

micro-crédit aux pauvres mais bien à la fourniture d'un ensemble de produits financiers à tous ceux qui sont exclus du système financier classique et afin de développer leur activité économique. De son côté Jacques Attali, président de *PlaNet Finance*, tout en admettant que « la micro-finance est essentielle pour le développement d'un pays », précise que, mal gérée, elle peut conduire à des risques de surendettement. Il faut aussi insister sur le fait, très évoqué par de nombreux acteurs tunisiens qui se réfèrent à la mauvaise expérience passée d'un micro-crédit étatique d'assistance et de clientélisme, que le rôle de l'État ne serait pas d'accorder

des micro-crédits, mais plutôt de refinancer des associations par des subventions ou des crédits à des taux d'intérêt plus bas que ceux du marché.

En ce sens, des enquêtes menées dans les années 2000 sur les questions du micro-crédit et du lien social en région tunisoise (Laroussi, 2009), revues après les évènements, conduisent à s'interroger sur des questions de fond : les associations vont-elles cesser d'être le produit de l'administration ? Les politiques publiques vont-elles continuer à multiplier des programmes d'interventions mal connectés à la société civile ? L'introduction de la micro-finance en Tunisie peut-elle à la

fois échapper à cette « étatisation du social » connue sous Ben Ali, mais aussi à la privatisation de sociétés financières au détriment des ONG actrices de développement social local ?

**Houda LAROUSSE**

Sociologue, INTES, Université Tunis Carthage

1. 165.000 emprunteurs actifs en 2011. Depuis 1995, plus de 818.000 prêts accordés, d'un montant moyen de 865 dinars, soit 440 euros.

### Conférence de Jean-Michel Servet

L'INTES (Institut National du Travail et des Études sociales), et l'IRMC recevront Jean-Michel Servet les 10 et 11 avril 2012.

Jean-Michel Servet est professeur d'études du développement à l'Institut de Hautes Études Internationales et du Développement (IHEID) à Genève. Fondateur du programme de recherche sur la micro-finance en Asie du Sud, du French Institute of Pondicherry en

Inde et membre du comité scientifique du réseau francophone Entrepreneuriat et micro-finance. Il a publié entre autres *Banquiers aux pieds nus*, Paris, Odile Jacob, 2006. Et : *Le grand renversement, de la crise au renouveau solidaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010. Comment lutter contre la pauvreté ? La micro-finance peut-elle subvenir aux besoins des exclus de la finance ? Peut-elle fournir des crédits, garantir et assurer des prêts, gérer des

épargnes ou des transferts de fonds migrants, remplacer les solidarités actives et informelles ? Ne peut-on y voir une incitation à la mise au travail par l'auto-emploi et un moyen insidieux de démanteler des politiques d'aide aux chômeurs et aux personnes démunies dans les zones marginalisées ? Jean-Michel Servet en répondant à ces questions sur le micro-crédit, en montrera l'essor, les promesses, et aussi les limites.

## L'islam politique, l'épreuve du pouvoir : la Nahda comme exemple

Un certain consensus semble être établi entre les partis élus à l'Assemblée constituante sur l'adoption de l'article 1<sup>er</sup> de la Constitution de 1959. Cette unanimité, peut-être politiquement rassurante, mais elle cache les éléments d'un problème plus profond quant à l'éternelle question fort débattue du rapport de la politique à la religion. Ne souhaitant pas prendre part à ce long débat ou en exposer les grandes conclusions, cette question sera prise ici comme une entrée pour interroger la posture du parti de la majorité, la *Nahda*, au seuil d'une période décisive de son histoire. Dire comme dans l'ancienne constitution que *l'islam est la religion de l'État tunisien* implique ceci : soit le texte énonce un constat, se situe dans le descriptif, alors il serait étrange de qualifier de musulman l'État issu de l'Indépendance ou celui de Ben Ali (quel contenu donner à cet adjectif ?), soit l'article avance les termes d'un projet, d'une ambition, donc il se situe dans le prescriptif : ici de même, le qualificatif musulman, est problématique.

L'État est un cadre, un système, un support, un ensemble d'institutions (assemblée, sénat, armée etc.) permettant l'exercice du pouvoir politique. En dehors de l'équipe qui s'en empare et du programme mis en œuvre, l'État reste en quelque sorte neutre, son identité ne préexiste pas, (n'est

pas antérieure) aux décisions, aux choix et aux programmes de ceux qui gouvernent. Peut-être serait-il plus précis de dire, *l'État tunisien est une république, l'islam est la religion du peuple tunisien*. Inutile de préciser que, depuis plusieurs mois, l'évocation d'un tel article prend appui sur les strates sédimentées d'un débat non sans chimères ni dangers qui est celui de l'identité.



Les déclarations des leaders de la *Nahda*, portant sur des problèmes politiques ou de société, tels que le Code du statut personnel, semblent adhérer, l'expérience turque aidant, à une conclusion qui considère que l'essentiel de l'expérience sociale et politique, et depuis longtemps, échappe à

l'emprise du religieux ; en d'autres termes, la sécularisation (pour ne pas dire laïcité) est une réalité historique indéniable. Les brèves discussions soulevées récemment au sein de l'Assemblée constituante sur les prérogatives du *mufiti* de la république sont à ce niveau un exemple suggestif. L'espace réduit voire marginal que Bourguiba concéda à cette institution, vieille de plusieurs siècles, est l'indice d'une répartition, réelle, symbolique et irréversible des espaces entre le séculier et le religieux. Face à ce constat quel sens reste-t-il à la référence religieuse ? Engagés dans une pratique politique de lourdes conséquences, en incorporant les notions et le lexique du discours laïc moderne, les représentants de la *Nahda* se voient noyés dans un paysage social et médiatique qui tend à effacer les contours religieux de leur identité politique.

Un journaliste, commentant le programme politique que la *Nahda* a publié pour sa campagne électorale, s'interrogea non sans étonnement : « mais où est l'islam dans ce programme ? ». « L'islam est un cadre d'inspiration, qui ne nous empêche pas d'adhérer à l'évolution du monde. » Telle est la réponse récurrente des leaders du mouvement, depuis les années quatre-vingt, (une fois débarrassés par la force de l'histoire, de la question des *hūdūd* (les peines physiques : lapidation, talion etc.), et

de la polygamie). À un tel niveau de généralité, cette réponse semble échapper à de nombreuses impasses, sans dissiper les inquiétudes des adversaires de la *Nahda* qui ne se lassent de leur poser les mêmes questions. On les soupçonne d'insincérité, quand ils parlent de liberté individuelle, en matière de pensée, d'apparences vestimentaires, de pratiques culturelles et de comportement. On les soupçonne de démagogie, quand ils se déclarent partisans d'un futur État civil, qui jamais ne penserait à la *charia*. Bref leurs adversaires ont du mal à croire que cette posture politico-culturelle soit un simple acquiescement, certes sans fondement théorique, face aux acquis irréversibles de la modernité et au verdict de l'Histoire.

Dans quelle mesure, après les révolutions arabes, la référence religieuse pourrait-elle fonder un projet politique ? L'islam politique serait-il une notion sans objet ?

Loin des débats académiques, peu familiers aux mouvements politiques islamistes trop absorbés par les aléas de la lutte, le moment actuel, post révolutionnaire, met la *Nahda* face à un bilan historique dont les conclusions pourraient décider de son avenir :

1- entre le Mouvement de la Tendance islamique (MTI) des années 1981 et la *Nahda* de 2011 au pouvoir, entre le projet des fondateurs et les enfants de la Révolution, il y a un abîme, de vingt ans de silence ; deux générations qui n'ont ni les mêmes références, ni les mêmes expériences (prison, exil, vie civile) ni les mêmes ambitions : le 14 janvier imposa des horizons inespérés laissant en suspens maintes questions d'ordre structurel.

2- La configuration de l'islam politique au 20<sup>ème</sup> siècle, comme la représentent les Frères musulmans et la Révolution iranienne, correspond à une étape historique close. De son héritage on ne saurait puiser des réponses aux défis d'une société vivant les nouveautés et les impératifs de la mondialisation.

3- Le FIS, Al-Qaïda, les Talibans, enfants « bâtards », de Sayd Qotb, et d'Abû Alâ Mâudûdi<sup>1</sup>, inaugurent une brève seconde configuration de pauvre héritage culturel, mobilisant une haine stérile sans lendemain contre un ennemi et une époque dont ils sont loin de pouvoir déchiffrer le langage. La mort de Ben Laden, l'homme qui put pour quelques années exciter les passions sanguines de plusieurs millions (11 septembre) était loin de détourner les regards des populations des mêmes pays où il puisait ses candidats au « Djihad » (Tunisie, Égypte, Syrie, Yémen). Les populations de ces pays sont désormais conscientes d'être les auteurs uniques d'un épisode décisif de leur histoire.

4- les révolutions arabes, sont un événement issu d'un schéma qui semble ne rien devoir à l'héritage militant de l'islam politique. Certes dans quelques années il sera possible de suivre la trame de la généalogie de ces bouleversements, mais dans l'immédiat, le « Printemps arabe » a mis en scène un tête-à-tête mythique : la foule face à son tyran.

Tel est l'arrière plan historique sur lequel se détache la position de la *Nahda*. L'islam politique au niveau de l'approche théorique, comme au niveau des expériences réelles (Iran etc.) offre plus de questions, d'inquiétudes, voire d'impasses que d'exemples à suivre. L'enthousiasme que suscite l'expérience turque auprès de la *Nahda* et des Frères musulmans en Égypte, est révélateur de cet épuisement, il est plutôt l'expression d'une crise qui n'a pas commencé hier. L'islam politique n'a pas les moyens pour réfléchir sur le bilan d'une expérience de plusieurs décennies, ni de déchiffrer les changements qui traversent notre époque.



© Ali Garboussi.

L'évocation du modèle turc n'autorise guère à s'aveugler sur l'héritage auquel le gouvernement d'Erdogan doit une grande part de ses réussites. On ne saurait oublier ni sous-estimer les conséquences tardives de ce grand coup de force, fort discuté, accompli par Mustapha Kemmel Atatürk (figure tant diabolisée dans la littérature des mouvements islamistes) dans les années vingt, à cela s'ajoutent les bienfaits de la géographie, qui donnent à la laïcité un support culturel riche et solide, difficile à créer sous nos cieux.

L'atmosphère révolutionnaire de ces derniers mois et la rhétorique qui règne dans la rue et entre les membres de l'Assemblée constituante semblent étaler les signes d'un nouveau paysage. A-t-on les moyens théoriques pour assumer ce que l'usage des concepts fondateurs du monde moderne engage au niveau de la représentation de soi et de l'autre ? Manipule-t-on impunément les mots clés de la modernité politique, quand on oublie que *peuple*, *démocratie* et *république* ont une étymologie grecque et latine et qu'ils sont à l'origine de la conscience historique moderne ? Qui pourrait ignorer tout ce que l'imaginaire révolutionnaire moderne doit à 1789

(égalité, droits de l'Homme, liberté) ? Ainsi le fait d'ignorer d'où vient le présent, ne permet nullement par ailleurs de saisir les conclusions qui limitent l'horizon de la pratique politique au sens classique du mot.

De ces conclusions certains petits événements (l'affaire du film franco-iranien *Persepolis* ou du *niqab*) forment des effets symptomatiques qui appellent à inscrire l'action politique dans le cadre d'autres synthèses plus larges. De nos jours et à moins d'être un pouvoir politique qui résiste à reconnaître les contradictions et les tendances naturelles de ses citoyens (Iran, Arabie Saoudite), le bon sens pousse à s'incliner devant les constats suivants de la vie moderne :

1- les sociétés sont de plus en plus complexes, la part d'intervention de la politique est de plus en plus limitée ;

2- grâce à la culture de masse, aux moyens de la technologie, aux exploits de la science, l'individu a acquis des moyens d'autonomie, lui permettant d'être maître de ses choix et de son corps,

3- l'État n'est plus celui qui définit ce qui est bon pour la société (les leçons de l'Histoire sont fort éloquentes, URSS, Chine de Mao, etc.) ;

4- les institutions traditionnelles (famille, école) gardiennes de certaines normes, lieux de transmission de valeurs traditionnelles, sont largement bousculées par des réseaux de cadres et d'institutions sur lesquels il est vain que l'État tente d'avoir de prise ;

5- l'État moderne a désormais affaire non à des sujets dont il maîtrise les espaces et les formes de vie, comme autrefois, mais à des masses opaques d'individus (appelées selon le contexte : foule, peuple, consommateurs, téléspectateurs, électeurs, opinion publique) armées d'outils performants de contestation et de communication, habitées de passions et d'appétits aussi bien créateurs que destructeurs.

Les dictateurs arabes déçus, formés dans un cadre historique désuet, initiés dans les préceptes d'une culture politique d'un autre temps, soulignent par leur départ l'abîme qui les sépare d'une réalité dont ils furent loin d'évaluer l'étendue ou la complexité. Ils lui ont fait face par des moyens archaïques (répression et corruption), ce qui ne fit que précipiter leur fin fatale. Rien ne dit que les nouveaux acteurs de la même scène soient munis du sens historique nécessaire pour déchiffrer les signes et percevoir les reliefs de la nouvelle réalité.

**Arbi DRIDI**

Chercheur en didactique et en littérature

1. Le premier est l'idéologue le plus fécond des Frères musulmans en Égypte. Le second est le père fondateur des islamistes au Pakistan.