadi, « Laïcité et/ou islamité en Tunisie », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, Beyrouth, Université de Kaslik, vol. 25, 2009, p. 55-68.
- TOZY Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
- ZEDERMAN Mathilde, « Contrôle social et politique de la diaspora tunisienne : un autoritarisme à distance ? », dans Amin Allal et Vincent Geisser (dir.), *Tunisie : une démocratisation au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS-Éditions, p. 399-416.
- ZGHAL Abdelkader, « L'islam, les janissaires et le Destour », dans Michel Camau (dir.), *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 375-402.