

2.

Réflexions sur l'islam politique



La répression du Mouvement de la tendance islamique (MTI) sous Ben Ali en Tunisie

Maryam Ben Salem

Comment expliquer la survivance du Mouvement de la tendance islamique (MTI, désormais *Ennahdha*) à travers quatre décennies de régimes autoritaires et de répression contre ses représentants ? Maryam Ben Salem expose dans ce qui suit les stratégies de résistance et de résilience de l'islam politique en Tunisie. Quelles valeurs et stratégies ses cadres mobilisent-ils pour recruter des militants, maintenir et consolider leur présence sur la scène politique, de Ben Ali à Kais Saïed ?

How can we explain the survival of the Islamic Tendency Movement (MTI, now *Ennahdha*) through four decades of authoritarian rule and repression against its representatives? Maryam Ben Salem examines the resistance and resilience strategies of political Islam in Tunisia. What values and strategies have its leaders mobilised to recruit activists, maintain and consolidate their presence on the political scene, from Ben Ali to Kais Saïed?

كيف يمكن أن نفسر صمود حركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حاليًا) خلال أربعة عقود من الحكم الاستبدادي والقمع ضد ممثليها؟ تبيح مريم بن سالم في استراتيجيات المقاومة والصمود لدى الإسلام السياسي في تونس. ما هي القيم والاستراتيجيات التي حشدتها كوادرها لتجديد المناضلين والحفاظ على حضورها في المشهد السياسي وتوطيده، من بن علي إلى قيس سعيد؟

L'histoire du mouvement islamiste tunisien *Ennahdha*, anciennement Mouvement de la tendance islamique (MTI), est jalonnée d'épisodes répressifs. Si aucune formation politique d'opposition n'a pu échapper à la répression compte tenu du contexte autoritaire qui prévaut depuis l'indépendance de la Tunisie, la violence sans précédent de celle qui s'est abattue sur *Ennahdha* en 1991 fait la particularité de ce mouvement. La répression a conduit à un quasi-échec du mouvement, ou du moins à sa mise en veille et à son exclusion de la scène politique tunisienne. Après 2011, *Ennahdha* a pu résister et se restructurer en peu de temps. Mais, après avoir gouverné pendant dix ans, le mouvement fait de nouveau l'expérience de la répression d'État. En 2023, certains de ses leaders, parmi lesquels son fondateur Rached Ghannouchi, ont été incarcérés, et d'autres ont dû quitter le pays pour éviter d'éventuelles poursuites judiciaires. Bien qu'il ne soit pas possible de connaître les chances de survie d'*Ennahdha*, sa remarquable résilience par le passé invite à interroger les ressorts de la permanence des engagements militants en son sein à l'aune de l'augmentation drastique et souvent inattendue des coûts de la participation, et de l'affaiblissement de l'activité militante qui s'ensuit¹.

Ennahdha a connu trois grandes vagues de répression. La première, en 1981, est

consécutive à la demande de légalisation du parti sous le nom de Mouvement de la tendance islamique², et a donné lieu à deux séries de procès tenus en septembre 1981 et en juillet 1983. Au début de l'été 1986, la révocation de Mohamed Mzali de son poste de Premier ministre fait perdre aux islamistes leur principal allié au sein du régime. Commence alors la nouvelle vague de répression avec Zine el-Abidine Ben Ali, devenu ministre de l'Intérieur en avril de la même année. Homme fort du régime, il procède à de nombreuses arrestations parmi les membres du Mouvement. Le procès ouvert le 27 août 1987 contre 90 militants arrêtés suite aux attentats de Sousse et de Monastir aboutit à de lourdes peines. Deux d'entre eux seront condamnés à mort et exécutés. Rached Ghannouchi est quant à lui condamné à la réclusion à perpétuité.

Toutefois, les gages en matière de libertés publiques donnés par Ben Ali, devenu président de la République à la suite du coup d'État médical du 7 novembre 1987, semblent offrir un espace au MTI. Les membres du Mouvement sont libérés de prison et le parti signe en 1988 le pacte national réunissant toutes les formations politiques. Le code électoral interdisant toute référence à l'islam, le MTI devient *Ennahdha*, qui signifie « renaissance ». Voyant plusieurs demandes de légalisation rejetées, le Mouvement décide de participer aux élections législatives du



Rached Ghannouchi, à la tête du parti dès sa fondation en 1981, lors d'un rassemblement politique en 1982. © AP

2 avril 1989 sur des listes indépendantes. Les résultats de ces élections, qui donnent aux candidats d'*Ennahdha* 13 % des sièges, sont contestés par le Mouvement ; cet épisode marque le début de la confrontation entre le régime de Ben Ali et les islamistes.

En février 1991, des membres du Mouvement attaquent le siège du comité de coordination du parti au pouvoir, le Rassemblement constitutionnel démocratique (RCD), et déclenchent un incendie qui coûte la vie à un gardien. La direction d'*Ennahdha* considère cet acte de violence comme une action indépendante menée par de jeunes recrues agissant sans instructions. En l'espace d'une vingtaine de jours, entre le 9 juillet et le 30 août 1992, la Cour martiale condamnera 279 membres présumés d'*Ennahdha* à des peines de prison allant de quinze ans d'incarcération à la réclusion à perpétuité. Les versions diffèrent quant au nombre de militants, réels ou présumés, qui ont été jugés, torturés ou exécutés. Selon l'un des leaders d'*Ennahdha*, le mouvement est dans l'incapacité de donner le chiffre exact des victimes de la répression, qui n'a épargné ni les dirigeants ni les jeunes recrues, emportant au passage des personnes n'ayant entretenu que des relations sporadiques avec le Mouvement. Pour d'autres militants, plus de 50 000 nahdhaouis auraient été touchés par la répression à partir de 1991.

La littérature des épreuves : une préparation au risque

Ayant évolué dans un contexte autoritaire et influencé par l'expérience des Frères musulmans égyptiens, le Mouvement a mis en place un programme de préparation au risque à destination des nouvelles recrues, en début de carrière, c'est-à-dire pendant la phase initiatique proprement religieuse. Ce processus s'appuie sur la littérature des épreuves (*adab el-Mihna*) qui mobilise les passions religieuses à travers la stimulation d'une identification à des figures religieuses telles que le prophète Muḥammad et ses compagnons, et l'assimilation de l'ennemi aux mécréants (les Mecquois). Associant la répression des Frères musulmans égyptiens sous Nasser à celle vécue par le prophète Muḥammad et ses compagnons pendant l'exil à Médine, les leaders du Mouvement fournissent des modèles valorisant le risque, que les militants



Emblème du parti politique *Ennahdha*, littéralement « Renaissance ». © AP

1. Une enquête par entretiens approfondis semi-directifs a été menée auprès de militants d'*Ennahdha* entre 2006 et 2013.

2. Le mouvement portait le nom de *Jama'a al-Islamiyya* (« le groupe islamique ») à sa création en 1970.



Des manifestants se rassemblent à Tunis le samedi 27 février 2021 pour exprimer leur soutien au mouvement *Ennahdha*. © Yassine Gaidi/AFP

s'évertuent à imiter. L'émulation et la valorisation d'un comportement dévoué participent ainsi au développement de dispositions à l'abnégation.

Mais malgré la préparation au risque au cours de la phase initiatique, celui-ci est envisagé de différentes manières par les militants selon leurs rapports au militantisme. On peut de manière schématique distinguer deux profils de militants ayant des stratégies de capitalisation différentes : d'une part, ceux privilégiant l'acquisition d'un capital militant, entendu comme l'acquisition de savoirs et savoir-faire militants proprement dits (l'activisme de terrain, la confrontation, les prises de risque, grèves et manifestations) ; d'autre part, les militants ayant une propension à valoriser l'acquisition d'un capital culturel et politico-religieux.

Les ressorts de l'exit, de la distanciation et de la résistance face à la répression

L'apprentissage du risque apparaît toutefois comme essentiellement théorique. Ainsi, quand la répression s'est abattue sur les membres du Mouvement, différentes stratégies ont été

poursuivies. Certains ont préféré rester fidèles envers et contre tout, alors que d'autres ont opté pour l'exit (à savoir l'abandon de la relation et le changement d'engagement), le recours à la prise de parole ou la distanciation. Ces attitudes différenciées face à la répression dépendent : 1. des particularités de chaque épisode répressif (les choix stratégiques qui l'ont motivé, l'ampleur de la violence, la temporalité) ; 2. des changements organisationnels (le répertoire d'action du mouvement, l'arrivée de nouvelles recrues) ; 3. enfin, de la position des militants au moment où l'épisode répressif surgit, à savoir l'état de leur engagement, leurs attentes, leur position dans la hiérarchie du mouvement, le cadre d'expériences dans lequel ils se meuvent, les paris latéraux engagés, etc.

Il serait laborieux et sans grand apport d'énumérer et de résumer les stratégies déployées pour des épisodes répressifs ; nous proposons de nous concentrer sur la grande épreuve des années 1990 (*el-Mihna el-kubra*) particulièrement propice au retrait des engagements. Malgré sa brutalité, la répression est amortie par la création d'un

« esprit de crise » élaboré depuis l'exil, exigeant des membres une loyauté inconditionnelle. L'exigence de la solidarité groupale conduit les militants, même les plus critiques, à laisser de côté leurs griefs et revendications. Distanciation et loyauté sont les principales stratégies employées par les militants en exil³. Ces deux stratégies dépendent tout autant du niveau d'attachement idéologique au Mouvement que de la possibilité de prise de parole et des changements de statut de l'acteur. La prise de parole (intervenir dans le processus de prise de décision) est une des gratifications les plus importantes qu'offre le mouvement à ses membres, à laquelle le militant se sent autorisé au nom de la position qu'il occupe (ou croit occuper) au sein de l'organisation, conforté de surcroît par les sacrifices consentis. L'échec de la prise de parole, vécu comme un déni de reconnaissance de la part de l'organisation militante, conduit à la distanciation. Malgré les divergences idéologiques, la distanciation reste préférable au désengagement en raison des coûts élevés de l'exit, de la dépendance

3. BAJOIT Guy, 1988, « Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, vol. 29, n° 2, 337.

matérielle au Mouvement et du maintien de relations sociales avec les membres du groupe. Un militant nous l'explique en ces termes :

Salah Karkar était le responsable du mouvement en France, j'étais en conflit total avec lui, donc j'ai pris mes distances. Je me suis mis dans un statut d'observateur, je participais à certaines occasions, un rassemblement ou un campement pour que mon absence ne suscite pas d'interrogations et ça duré comme ça jusqu'en 2004.

Pour les militants embastillés, cet esprit de crise, qui a pris forme à travers le soutien apporté par les familles restées en Tunisie et les efforts déployés par les militants en exil pour les défendre, a constitué une ressource importante dans le processus de résistance. De militants, ils deviennent eux-mêmes la cause pour laquelle le mouvement continue d'exister. Cette martyrologie des membres sacrifiés est une forme de reconnaissance qui donne du sens au sacrifice.

La prison constitue une expérience dont l'impact sur les rapports au militantisme est certainement d'une toute autre ampleur. La prison est un temps d'inertie, elle marque un coup d'arrêt dans la lutte. Quand les rétributions de l'engagement qui ont contribué à atténuer la dimension religieuse du militantisme islamiste cessent d'exister, les justifications religieuses reviennent avec force.

On observe cependant des variations subtiles mais significatives lors de l'expérience carcérale : alors que, pour certains enquêtés, la littérature des épreuves établissant une connexion entre militantisme et rétributions extra-mondaines est mobilisée de nouveau, chez d'autres, nous observons dans le processus de résistance une fusion entre les registres religieux et militant.

Rétributions extra-mondaines et résistance

La particularité de la littérature des épreuves est qu'elle constitue une ressource pour la résistance en l'absence de perspectives de dénouement, car elle permet de substituer aux satisfactions terrestres (notamment militantes) des récompenses célestes, hautement plus valorisées par « le croyant » et plus valorisantes pour lui. En effet, ce n'est qu'en ce qu'elle est désintéressée que le militant parvient à surmonter ce qu'il considère être une épreuve à laquelle le Créateur l'a soumis. Attestant de sa « qualification religieuse » – car Dieu n'éprouve que les hommes faisant preuve d'une foi inébranlable –, l'épreuve contribue à l'érection d'un « cercle vertueux » renforçant le statut religieux de « l'éprouvé » et devient par là une motivation pour la résistance. Un des enquêtés, en décrivant son passage par la phase d'« initiation » dans le Mouvement, évoquait versets coraniques et comparaisons avec la geste du prophète. Toutefois, les significations religieuses disparaissent en quasi-totalité par la suite, quand il parle de son militantisme à l'université. Pendant la phase carcérale, ces significations sont de nouveau mobilisées de manière prégnante. L'activité militante était le lieu de reconnaissance des compétences et qualifications acquises. En cela, elle était pourvoyeuse de rétributions donnant sens à l'action de l'individu qu'elle orientait. En prison,

et en particulier en l'absence de perspectives de libération, le désintéressement constituait une nouvelle forme de valorisation de soi, comme en témoigne l'un des militants.

La justice de Dieu veut que l'homme juste ne soit jamais abandonné ; c'est la sagesse divine qui détermine quand et comment viendra la victoire. Cette foi donne de la quiétude. Il y a aussi deux niveaux : la vie ici-bas et la vie dans l'au-delà. Moi je me dis que si je sacrifie ma vie, mes intérêts ici-bas pour la liberté, pour la justice au service de mon pays, ma récompense sera dans l'au-delà et c'est ce qui importe le plus. Cette croyance fait que la conception de la réussite et de l'échec n'est pas la même que celle d'une personne matérialiste.

Le registre de l'abnégation militante : le sacrifice pour la cause

Chez certains enquêtés, l'attente de rétributions extra-mondaines et l'attestation de la qualification religieuse ont été remplacées par une attitude de résistance s'apparentant à une quête de confirmation de compétences militantes. Les justifications religieuses sont certes présentes, mais évoquées dans le sens d'une remise confiante à Dieu (*tawakkul*) et non d'une quête du salut. « *Al-rujuliyya* », entendue comme la « virilité » masculine au sens d'attributs sociaux masculins parmi lesquels la capacité de résistance, l'obéissance à des principes « nobles » et le sens de « l'honneur », est au centre de la résistance. L'aspect le plus remarquable dans la notion de *rujuliyya* comme valeur fondatrice de la résistance est son indifférence à la foi. Si la foi est l'apanage des islamistes, la *rujuliyya* est l'attribut de l'homme valeureux, indépendamment de ses croyances religieuses. Un des enquêtés, en parlant de son expérience carcérale qui a duré plus de quinze ans et pendant laquelle il a été placé en cellule d'isolement, évoque cet aspect qu'il a pu observer chez les militants de gauche avec lesquels il a partagé ces années de prison :

Cette littérature ne peut pas avoir d'influence – grande ou petite –, mais notre abandon au destin, notre foi en Dieu jouent un grand rôle dans l'allègement du choc, ça permet de ne pas perdre l'esprit. Mais je sais aussi que la patience sur le long terme n'est pas liée à la croyance dans les épreuves et le destin, la patience est aussi liée au degré de croyance et conviction

dans le projet [...]. Si la religion est capable d'amortir le choc, qu'est-ce qui explique qu'un communiste résiste, qu'il reste un homme alors qu'il ne connaît pas la religion ? Il y a des facteurs non liés à la religion, mais à la virilité [*rujuliyya*], à la magnanimité [*shahāma*].

Malgré la prégnance de la dimension religieuse, l'activisme islamiste ne semble pas faire exception par rapport aux autres formes de militantisme ; d'abord parce que la quête de salut s'avère avoir un poids négligeable dans le processus de résistance et d'attachement, puis parce que la défection et la distanciation ne semblent que peu influencées par l'accroissement de la menace. Ainsi, étant donné les mutations idéologiques et les conflits durant la dernière décennie, la question du devenir d'*Ennahdha* après la dernière répression reste d'actualité.

Références

- BANDURA Albert, 1973, *Aggression. A Social Learning Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- CANO Carolina, 2007, « Les syndicalistes colombiens : comment tenir dans un contexte de répression ? », *Travailler*, vol. 1, n° 17, 197-218.
- BAJOIT Guy, 1988, « *Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement* », *Revue française de sociologie*, vol. 29, n° 2, 325-345.
- HIRSCHMAN Albert O., 1983, *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard.
- HIRSCHMAN Albert O., 1995, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard.



Les sciences sociales au prisme du religieux

Jean-Philippe Bras

L'actualité politique des années 1970-1980 a radicalement changé la place du religieux dans l'espace public. Sur le plan scientifique, longtemps laissées aux historiens et aux anthropologues, les religions ont alors été investies par des disciplines directement aux prises avec le présent (science politique, sociologie, droit). Jean-Philippe Bras, directeur de l'IRMC de 1997 à 2003, revient sur les adaptations et les enjeux de cette « bifurcation » au sein de la communauté scientifique de l'IRMC.

The political events of the 1970s and 1980s radically changed the place of religion in the public sphere. From a scientific point of view, religions had long been the domain of historians and anthropologists, whereas now disciplines such as political science, sociology and law have taken up the subject. Jean-Philippe Bras, head of the IRMC from 1997 to 2003, looks back at the adaptations and challenges of this "bifurcation" within the IRMC's scientific community.

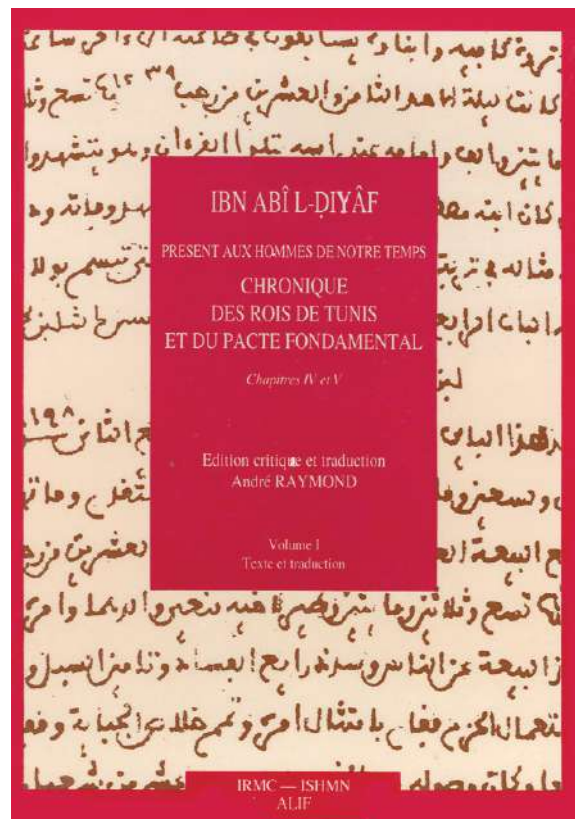
لقد غيرت الأحداث السياسية في السبعينيات والثمانينيات بشكل جذري مكانة الدين في الفضاء العام. فمن وجهة نظر علمية، كانت الأديان لفترة طويلة حكراً على المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا، لكنها أصبحت الآن موضع دراسة من قبل التخصصات المعنية مباشرة بالحاضر (العلوم السياسية وعلم الاجتماع والقانون). يناقش جان فيليب براي، مدير المعهد البحوث المغاربية المعاصرة من عام 1997 إلى عام 2003، يعود إلى التغيرات والتحديات التي واجهت هذا "التشعب" داخل المجتمع العلمي لمعهد البحوث المغاربية المعاصرة.

La révolution islamique iranienne de 1979 a été l'amorce d'une spectaculaire politisation du religieux dans le monde arabo-musulman, l'islam devenant un marqueur principal du champ politique, autour duquel s'ordonnent dorénavant les forces politiques en présence sur le registre de la confrontation. Les années 1980 voient dans la plupart des États de la région la montée en puissance de mouvements et d'organisations islamiques-islamistes mettant en question et en péril les pouvoirs en place, qui vont y répondre par la voie de la répression mais aussi en se plaçant de manière concurrente et progressive dans le même répertoire du religieux, par des politiques d'islamisation de l'État et du droit, et *in fine* de la société. En contrôlant strictement et en monopolisant le champ du religieux, les États se sont employés à couper littéralement l'herbe sous le pied de ces nouveaux entrants dans l'arène politique, avec plus ou moins de succès.

Ce changement de paradigme des registres de légitimation de l'action politique au détriment du nationalisme arabe et des idéologies à orientation socialiste ou tiers-mondiste a eu des conséquences considérables sur la manière dont les sciences sociales se devaient dorénavant d'aborder l'aire arabo-musulmane, dans une forme de redéploiement actant ce « retour » au religieux.

La bifurcation était déroutante par rapport aux voies supposées de la modernité qui avaient encore pleinement cours dans les années 1970,

Chronique des rois de Tunis et du pacte fondamental (1994, Tunis, IRMC-Alif-Éditions de la Méditerranée), l'une des premières publications de l'IRMC sur le thème religieux. © AP



passant par la sécularisation et la mise à distance, sinon le retrait, du religieux. Les grilles de lecture développementalistes du passé perdaient de leur pertinence si l'on voulait s'attacher à saisir le Maghreb contemporain à travers la loupe des sciences sociales, ce qui était l'objet de l'IRMC. Et l'institut, créé en 1992, a très vite fonctionné comme une caisse de résonance de ces mutations, avec la montée en puissance de programmes et d'activités scientifiques se rattachant de diverses manières à l'étude du religieux.



Sainte parmi les saints. Sayyda Mannūbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine, de K. Boissevain (2005), en accès freemium sur OpenEdition.

Cette résurgence du religieux a d'abord eu des conséquences sur l'ordonnement des disciplines qui l'étudient. Objet du passé, il était le terrain de jeu des historiens et des anthropologues qui faisaient office de conservation. Objet massif du présent, prenant une densité politique nouvelle, il est devenu celui des politologues, des sociologues et des juristes. D'autres conséquences avaient trait aux modalités de conduite des recherches. Traiter du religieux dans des études de sciences sociales supposait une pré-connaissance des corpus mobilisés par les acteurs, et donc un bagage islamologique doublé de compétences linguistiques (islam et langue arabe), ce qui soulevait la question du mode de formation des chercheurs travaillant sur les terrains maghrébins. Par ailleurs, la très forte densité

politique dont était dorénavant doté l'islam comme objet scientifique induisait des contraintes dans la manière de conduire la recherche, notamment dans le cadre de l'IRMC, dont la création et la continuité reposaient sur des coopérations interétatiques. De manière significative, sous le régime autoritaire du président Ben Ali, l'institut n'a guère développé de programmes ou de travaux de terrain sur l'islamisme politique, sujet trop sensible au regard des enjeux politiques du moment. Ce qui ne signifiait nullement que les chercheurs de l'IRMC se désintéressaient de la question, alimentant de leurs pertinentes analyses des publications comme *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* puis *L'Année du Maghreb* à partir de 2003¹.

Il existait d'autres manières d'examiner le cœur du débat politique autour du statut de l'islam dans les sociétés maghrébines contemporaines, en se saisissant de questionnements adjacents, comme celui du rapport entre islam et modernité, qui a été constamment activé par les acteurs du politique de tous bords, dans des jeux de légitimation et de délégitimation. À cet égard, l'IRMC a pu être un lieu d'observation de la réactivation de l'héritage du réformisme tunisien² par l'ensemble des parties au jeu politique, mais selon des modalités bien sûr différentes. Dans le champ scientifique, un regain d'activité et de visibilité d'une islamologie se rattachant à cette tradition réformatrice était porté par des auteurs comme Abdelmajid Charfi qui fut longtemps membre du comité de suivi de l'IRMC pour la partie tunisienne, ou Hichem Djaït, auteur de *La Grande Discorde*³, qui donna des conférences remarquées à l'institut et participa notamment à une publication collective⁴. Au Maroc, Abdou Filali Ansary, à la tête de la *Fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les*

1. Vincent Geisser et Éric Gobe, deux chercheurs en poste à l'IRMC à l'époque, ont excellemment tenu la chronique « Tunisie » de *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* puis de *L'Année du Maghreb*, détaillant les interactions entre le renforcement de l'autoritarisme et la montée de l'islamisme politique. Voir par exemple GEISSER Vincent, GOBE Éric, 2004, « Tunisie : consolidation autoritaire et processus électoraux », *L'Année du Maghreb*, n° 1 (dossier : « L'espace euro-maghrébin »), 323-360 ; voir plus largement l'ensemble des dossiers coordonnés par Éric Gobe : « Justice, politique et société » (2007, n° 3) ; « La fabrique de la mémoire » (2008, n° 4), « S'opposer au Maghreb » (2009, n° 5) ; « Sahara en mouvement : protestations sociales et "révolutions". Le Maghreb à la croisée des chemins » (2011, n° 7) ; « Un printemps arabe ? » (2012, n° 8).

2. L'une des premières publications de l'IRMC fut consacrée en 1994 à une édition critique et une traduction par André Raymond de la *Chronique des rois de Tunis et du pacte fondamental* d'Ibn Abi Dhi'af (1994, Tunis, Alif-Éditions de la Méditerranée), l'une des grandes figures du réformisme musulman en Tunisie. L'ouvrage est consultable à la [bibliothèque de l'IRMC](#).

3. DJAÏT Hichem, 1989, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard ; voir également le [compte rendu de l'ouvrage](#) par Khaled Kchir paru en 1990 dans *Correspondances*, n° 18, avril, 3-4.

4. DJAÏT Hichem, 2005, « Écrire la vie de Muhammad. L'historien face à la Tradition », in K. Bendana, K. Boissevain, D. Cavallo (dir.), *Biographies et récits de vie*, Paris-Tunis, IRMC-Servedit, 21-31.

études islamiques et les sciences humaines⁵, menait un combat de même nature de dynamisation de la recherche scientifique, dans un contexte d'interpellation et d'usage politique du corpus religieux, entre bon et mauvais islam, islam modéré et islam radical, islam moderniste, traditionaliste et fondamentaliste, islam du pouvoir et islam de subversion, islam national et transnational, etc.

Dans le champ des études juridiques, le même constat pouvait être dressé d'un retour vers l'examen critique du droit islamique au regard des programmes politiques d'établissement de la charia portés par les tenants de l'islamisme politique. Aussi, des figures prestigieuses de l'Université tunisienne à orientation résolument séculière, et proches de l'IRMC, comme Mohamed Charfi, qui contribua à la création de l'institut, ou Yadh Ben Achour, membre du comité de suivi sur un long mandat, s'attachèrent à analyser par une série d'ouvrages publiés à partir des années 1990 les rapports entre droit et islam face aux défis de la modernité⁶. Un autre champ de bataille eut le même effet de ramener les juristes vers le droit islamique dans leurs argumentaires, celui de la lutte pour l'égalité hommes-femmes et des acquis du code du statut personnel. Monia Ben Jemia et Sana Ben Achour, dans le cadre de programmes à l'IRMC, ont été parmi les principaux acteurs de cette évolution.

Dans le même esprit, à mon initiative, un groupe de recherche informel fut constitué à l'IRMC, réunissant des historiens comme Sami Bargaoui⁷, Leïla Blili, ainsi que des juristes historiens comme Nada Auzary-Schmaltz et Sana Ben Achour, autour des processus d'historicisation du droit islamique et des difficultés auxquelles ils étaient confrontés au regard de l'intangibilité proclamée d'un corpus juridique à fondement divin. L'ouvrage

collectif dirigé par Mohamed Kerrou **Public et privé en Islam**, publié par l'IRMC chez Maisonneuve & Larose en 2002, qui faisait suite au programme de recherche conduit par ce dernier entre 1997 et 1999 (« **Sécularisation et mutations culturelles au Maghreb et au Machrek** »⁸), illustre bien cette ambiance scientifique marquée par un retour du religieux qui n'épargnait nullement l'IRMC (voir *supra*, 10-13). L'ouvrage interrogeait les réagencements en cours des espaces publics et privés, sous le référent islamique, dans une approche multidisciplinaire (droit, histoire, anthropologie, politologie, sociologie, études urbaines).

Les travaux scientifiques, notamment anthropologiques et historiques, qui approchaient l'islam sur la longue durée de ses pratiques traditionnelles et populaires, n'ont pas plus échappé à des reconsidérations liées à des enjeux politiques contemporains. C'est d'abord le statut de ces pratiques qui a connu de profondes mutations. Liées aux traditions, et à l'État colonial par la compromission des élites religieuses, elles payèrent le tribut des politiques de modernisation conduites par les États nouvellement indépendants. Il s'agissait donc de saisir des objets de recherche menacés de disparition.

Mais la donne change à partir des années 1990, quand les pouvoirs en place décident de contribuer à la réactivation des pratiques religieuses traditionnelles, devenant un rempart, une affirmation d'un islam national, face aux oppositions islamistes, Frères musulmans et plus encore salafistes, elles-mêmes résolument hostiles à l'islam confrérique.

De ces enjeux politiques a découlé un regain d'intérêt pour l'étude des pratiques religieuses

traditionnelles, dont l'IRMC n'est pas resté à l'écart. Mais ce n'est pas la seule raison justifiant un tel renouvellement des travaux scientifiques dans ce champ d'études. En effet, comme l'ont montré de nombreux travaux⁹, dont tout particulièrement ceux de Katia Boissevain dans le cadre de sa **thèse conduite à l'IRMC sur le culte de Sayyda Mannûbiya**¹⁰, cet islam d'en bas, assigné au passé, au populaire et aux campagnes, connaissait des déclinaisons nouvelles, des revitalisations qui s'inscrivaient et devaient être comprises dans des échelles qui ne se limitaient ni au local, ni au national, pas plus qu'à l'islam.

Ces nouveaux linéaments de la recherche sur le religieux ont été particulièrement mis en évidence lors des journées d'études organisées conjointement par l'IRMC et l'Association d'Anthropologie de la Méditerranée à Tunis, les 1^{er} et 2 novembre 2002, sur le thème « Le religieux en Méditerranée. Théorie et terrains anthropologiques », sous la coordination de Mohamed Kerrou et Dionigi Albera. Dans son introduction, Jack Goody fit une présentation particulièrement stimulante des pratiques iconoclastes et de leur caractère trans-religieux¹¹. D'autres contributions examinèrent les processus de déterritorialisation des références religieuses, les enjeux autour des lieux de culte, et les mobilités confessionnelles.

L'IRMC, dans les années 1990-2000, a été saisi par le religieux et a pu apporter sa contribution au renouveau des études sur ce champ scientifique.

9. On citera également, dans cette mouvance du renouveau des études sur le religieux, Hassan Elboudrari, en délégation à l'IRMC dans le cadre d'un accord avec l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS), qui a tenu à partir de 1997 un séminaire sur « Le corps, lieu et enjeu de l'expérience religieuse en Islam ». Il publie l'année suivante une synthèse de ses travaux : voir ELBOUDRARI Hassan, 1998, « De la magie en Islam : entre licéité et illicéité. Paradoxes et ambivalences », *Correspondances*, n° 49, février, 10-15.

10. BOISSEVAIN Katia, 2005, *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris-Tunis, IRMC-Maisonneuve & Larose. Voir également le séminaire coordonné par Katia Boissevain intitulé « Représentations religieuses et pratiques des territoires », et le compte rendu dans *Correspondances*, 2003, n° 74, mars-mai, consultable à la bibliothèque de l'IRMC.

11. Lors de cette présentation, Jack Goody a exposé les thèses développées dans son ouvrage *Representations and contradictions*, publié en 1997 et traduit en français aux éditions La Découverte en 2006 sous le titre *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*.

5. Les liens entre la Fondation et l'IRMC se sont notamment consolidés dans le cadre du programme mené à l'institut par Mohamed Kerrou (voir sa contribution *supra*, 10-13), par l'organisation d'un colloque conjoint à Casablanca en 1999, sur le thème « Public et privé. Les statuts du religieux dans les sociétés contemporaines du Maghreb et du Moyen-Orient ». Un **compte rendu de ce colloque** est disponible dans *Correspondances* (1999, n° 58, octobre-décembre, 30-31).

6. En particulier Yadh Ben Achour, notamment : 1992, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Éditions ; *Normes, foi et loi en particulier dans l'islam*, Tunis, Cérès Éditions ; 2005, *La Cour européenne des droits de l'homme et la liberté de religion*, Paris, Éditions Pedone. Dès juin 1990, il publie dans *Correspondances* (n° 20, 2) un article intitulé « La non-discrimination à l'égard des femmes » dans un pays « de tradition islamique ».

7. Voir BARGAOUI Sami, 1999, « L'hagiographie et l'historien : les pièges de l'écriture », *Correspondances*, n° 57, juillet-septembre, 3-10.

8. Au sujet de ce programme, voir le **compte rendu du XII^e Congrès de l'Association française pour l'Étude du monde arabe et musulman (AFEMAM)**, paru dans *Correspondances* (1998, n° 53, novembre, 25).

