

LE RETOUR DU SACRÉ ET LA NOUVELLE DEMANDE IDÉOLOGIQUE DES JEUNES SCOLARISÉS

LE CAS DE LA TUNISIE

On n'a pas cessé d'annoncer la fin prochaine de la religion, des mythes et des idéologies... bref de tout ce que la science positiviste considère comme un vestige de la pensée primitive. On a cru que l'homme moderne débarrassé de l'angoisse liée à la recherche des satisfactions des besoins matériels élémentaires pourrait vivre uniquement selon des choix rationnels... sans mythes, c'est-à-dire libéré de l'aliénation de la religion et du sacré. On a aussi expliqué la continuité et la résistance des phénomènes religieux par la persistance des forces sociales réactionnaires liées au passé. D'après ce raisonnement la réactivation des pratiques religieuses dans le monde musulman ne peut être qu'une stratégie politique des anciennes aristocraties religieuses et des grands propriétaires fonciers plus ou moins manipulés par le Pouvoir.

Or le phénomène récent du retour à l'Islam ne mobilise pas les forces sociales du passé mais plutôt des catégories sociales urbaines, produites par le processus d'intégration des économies du tiers-monde dans le marché économique international. La base sociale des différents mouvements islamiques est constituée non par des paysans attachés à leurs traditions ancestrales mais par ces catégories sociales intermédiaires (les classes moyennes urbaines) désignées par les grands stratèges américains et leurs épigones locaux comme la force sociale stabilisatrice du tiers-monde. Le plus déroutant, pour les intellectuels positivistes et néo-positivistes, est que le fer de lance de ce mouvement de retour du sacré dans le monde musulman n'est pas formé comme on pouvait le croire par des étudiants des facultés de théologie menacés par le chômage, mais par des étudiants des facultés de sciences (mathématiques, physique-chimie) et des instituts de technologie. Et l'origine sociale de ces étudiants n'est pas, en général, différente de celle des étudiants mobilisés par les différents courants de la gauche laïque. Ce sont généralement des enfants de la petite bourgeoisie urbaine ou semi-urbaine vivant à la limite de la pauvreté.

Comment expliquer ce retour du sacré dans un monde dominé par l'idéologie du développement et par le désir de rattraper l'Occident par la science, la technologie et la Raison ? Pourquoi ces nouveaux prophètes qui comparent l'Occident à Satan sont-ils écoutés et suivis beaucoup plus par des

citadins plus ou moins occidentalisés dans leur vie quotidienne, que par des ruraux attachés à leurs vieilles traditions ? Pourquoi cet appel du retour au sacré trouve-t-il un écho favorable chez des étudiants formés dans des disciplines scientifiques ? Pourquoi ce retour au sacré avec sa dimension militante touche-t-il en premier lieu les jeunes, garçons et filles, formés dans des disciplines scientifiques ? Pourquoi les différents courants de la gauche, plus particulièrement les maoïstes, n'ont-ils pu empêcher la conquête d'une large partie de leur territoire (l'Université et la nouvelle classe ouvrière) par ce courant idéologique qui demande le retour aux valeurs de l'Islam ?

Nous (les spécialistes des sciences sociales) sommes très mal équipés pour répondre à cette série de questions. Nous ne disposons pas, tout d'abord, de données sociologiques et statistiques suffisantes sur l'ensemble des mouvements islamiques. Notre connaissance de ce phénomène ne dépasse pas, généralement, le niveau des impressions sur les mouvements les plus spectaculaires comme par exemple ceux d'Iran, d'Égypte, du Pakistan et de Turquie. Mais cette lacune sur le plan des données comparatives ne me semble pas le principal obstacle. Le barrage qui bloque notre démarche vers la compréhension de ce phénomène du retour du sacré ne se situe pas au niveau des données empiriques. Le vrai blocage est d'ordre intellectuel : nous ne sommes pas préparés à étudier la cristallisation sociale d'un phénomène religieux tel que ce retour au sacré dans le monde musulman contemporain. La tradition académique des études du phénomène religieux dans le monde musulman nous a habitués à deux démarches : l'orientalisme et l'anthropologie, dont les préoccupations sont très éloignées des problèmes posés par ce retour. D'une part l'orientalisme ne s'intéresse qu'au monde de la Pensée classique musulmane, c'est-à-dire à la grande tradition islamique. De l'autre, l'anthropologie est outillée pour étudier la petite tradition, c'est-à-dire le monde des marabouts et des confréries religieuses. L'articulation entre ces deux traditions est généralement sacrifiée ainsi que les rapports et les luttes entre discours et pratiques qui se réclament de l'Islam et discours et pratiques de type laïque. Il est difficile de trouver un orientaliste, un spécialiste du discours classique des *'oulama* qui se donne la peine de s'intéresser à la petite tradition selon la méthode des anthropologues ou un anthropologue qui étudie ce retour des citadins scolarisés à l'Islam en le situant dans la continuité historique des grands débats théologiques (1).

Je dois immédiatement préciser que je n'ai personnellement ni la compétence d'un islamologue ni celle d'un anthropologue. Ma formation se limite à la sociologie de tradition française plus ou moins actualisée par des lectures anglo-saxonnes d'anthropologie et de sciences politiques. C'est en tant que sociologue que j'aborde le phénomène du retour du sacré dans le monde musulman. Je dois ajouter que c'est l'impact politique de ce phénomène sur les jeunes qui a attiré, en premier lieu, mon attention et ma curiosité. Je suis donc conscient des

(1) A ma connaissance le professeur Jacques BERQUE est l'un des rares à s'intéresser en même temps à ces deux niveaux. Mais sa démarche et son style sont l'opposé de ce qu'on attend d'une œuvre académique au sens classique du terme. BERQUE est inimitable. Il n'est pas le produit de l'Université et il ne peut pas produire une tendance ou une école. C'est dommage !

limites de ma démarche qui a, au moins pour moi, l'avantage de m'obliger à poser des questions qui étaient exclues de mon champ de perception de sociologie formé à l'école française dominée par la tradition positiviste.

Je voudrais, dans le cadre de cette note, limiter mon champ d'interrogation au cas de ma société : la Tunisie, avec les seuls documents disponibles et sans connaître le fonctionnement réel du réseau, non officiel, qui soutient ce qu'on appelle couramment le Mouvement islamique. J'aborde donc ce mouvement, avant tout, en tant que discours constitué et publié. J'interprète ce discours comme une nouvelle position aménagée dans le champ idéologique tunisien, une position qui occupe un espace vide laissé par les silences et les réponses, non satisfaisantes, du discours officiel et des discours des mouvements d'opposition laïque. J'essaye ensuite de comprendre les raisons qui ont fait que certaines catégories sociales ont été, à partir d'un moment donné (début des années soixante-dix) très sensibles à ce type de discours. Et mon interprétation est que la force de ce discours ne réside pas dans sa logique ou dans la rigueur de son raisonnement mais plutôt dans la rencontre entre une offre idéologique disponible et une nouvelle demande idéologique qui correspond à cette offre. C'est la nature de la demande idéologique, sa base sociale, qui constitue la véritable force de ce discours. Et cette dialectique entre l'offre et la demande idéologique nous aidera à comprendre les raisons de la conduite d'échec du discours gauchiste qui, n'ayant pas trouvé une demande immédiate dans le secteur de la population tunisienne sacralisée par son discours, c'est-à-dire le prolétariat urbain, s'est retourné contre ses propres adeptes en les accusant d'être des traîtres et en répétant rituellement les fameux procès de Moscou des années trente. Ma conclusion (provisoire, certainement) est que le discours du mouvement islamique n'a pas trouvé au cours des cinq dernières années un terrain favorable à l'université et en dehors de l'université uniquement grâce aux silences et aux ambiguïtés du discours officiel ; la conduite suicidaire de la gauche marxiste-léniniste a joué aussi un rôle déterminant dans son épanouissement. Mais la principale responsabilité reste celle du Pouvoir qui a empêché l'expression libre d'un débat sur la culture nationale et sur ses rapports avec l'Occident. En empêchant les autres discours de s'exprimer, le Pouvoir n'est arrivé qu'à enlever valeur et légitimité à son propre discours, y compris dans tous ses aspects justes et progressistes.

La compréhension du phénomène du retour du sacré ne peut être limitée à celle de la logique interne de ce discours dans la mesure où le contenu de ce discours n'apporte rien de véritablement original. On ne peut comprendre la force et la puissance du discours du mouvement islamique qu'en le situant par rapport aux autres discours disponibles et plus particulièrement à ces deux types : le discours officiel et le discours des mouvements d'opposition laïque.

La première partie de cette note sera donc consacrée à la présentation du discours officiel, en précisant ses origines historiques et son institutionnalisation après l'indépendance. La deuxième partie sera consacrée à l'exposé des discours des différents mouvements d'opposition laïque. Ce n'est que dans la troisième partie que nous pourrions situer dans le champ idéologique la place vide laissée

par les deux premiers types de discours. C'est cet espace vide et cette position inoccupée dans le champ idéologique qui ont été investis par le Mouvement islamique.

I. - LE DISCOURS OFFICIEL : SES ORIGINES ET SON INSTITUTIONNALISATION APRÈS L'INDÉPENDANCE

A) LES ORIGINES DU DISCOURS OFFICIEL.

Il est extrêmement hasardeux d'exposer en quelques lignes le contenu de l'idéologie officielle. On peut le résumer en un mot : le bourgeoisisme. C'est, en effet, Bourguiba qui a façonné le contour et les grandes lignes des principales options de l'Etat tunisien indépendant. Mais cette interprétation de l'idéologie officielle tunisienne ne montre que l'aspect manifeste du discours officiel. Il nous faut remonter aux racines historiques de cette idéologie pour comprendre la force de son impact sur le peuple tunisien et les limites de cet impact lorsqu'on passe du niveau des déclarations et des intentions à celui de l'institutionnalisation de ces intentions. Le bourgeoisisme est, dans un sens, la prise en charge et l'actualisation d'une tradition politique tunisienne fortement enracinée dans le pays et qui remonte aux premiers contacts, aux premiers affrontements avec l'Europe capitaliste, avant même la conquête coloniale. La pensée politique bourgeoisienne est une continuation de la pensée politique réformatrice de Khéreddine (1822-1899), en passant par la pensée des « Jeunes Tunisiens » (1882-1912), et par celle de la première équipe du Destour (1920-1934). Le phénomène de continuité historique me semble être le capital symbolique le plus important de l'idéologie officielle. Cet aspect n'est pas toujours manifeste parce qu'on est habitué à penser uniquement dans le cadre historique événementiel ou conjoncturel et rarement dans la temporalité structurale. Si l'histoire conjoncturelle, qui dépasse le niveau événementiel, se préoccupe de ce qu'on appelle couramment *les changements sociaux* d'ordre structurel ou culturel (il s'agit des changements dans les rapports des forces existantes), l'histoire structurale, elle, dépasse le niveau conjoncturel pour étudier *les changements sociétaux* qui mettent en cause la nature même des éléments constitutifs de l'ordre social. En se plaçant dans cette dernière perspective, le mouvement réformatrice de Khéreddine apparaît comme le début d'une phase historique, celle de la dépendance culturelle (au sens le plus large du terme) par rapport à la France; la colonisation de 1881 à 1956 n'est qu'une étape, une forme particulière (politique) de cette dépendance culturelle; et la décolonisation est une nouvelle étape dans le cadre de cette phase historique qui n'est pas encore terminée... La Tunisie est actuellement un état indépendant comme à l'époque de Khéreddine. Mais la dépendance culturelle sur le plan technologique et économique et par conséquent politique, est une donnée qui ne peut être éliminée automatiquement par la formation d'un nouvel Etat. Indépendamment de la nature de cet Etat, la situation de dépendance culturelle par rapport à l'Europe industrielle ne peut être dépassée que dans le long terme et non en

une ou deux décennies. Dans cette perspective historique d'ordre structural, on peut dire que les problèmes fondamentaux affrontés par la Tunisie indépendante sont, dans une certaine mesure, similaires aux problèmes posés, pour la première fois en Tunisie, à l'époque de Khéreddine. Cette dernière remarque n'a rien d'original pour les historiens qui, comme Ibn Khaldoun, cherchent avant tout à comprendre la logique interne des grandes phases historiques. Ce qui me semble le plus intéressant est que cette perspective historique permet de se rendre compte de l'existence d'une certaine similarité entre trois types de phénomènes séparés par un siècle :

- 1) similarité entre la conjoncture historique de Khéreddine et celle de notre époque;
- 2) similarité entre la vision de Khéreddine et celle de Bourguiba;
- 3) similarité entre la démarche de Khéreddine et celle de Bourguiba pour résoudre les problèmes posés par la conjoncture de leur époque.

1) La similarité entre les deux conjonctures historiques a été définie ici par la notion de dépendance culturelle dans le sens le plus large du terme. La situation de proximité de la Tunisie par rapport à la France donne à cette dépendance des traits particuliers qui ne peuvent être éliminés automatiquement par aucune décision politique. Et cette situation objective de dépendance culturelle a été perçue par Khéreddine et par Bourguiba d'une manière similaire : il s'agit pour eux deux d'une situation non conjoncturelle mais structurale qui menace constamment l'indépendance de la Tunisie. Les deux hommes politiques situent la supériorité de l'Europe en général, et de la France en particulier, d'une part dans le fonctionnement de leurs institutions et dans le développement des sciences et des techniques en Europe, d'autre part dans la régression de la pensée rationnelle et scientifique dans tout le monde musulman. Leurs propositions pour dépasser cette situation de dépendance culturelle sont également similaires : il s'agit pour eux deux d'emprunter à l'Europe ce qui, dans ses institutions et ses sciences, est susceptible de renforcer l'Etat tunisien et de sauvegarder celui-ci contre les risques de dépendance totale par rapport aux puissances européennes. De même pour les stratégies adoptées par les deux hommes politiques : ils ont cherché à neutraliser l'opposition de l'establishment religieux de Tunis en impliquant ses représentants dans le processus des réformes institutionnelles, et en présentant ces réformes d'inspiration européenne comme le meilleur système de défense de la nation musulmane.

Cette similarité dans la vision et dans la démarche a produit ce qu'on peut appeler une culture ou une tradition politique dont nous retenons ces deux principes fondamentaux :

- a) imiter l'Europe pour renforcer l'Etat tunisien et légitimer cette imitation par la volonté de défendre les valeurs suprêmes de l'Islam;
- b) chercher constamment à maintenir une certaine cohésion entre les différents courants de l'élite intellectuelle pour ne pas transformer inutilement l'allié possible en un ennemi irréductible.

Nous retrouvons ces deux principes d'action dans le comportement politique des dirigeants du mouvement « Jeunes Tunisiens » au début du XX^e siècle et dans le comportement des dirigeants du Destour avant leur affrontement au début des années trente avec la nouvelle vague des intellectuels formés dans les universités françaises et animée par le jeune avocat Bourguiba. Mais cette tradition politique n'est pas simplement le produit de l'imagination et de l'action des leaders politiques tunisiens; elle n'est devenue une tradition, c'est-à-dire un discours et une pratique, que parce que la société civile tunisienne est une société de traditions urbaines, très imprégnée par la culture méditerranéenne, tout en étant fortement attachée à sa religion : l'Islam sunnite et malékite, et à sa langue : l'arabe. (Le berbère n'est parlé que par une très infime minorité). La société tunisienne est en plus une vieille communauté politique formée depuis des siècles autour d'un seul centre, Tunis, qui est reconnu, en tant que centre politique légitime, par tous les mouvements de dissidence politique. Dans cette perspective, l'Egypte est le seul pays arabe qui peut être comparé à la Tunisie avec une différence importante : l'Egypte est, sur le plan religieux, moins homogène que la Tunisie, du fait de sa minorité copte.

Ce phénomène de continuité dans le discours et la pratique, de Khéreddine à Bourguiba en passant par les Jeunes Tunisiens et le Destour, est l'expression et le produit d'un ensemble de traits dominants de la société civile tunisienne qui, le cas de la minorité juive mis à part, ne connaît pas de véritable cassure dans sa dimension culturelle. Les différenciations les plus pertinentes et qui n'ont pas été éliminées depuis Khéreddine sont celles qui opposent l'Etat à la société civile, les citadins aux paysans, les riches aux pauvres, les hommes aux femmes, les élites formées dans le système d'enseignement religieux et celles formées dans les universités européennes.

L'apport personnel de Bourguiba et de son équipe à cette tradition politique est immense dans la mesure où cette équipe a pu dépasser le stade des principes et des intentions pour atteindre celui de la mise en pratique de ces principes et de ces intentions. La concrétisation de cette idéologie politique n'était pas possible à l'époque de Khéreddine à cause de la double résistance de l'establishment religieux (surtout malékite) et des populations paysannes (la révolte de Ben Gdahem en 1864) et aussi à cause de l'opposition des puissances européennes et plus particulièrement de la France. Après la conquête coloniale, les élites dirigeantes du mouvement « Jeunes Tunisiens » et du Destour n'étaient préparées ni par leurs origines sociales ni par l'état de la structure sociale à diffuser leur discours dans les différents secteurs de la société civile. Il a fallu les changements intervenus sur le plan structural dans la société tunisienne après la première guerre mondiale, et la formation d'une nouvelle élite intellectuelle assez nombreuse, d'origine bourgeoise et petite bourgeoise, de formation française et zaytounienne (religieuse) pour que le discours de Bourguiba et de son équipe soit pris en charge et défendu par différents secteurs de la société civile tunisienne. Il y a eu, donc, à partir des années trente, une adéquation entre l'offre idéologique du Néo-Destour et la

demande idéologique de différents secteurs de la société civile tunisienne, y compris un très grand nombre des étudiants de l'Université religieuse de la Zaytouna. La conquête de l'indépendance et la chute du régime beylical étaient déjà inscrites dans l'alliance organique des intellectuels destouriens et du petit peuple des villes et des campagnes au sein d'un même parti politique : le Néo-Destour. A la tête de cette alliance se trouvaient à la fois des intellectuels formés en France et des intellectuels formés à la Zaytouna. Cependant, la direction effective était entre les mains des intellectuels de formation française. Il est à remarquer toutefois qu'on trouvait également dans la direction du « Vieux Destour » les deux types d'intellectuels, mais avec une prédominance des intellectuels de formation religieuse. En fin de compte ce sont des intellectuels de formation française (des avocats généralement) d'origine bourgeoise ou petite bourgeoise qui ont dirigé la dernière phase de la lutte de libération nationale en s'appuyant, entre autres, sur une formidable organisation syndicale (l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens) dirigée par un homme du peuple : Farhat Hached.

Ce rappel historique qui pourrait apparaître comme une digression par rapport à notre sujet, nous semble pourtant indispensable pour comprendre la force et les points faibles du discours officiel et de son institutionnalisation après la conquête de l'indépendance. La principale conséquence de l'institutionnalisation du discours officiel est que tous les autres discours d'opposition de type laïque ou religieux sont obligés de se situer par rapport à lui en tenant compte non seulement de son contenu idéologique ou de ses applications pratiques mais aussi de son enracinement historique dans la conscience collective d'un large secteur de la population tunisienne.

B) L'INSTITUTIONNALISATION DU DISCOURS OFFICIEL.

Le Néo-Destour a pris le pouvoir avec un immense capital symbolique et un système de structures de mobilisation populaire inexistant dans la majorité des pays arabes et africains. C'est, il me semble, ce qui explique la chute, sans violence, de la monarchie beylicale et la continuité, jusqu'aujourd'hui, du régime civil sous la direction du Néo-Destour et sous l'autorité effective de Bourguiba. La première crise du régime provoquée par Ben Youssef, secrétaire général du Néo-Destour, est une crise pour la conquête de la première position dans la hiérarchie interne du parti. Elle a pris la forme d'un conflit sur l'orientation pro-arabe ou pro-occidentale du nouveau régime tunisien. En s'appuyant sur le régime égyptien de 'Abd an-Nasser, Ben Youssef a voulu s'imposer sur la nouvelle scène politique tunisienne comme étant le défenseur de l'arabisme. Son échec, assez rapide, a donné à Bourguiba l'occasion d'institutionnaliser rapidement et sans pratiquement aucune résistance sérieuse, les grands principes de sa conception politique et sociale.

Nous retenons de cette institutionnalisation, pour la compréhension des discours oppositionnels et plus particulièrement du discours du Mouvement islamique, une série de décisions qui nous semblent les plus importantes. En

premier lieu, nous devons signaler la transformation de la très ancienne université religieuse de la Zaytouna en une simple faculté de théologie de type moderne, en même temps que l'intégration, assez rapide, des étudiants de cette université dans différents corps de l'Etat et la promotion de plusieurs de ses éléments jeunes et dynamiques à de hauts postes de responsabilité politique. Par cette décision Bourguiba a réussi ce que n'a pas pu faire Khéreddine, c'est-à-dire à désamorcer l'opposition religieuse en intégrant sa base sociale dans les rouages de son propre système. La deuxième catégorie de décisions importantes concerne le nouveau statut de la femme et l'unification de la justice en un seul corps formé dans sa grande majorité d'anciens étudiants de la Zaytouna mais appliquant les lois laïques. Il faut ajouter, dans ce cadre, la campagne de Bourguiba contre le jeûne de Ramadhan et sa décision de fixer scientifiquement le calendrier des mois lunaires sans plus le faire dépendre de la vision humaine. Une troisième catégorie concerne le maintien de la langue française dans les trois cycles de l'enseignement, en appliquant le mot d'ordre des Jeunes Tunisiens : « Instruire en français et enseigner l'arabe », et en actualisant l'esprit du programme de l'enseignement du collège Sadiki fondé par Khéreddine. Et la quatrième catégorie concerne l'interdiction de tous les mouvements politiques, le regroupement de tous les mouvements de jeunesse sous l'autorité du Parti et la soumission du syndicat à la direction du Parti, en jouant sur les conflits internes entre les prétendants à la direction du syndicat dont la grande majorité sont des militants destouriens. Je n'ai retenu que ces quatre catégories de décisions. J'aurais pu multiplier les catégories et les exemples dans chaque catégorie en soulignant les péripéties de l'application de chaque exemple. Mais mon ambition se limite à indiquer l'esprit qui anime le discours officiel et les modalités concrètes de l'application de cet esprit. Je voudrais toutefois, pour conclure cette partie, indiquer une dimension importante de ce discours, qui est son opposition systématique à l'idéologie marxiste de la lutte des classes, tout en reconnaissant l'existence des intérêts divergents et en proclamant la nécessité d'une pratique constante de la conciliation de tous les intérêts, dans le cadre du mot d'ordre de l'Unité nationale. J'écris le mot unité avec un « U » majuscule pour montrer la sacralisation de cette notion dans le contexte de ce discours, la deuxième notion sacralisée étant le concept d'Etat. Mais dans la hiérarchie du discours officiel c'est, évidemment, la personnalité de Bourguiba le Combattant Suprême, qui a dirigé la dernière phase de la lutte de libération nationale (depuis 1934) et qui continue à diriger effectivement l'Etat en tant que Président à vie de la première république tunisienne, qui occupe la première place. Il est le symbole de l'Etat et de l'Unité nationale.

II. - L'OFFRE IDÉOLOGIQUE DES MOUVEMENTS D'OPPOSITION LAÏQUE

Toute tradition, toute idéologie est un ensemble structuré de schémas de perceptions de la réalité, qui implique nécessairement trois types d'action :

1) Un *choix*, avec sélection de certains aspects de la réalité qui méritent d'avoir un nom et de devenir *visibles* pour tout le monde. Les autres aspects de la réalité, sans nom propre, sont ainsi rejetés dans l'ombre. Désigner, par exemple, toute l'histoire pré-coloniale de la Tunisie par le terme de féodalité, c'est refuser de reconnaître une existence propre à tout ce qui n'est pas moderne en assimilant le passé pré-colonial de la Tunisie à une vague « réalité » européenne.

2) Une *hiérarchisation*, parce que ce choix n'est pas neutre. Il est le produit d'un système de valeurs qui hiérarchise les dimensions de la réalité en sacralisant certains aspects et en en déclassant, marginalisant d'autres. Ainsi le choix – parce qu'il s'agit d'un choix – du terme féodalité appliqué au passé pré-colonial tunisien, implique une dévalorisation de tout ce qui n'est pas *moderne* dans la société tunisienne contemporaine et une conviction profonde que rien de positif ne peut sortir de ce qui n'est pas le produit du capitalisme, même si ce dernier a des aspects négatifs. Dans cette optique, l'élément positif, ou progressiste, réside uniquement dans la réalité produite par le capitalisme et c'est par exemple le prolétariat, la famille réduite à deux enfants, etc...

3) Une *domination d'ordre symbolique*. En nommant certains aspects de la réalité et en les classant selon une hiérarchie définie par un système de valeurs, souvent implicite, toute idéologie impose à ses adeptes un guide, un sur-moi qui oriente leurs comportements en leur indiquant ce qui mérite tous les sacrifices et ce qui n'a aucune valeur, même si cela apporte du plaisir. Une phrase d'un ingénieur tunisien, au début de sa carrière, pourrait illustrer parfaitement le sens de la notion de domination symbolique. « Pour bien vivre, disait-il, je suis obligé de me priver de tout ». Je dois dire que ce jeune ingénieur n'a pas voulu faire de l'humour. Il a voulu dire que pour bien vivre, c'est-à-dire pour avoir une villa et une voiture selon le modèle intériorisé du haut fonctionnaire, il est obligé, étant donné son salaire limité, de se priver de tout, c'est-à-dire de « tout le reste ». Il accepte ce sacrifice avec douleur mais bonne conscience. Une conscience dominée par l'idéologie de ce qu'on appelle la société de consommation.

Pour nous résumer, disons que tout discours idéologique, et pas simplement le discours officiel ou l'idéologie dominante, ne peut poser que certains types de questions en laissant dans l'ombre d'autres questions jugées non pertinentes. Tout discours idéologique fait un *choix* parmi les réponses possibles aux questions posées en considérant ces réponses comme les seules légitimes et en rejetant, sans véritable débat, les réponses jugées non légitimes.

Il résulte de cette démarche que tout discours idéologique est appelé à être contesté :

- a) soit dans le choix des questions dites prioritaires ou sacrées;
- b) soit dans les réponses dites légitimes à ces questions;
- c) soit, enfin, dans la manière de concrétiser dans la pratique sociale et sur le plan institutionnel, les principes sacrés du discours idéologique.

La forme et le ton (calmes ou violents) des affrontements entre les

différents courants idéologiques nous masquent souvent la réalité de la distance idéologique véritable entre les différents courants. Pour se *distinguer* de la tendance dominante de leur idéologie, certains dissidents adoptent un ton plus violent dans la critique de cette idéologie que le ton adopté par les véritables opposants à cette idéologie. C'est ainsi par exemple que les « gauchistes » sont les plus violents dans la critique des communistes « révisionnistes » et que la critique du discours officiel tunisien par les néo-destouriens de la tendance de Ben Salah est parfois plus virulente que la critique de ce discours officiel par les communistes tunisiens. De même, la tolérance ou la co-existence pacifique entre différents courants idéologiques peut, parfois, cacher la nature de l'opposition entre ces courants. On peut donner comme exemple les rapports entre le pouvoir tunisien et le Mouvement islamique avant le déclenchement de la révolution iranienne. La tolérance relative, par le régime tunisien, du Mouvement islamique et la modération du *ton* du discours islamique, dans sa critique du discours officiel ont caché, à cette époque, le fait qu'au niveau idéologique, l'opposition la plus radicale en Tunisie est celle qui oppose le bourguibisme au Mouvement islamique. Le désaccord entre ces deux idéologies ne porte ni sur les formes d'institutionnalisation des principes de l'idéologie officielle, ni sur le choix des réponses aux questions dites prioritaires, mais plutôt sur le choix même des questions dites prioritaires. Le désaccord n'est pas marginal. Il porte sur la hiérarchie des valeurs fondamentales de la société civile.

Toutes ces remarques ont pour objet de nous mettre en garde contre les illusions des formes d'oppositions qui peuvent nous cacher le contenu réel de la distance idéologique entre les antagonistes. La violence symbolique et physique des affrontements entre les représentants officiels de l'Etat laïque et les mouvements d'opposition laïque ne doit pas nous masquer leur accord, leur consensus sur la nature et la hiérarchie des valeurs fondamentales. Les oppositions marxistes, tout en adoptant cette hiérarchie des valeurs laïques, offrent des réponses qui ne sont pas toujours celles de l'idéologie officielle. Les dissidents néo-destouriens, tout en adoptant l'essentiel des principes d'action de l'idéologie officielle, critiquent, avec parfois une violence inutile, les méthodes d'institutionnalisation de ces principes.

Pour bien délimiter l'espace occupé dans le champ idéologique tunisien par les mouvements d'opposition laïque et pour situer cet espace par rapport à celui du discours officiel et à celui de l'opposition islamique, nous devons distinguer parmi les mouvements d'opposition laïque deux courants fondamentaux : A) les dissidents néo-destouriens et B) l'opposition marxiste, chacun de ces deux courants étant scindé en deux tendances : l'une, modérée et l'autre, en principe plus radicale.

A) LE COURANT D'OPPOSITION DES DISSIDENTS NÉO-DESTOURIENS

On ne rappellera pas ici les péripéties qui ont abouti à la constitution d'un courant d'opposition d'origine néo-destourienne. Signalons simplement, pour la compréhension de son discours idéologique, qu'après la défaite de Ben

Youssef, qui se réclamait de l'arabisme tout en étant aussi pro-occidental que la majorité de la direction du Néo-Destour, l'unité du Parti fut rapidement rétablie autour de Bourguiba. Au début de l'indépendance le Néo-Destour fonctionnait comme un véritable parti politique, sans idéologie sociale précise ou plutôt avec une idéologie sociale assez proche de celle du parti radical français dans sa phase la plus glorieuse : tout comme lui le Néo-Destour avait les traits d'un parti nationaliste, populaire, dominé par les représentants de la classe moyenne fondamentalement laïques et imprégnés du discours positiviste d'Auguste Comte, sans, probablement, avoir lu aucun texte de cet auteur. Toute, ou presque toute la classe politique tunisienne partageait cet idéal qui fut aussi, dans une certaine mesure, celui d'Ataturk. Certains membres de la classe politique tunisienne étaient plus radicaux que d'autres mais tous croyaient à la nécessité, dans la pratique, d'un parti unique, d'un syndicat unique et d'un système d'enseignement laïque et unique. Tous, ou presque tous, croyaient fermement en la Raison, la science, la technologie... et la libération de la femme. Tous, ou presque tous, étaient gênés par le spectacle de la misère et auraient voulu montrer au monde, c'est-à-dire à l'Occident, l'image d'une Tunisie jeune, moderne, et respectable. En un mot la chute du régime beylical et la victoire définitive du Néo-Destour, c'est la revanche de Khéreddine et des Jeunes Tunisiens, obtenue avec le soutien du petit peuple des villes et des campagnes.

L'enthousiasme du début où tout était perçu comme possible ne pouvait, naturellement, durer longtemps. Mais contrairement à d'autres pays, la Tunisie a hérité au moment de l'indépendance, d'un véritable parti politique. C'est en voulant s'imposer en tant que Parti Unique, que le Néo-Destour a perdu, comme dans le cas de tous les partis uniques, ce qui distingue un parti politique d'une administration... de vulgarisation agricole ou de planning familial. En devenant le Parti unique, le Néo-Destour est devenu une bureaucratie d'encadrement populaire. Les principales décisions politiques étaient prises en dehors des congrès, qui les légitimaient ensuite, à l'unanimité ou presque. Je dois dire que tous les cadres du Parti étaient d'accord sur cette pratique, tant qu'elle n'affaiblissait pas leur position dans la hiérarchie du Parti. Il a fallu la maladie de Bourguiba, sa crise cardiaque en 1967, pour que la course à la succession du poste de président de la république donne lieu à des oppositions idéologiques manifestes parmi les Destouriens : l'élimination de Ben Salah et le changement de l'orientation économique en 1969 furent à l'origine du Mouvement d'Unité Populaire (le M.U.P.); le refus, au cours du 8^e congrès du Parti (octobre 1971), du principe d'élection des membres du bureau politique, par la commission centrale élue par le congrès, provoqua le départ des « Tunisois » et la création du Mouvement Socio-Démocrate.

Le désaccord entre l'idéologie officielle et celle des dissidents néo-destouriens regroupés sous la tendance du mouvement socio-démocrate se réduit essentiellement à un point, important : le respect du principe des élections. D'où les mots d'ordre de ce mouvement : respect des droits de l'homme, de la libre expression des opinions et de la formation des partis politiques d'opposi-

tion. Mais ce mouvement est lui-même hétérogène. Sans entrer dans le détail, je retiens que des anciens hauts responsables du Néo-Destour ont quitté leur parti, pour réclamer plus de démocratie pour tout le peuple lorsqu'ils se sont rendus compte qu'une victoire au congrès n'assure pas une position dans la hiérarchie du parti. Cette offre idéologique rencontre évidemment une demande essentiellement citadine, dans un large secteur des intellectuels et des jeunes scolarisés. Mais l'origine sociale de la plupart des membres du MSD (vieille bourgeoisie tunisoise) ainsi que leur passé de responsables néo-destouriens, ne les prédisposent pas à jouer le rôle de leaders populaires. Ils jouent, pourtant, un rôle important dans le champ idéologique en tant que modèle de modération et de tolérance. C'est déjà beaucoup sur le plan symbolique mais reste limité sur le plan du recrutement des militants engagés. Or, c'est actuellement [1980] la seule opposition tolérée dans le pays.

Le deuxième type de dissidence néo-destourienne est celui de Mouvement d'Unité Populaire dirigé par Ben Salah après sa fuite de la prison de Tunis. La direction de ce mouvement est composée essentiellement d'anciens militants du Néo-Destour. Leur désaccord initial avec la Direction du Parti porte sur la place et le rôle des secteurs étatique et para-étatique dans le système économique. L'échec politique en 1969 du projet de généralisation du système coopératif déclencha le retour en force des défenseurs de l'initiative privée, nationale ou étrangère. A partir de ce point de désaccord, les militants du Mouvement d'Unité Populaire ont remis en cause le mot d'ordre d'Unité nationale pour lui substituer celui d'Unité populaire, en insistant plus particulièrement sur le rôle de la jeunesse. Sur le plan du pluralisme politique et de la démocratie au sens occidental du terme, ils sont assez discrets. Les grandes lignes de leur programme politique, sur la plan des intentions, ne sont pas radicalement différentes de celles du 5^e congrès du Néo-Destour (novembre 1955 : le premier après l'indépendance) ni non plus de celles du programme politique des socio-démocrates. Les militants du MUP sont, par contre, des intellectuels d'origine plus populaire et plus paysanne que les socio-démocrates. Ils sont aussi plus sensibles à l'inégalité sociale de plus en plus grande dans le pays. Leur échec politique leur a permis de prendre conscience des limites objectives du système et de manifester un scepticisme plus prononcé sur ses possibilités de démocratisation. Leur impact est actuellement très limité : mais le populisme laïque, qui est leur véritable idéologie, est une offre idéologique... qui peut trouver de nombreux clients si le vendeur possède les qualités charismatiques nécessaires pour diffuser son produit. Ben Salah peut difficilement jouer ce rôle dans la clandestinité à l'étranger.

B) LE COURANT D'OPPOSITION MARXISTE

Après l'indépendance et l'élimination de l'opposition yousséfiste, le Parti Communiste Tunisien est devenu l'unique porteur d'une alternative disponible au discours dominant du Néo-Destour. Le champ idéologique des premières années de l'indépendance était polarisé entre, d'une part, les différents cou-

rants politiques du Néo-Destour et d'autre part, un autre type de discours qui se proclamait dépositaire d'une « science » : le marxisme, susceptible de donner les seules réponses « scientifiques » aux questions posées à la société tunisienne. Cette prétention à détenir la vérité était appuyée par les exemples concrets des réalisations spectaculaires des sociétés qui avaient adopté cette « science » : l'URSS et la Chine étaient des sociétés aussi sous-développées que la Tunisie ; en adoptant le marxisme elles ont résolu les problèmes de la faim, de l'injustice sociale, de l'analphabétisme et de l'inégalité entre les hommes et les femmes. Quel intellectuel généreux et non mesquinement arriviste pourrait ne pas être sensible à ce type d'argument « scientifique » renforcé par des exemples historiques « indiscutables » ? D'ailleurs ceux qui discutaient cet argument étaient, généralement, ceux qui s'étaient opposés à l'indépendance de la Tunisie : des bourgeois et des colonialistes. L'URSS et la Chine étaient pour l'indépendance de tous les peuples opprimés.

Le seul point noir du discours communiste était ses prises de position politique avant l'indépendance : le parti communiste tunisien n'a pas su apprécier la capacité du Néo-Destour à conquérir l'indépendance du pays ; il s'est même aligné sur la position de Ben Youssef en proclamant que l'autonomie interne était un pas en arrière. Mais après l'indépendance, le PCT a reconnu ses erreurs et a expliqué leur origine : « Les erreurs ont été favorisées par la composition du Parti » (2). En d'autres termes, c'est la faute des communistes français non libérés de la mentalité coloniale.

Après l'indépendance, le choix idéologique était donc relativement simple : être avec le Néo-Destour, le parti qui a conquis l'indépendance mais qui n'a pas de réponses explicites et sans ambiguïté aux problèmes de développement, ou être avec le Parti communiste tunisien qui a un passé trouble mais qui dispose de la « science » du développement et de l'expérience manifestement positive des pays socialistes. Face aux hésitations des responsables néo-destouriens devant les problèmes nouveaux et concrets de l'indépendance, le secrétaire général du parti communiste tunisien avait le beau rôle en affirmant au cinquième congrès du PCT : « Notre parti connaît et montre la voie du développement de l'indépendance nationale au service du peuple ». Le Néo-Destour était aussi pour le développement au service du peuple. Mais il n'avait pas une seule réponse à chaque question. Il devait tenir compte de tous les courants qui le traversaient : des syndicalistes, des bourgeois, des étudiants radicaux et des anciens résistants d'origine paysanne souvent maladroits dans leur nouveau statut et dans leurs rapports avec les intellectuels occidentalisés placés à la tête du Néo-Destour. Les communistes, relégués dans l'opposition légale, et sans véritable base sociale en dehors de quelques intellectuels et d'un nombre très réduit d'ouvriers, ne pouvaient que jouer le rôle de guides, de connaisseurs des problèmes et de leurs solutions. A vrai dire, ils ne se différenciaient pas radicalement de l'aile gauche du Néo-Destour. Ils posaient les mêmes questions et donnaient des réponses similaires, un peu plus radicales, comme dans le cas de tout parti d'opposition. Dès le début de l'indépendance les communistes

(2) Manifeste du VI^e congrès du PCT (29-31/12/1957).

tunisiens étaient « pour une véritable union nationale consistant à rassembler, sur la base d'un programme de démocratie et de progrès social, toutes les classes et couches sociales intéressées au développement indépendant de la nation tunisienne. Ne s'excluaient d'eux-mêmes de cette large union qu'une poignée de gros capitalistes et propriétaires fonciers attachés à leurs privilèges égoïstes d'exploiteurs ». (5^e congrès du PCT). La seule revendication radicale des communistes était le mot d'ordre de réforme agraire, un mot d'ordre partagé par une large fraction de la gauche néo-destourienne et plus particulièrement par les étudiants néo-destouriens. D'ailleurs la méfiance vis-à-vis de ce que les communistes tunisiens désignaient par les termes de « gros capitalistes et propriétaires fonciers » est une vieille tradition des étudiants néo-destouriens d'origine petite bourgeoise. On a souvent cité comme exemple de cette tradition anti-bourgeoise la célèbre lettre de l'étudiant Hédi Nouira (l'ancien premier ministre de la décennie soixante-dix) envoyée en 1936 à Bourguiba pour le dissuader de soutenir le bourgeois tunisien Chenik contre les attaques des colons français. « C'est un leurre, un grand leurre que de prétendre par notre politique entraîner l'élément bourgeois mécontent ». C'est encore Hédi Nouira qui écrivait dans l'hebdomadaire néo-destourien « *Mission* » du 16 juin 1948 : « Produire davantage, créer de nouvelles richesses, c'est judicieux, c'est même indispensable, encore faut-il que la masse tunisienne en soit la principale bénéficiaire... Mais le problème de la répartition ne doit pas se limiter à celui de la production, qu'elle soit agricole ou industrielle. Il doit s'étendre aux moyens de production, englobant tant le capital outil que le capital foncier. Autrement dit c'est à une redistribution des richesses que nous aurons à être conviés, invités ou même contraints selon que nous soyons bien ou mal disposés » (3). En citant ce type de discours d'un militant destourien dont la politique a été, par la suite, identifiée à la réaction bourgeoise, j'ai voulu montrer l'impact de l'idéologie marxiste sur les intellectuels nationalistes tunisiens durant la phase de la lutte pour l'indépendance. Pour reprendre une expression de Abdallah Laroui on pourrait dire qu'au début de l'indépendance l'idéologie d'un large secteur des intellectuels tunisiens était celle du « marxisme objectif » : reconnaissance de la lutte des classes au sens large du terme mais sans la sacralisation du Proletariat. Sur ce dernier point le parti communiste tunisien était d'ailleurs très discret. Il se proclamait le parti du Proletariat tout en défendant « la masse tunisienne », le peuple tunisien contre « la poignée de gros capitalistes et de grands propriétaires fonciers ». Il reconnaissait en plus que le nouvel Etat indépendant n'était pas entre les mains de véritables bourgeois ou d'anciens féodaux réactionnaires. Il demandait simplement d'être reconnu comme une tendance légitime au sein d'un front national. C'est uniquement l'attitude sectaire de la direction du Néo-Destour qui l'a maintenu dans l'opposition. Cependant, même relégué dans l'opposition, le Parti communiste tunisien a toujours eu une attitude de « soutien critique » de l'aile gauche du Néo-Destour. Les communistes, comme la grande majorité des

[3] Texte reproduit par Moncer ROUSSI in « Population et société au Maghreb » Horizon maghrébin. Ceres productions. Tunis, 1977, p. 151-2.

intellectuels au début de l'indépendance, étaient favorables aux réformes de laïcisation de la vie civile et au maintien de la langue française dans l'enseignement primaire. Les communistes étaient pour la réforme des structures agraires même s'ils ont critiqué ses méthodes d'application. En réalité, les véritables points de conflit entre les communistes et la direction du Néo-Destour se limitaient à l'orientation pro-occidentale de la politique étrangère du régime et à sa pratique anti-démocratique de limitation des possibilités d'organisation et d'expression des mouvements d'opposition.

En un mot, l'offre idéologique du Parti communiste tunisien ne présentait pas une véritable coupure par rapport au système de valeurs dominant de la gauche néo-destourienne et plus particulièrement des étudiants néo-destouriens. La véritable différence était surtout d'ordre pratique et organisationnel : militer au sein du Néo-Destour pour orienter sa politique dans une direction progressiste ou militer au sein du Parti communiste pour infléchir de l'extérieur la politique du Néo-Destour. Les prédispositions psychologiques des intellectuels communistes et d'un large secteur des intellectuels néo-destouriens étaient très proches. C'est surtout la fidélité de chaque groupe à son parti qui les séparait. La séparation est devenue presque une coupure lorsque le Néo-Destour a concrétisé sa volonté de monopolisation de la vie politique en considérant toute critique de sa politique comme le début d'un complot.

On imagine, dans ces conditions, la difficulté de la position des communistes tunisiens qui, tout en adoptant un discours modéré, non mobilisateur, étaient assimilés par le pouvoir à des « fauteurs de désordres ». La modération du discours du PCT ne pouvait que laisser une place vide pour un discours marxiste plus radical...

Au début de l'indépendance de la Tunisie, le marché idéologique marxiste n'était pas encore, sur le plan international, encombré par les différents discours gauchistes de la fin des années soixante. La seule offre gauchiste sérieuse disponible était le trotskisme. C'est ce qui explique l'adhésion en bloc en 1958 des étudiants communistes tunisiens à Paris à l'idéologie trotskiste. Ils accusaient la direction de leur parti de réformisme et d'absence de vision révolutionnaire. Quelques années plus tard le maoïsme offrait un discours plus universel et plus radical que le trotskisme. Le maoïsme est un véritable retour... au sacré révolutionnaire de type laïque tandis que le trotskisme, idéologie terne, quasi-militaire, rabâchait constamment les histoires de conflits entre Staline et Trotski. Le maoïsme parlait par contre surtout du présent et attaquait à la racine la notion d'autorité et du pouvoir.

Quel jeune généreux et disponible pouvait-il refuser ce discours et se laisser entraîner par les subtilités du discours « responsable » du PCT, qui était depuis janvier 1963 un parti interdit et dont les membres étaient constamment et inutilement si on peut dire, persécutés par le pouvoir ? Le résultat est qu'à la fin de la décennie des années soixante, le PCT a perdu une grande partie de sa base au sein de l'Université au profit d'une nouvelle formation marxiste de

tendance maoïste avec, curieusement, des séquelles anti-paysannes de l'idéologie trotskiste (4).

L'émergence de cette tendance radicale a fini par réveiller la torpeur idéologique du PCT. Par leur nouveau discours, les maoïstes tunisiens ont imposé un débat sur la nature du nouvel Etat tunisien. Il s'agissait de définir la classe sociale qui détenait le pouvoir en Tunisie. Pour les maoïstes le problème est simple : étant donné que l'Etat tunisien n'est pas un Etat véritablement socialiste, il ne peut être qu'un Etat véritablement bourgeois. Tout ce que fait l'Etat est au profit de la Bourgeoisie. D'après les maoïstes, la réforme commerciale entreprise à la fin des années soixante, avant la chute de Ben Salah, « a réconcilié la bourgeoisie avec Ben Salah... Quant aux gros propriétaires fonciers, ils ont appris à tirer profit de toutes les nouvelles « coopératives », « unités » et autres « machines » créées par le gouvernement et cela en se maintenant à leur tête » (5). La conclusion de cette « analyse » complètement détachée de la réalité est que la « fraction petite bourgeoisie parvenue au pouvoir s'est intégrée à la bourgeoisie et a épousé ses intérêts... Ni l'existence d'un secteur d'Etat, ni l'origine petite bourgeoise du personnel politique n'enlèvent à l'Etat tunisien son caractère d'Etat de la « classe la plus puissante, celle qui domine du point de vue économique, c'est-à-dire la bourgeoisie » (5). D'où le mot d'ordre des maoïstes tunisiens : « Appelons... et travaillons au renversement du régime de la bourgeoisie exploiteuse et à son remplacement par un pouvoir prolétarien appuyé sur toutes les classes révolutionnaires » (5). La difficulté théorique de cette « analyse » est qu'on ne trouve dans aucun des nombreux textes de cette tendance politique un exposé qui définit les classes révolutionnaires et les classes non révolutionnaires de la société tunisienne. Disons plus simplement qu'il n'existe encore aucune analyse marxiste des classes sociales de la société tunisienne. Le débat est resté jusqu'à maintenant limité au domaine de l'Etat. La seule question posée est : qui détient l'Etat — et non : quels sont les rapports entre la société civile (avec sa propre structuration) et l'Etat détenu par la direction d'un mouvement de libération nationale ? La société civile est encore un monde qui échappe à l'appréhension systématique de tous les courants marxistes. Pour les maoïstes, l'Etat ne peut être que prolétarien ou bourgeois. Un point c'est tout. La direction du PCT distingue par contre les Etats véritablement bourgeois, produits de la révolution industrielle, et les Etats du tiers-monde, produits des mouvements de libération nationale dirigés par la petite bourgeoisie. Effacer « le rôle de cette origine et son influence comme par enchantement » c'est, affirment les responsables du PCT, faire preuve de « myopie théorique » (6).

Cette « myopie théorique » est, à vrai dire, un phénomène commun aux deux courants marxistes et dépasse le cas des marxistes tunisiens qui n'étaient

(4) Ce curieux mélange de maoïsme et de trotskisme peut être illustré par la publication du Groupe « Perspectives » intitulée « Les problèmes agraires dans la Tunisie actuelle ».

(5) La voie tunisienne vers le socialisme. Réponse au révisionniste Harmel. Maspéro Paris, 1970.

(6) Fanfaronnades « révolutionnaires » et anticommunisme. A propos d'une brochure du groupe « Perspectives », Supplément au journal « Espoir », mars 1971.

pas de véritables producteurs d'idéologie mais plutôt des transmetteurs des deux discours antagoniques des deux grandes puissances communistes : l'URSS et la Chine. La définition de l'Etat tunisien comme étant « bourgeois » ou « petit bourgeois » n'était pas le produit d'une analyse mais la conséquence d'un choix préalable entre deux positions politiques antagoniques offertes à tous les communistes du tiers-monde : chercher un système d'alliance avec les éléments progressistes non communistes ou affronter l'Etat, dans l'isolement, au nom du Proletariat, même sans la participation effective de ce prolétariat. La première solution a été rejetée par le système. La seconde ne pouvait être que condamnée à l'échec à cause de la distance culturelle considérable entre les militants maoïstes et le petit peuple des villes et des campagnes.

Les maoïstes étaient conscients de cette distance perçue surtout par eux comme la distance classique entre « petits bourgeois » et masses populaires d'une société industrielle culturellement homogène. Ils étaient tellement fixés sur l'idée de dénoncer « le révisionisme » qu'ils en avaient oublié leur appartenance à une société arabe et musulmane. Possédant les moyens matériels et surtout culturels d'assumer le modèle de vie à l'occidentale, ils ne voyaient et n'imaginaient que les privations d'ordre économique et politique. Ils n'étaient, d'ailleurs, pas les seuls dans cette situation. Tous les intellectuels occidentalisés étaient inconscients des traumatismes de la situation de transition dans le cadre de la dépendance culturelle.

C'est cette « myopie théorique » des problèmes de la société civile qui a laissé une place vide à la disposition de ceux qui étaient prédisposés à écouter la voix étouffée d'un large secteur des jeunes qui ne se reconnaissent dans aucun des discours classiques du nationalisme officiel et du marxisme.

III. - L'OFFRE IDÉOLOGIQUE DU MOUVEMENT D'OPPOSITION ISLAMIQUE

Nous avons vu que pour se constituer en un discours structuré et structurant toute idéologie est condamnée à se comporter comme un myope en rejetant dans l'obscurité plus ou moins totale certains aspects de la réalité et en privilégiant d'autres aspects considérés comme la *vraie réalité* (7). En Tunisie la myopie constitutive du discours officiel et des discours de l'opposition laïque portait sur la dimension arabo-musulmane de l'identité collective de la société tunisienne. Le discours officiel et les discours des dissidents néo-distouriens reconnaissaient l'existence de cette dimension en la traitant surtout comme *une des dimensions* de l'identité collective et non *l'axe central* de cette identité. Les marxistes et les intellectuels occidentalisés en général, partageaient cette vision officielle tout en assimilant tout le passé culturel et

(7) Cette interprétation du discours symbolique est tirée de l'œuvre du sociologue français P. BOURDIEU. Voir plus particulièrement son dernier livre « La Distinction, critique sociale du jugement », Editions de Minuit, Paris, 1979.

surtout l'Islam à un lourd fardeau qui freinait la marche du pays vers le progrès. Les maoïstes, ou plutôt une fraction des maoïstes, ont poussé le révolutionnarisme jusqu'au point de nier la pertinence de la dimension culturelle et de ne voir dans l'Etat sioniste qu'un Etat simplement bourgeois, comme tous les autres Etats bourgeois. La dimension culturelle de la lutte de libération palestinienne était traitée avec un mépris total : « Nous rejetons comme réactionnaires toutes les fadaïses de communautés de langue, de race, de religion et autre • fraternité de sang » (8). Ce n'est plus de la myopie mais de l'aveuglement total, un aveuglement révélateur d'une aliénation assez répandue chez les intellectuels tunisiens formés dans les universités françaises. Cette forme d'allergie de plusieurs intellectuels tunisiens à la dimension arabo-musulmane de l'identité collective tunisienne est, souvent, attribuée uniquement à leur acculturation par l'enseignement français et à leur long séjour en France. Mais pour comprendre ce phénomène nous devons tenir compte d'un autre élément. Pendant toute la période coloniale les porteurs du modèle culturel arabo-musulman, les grandes familles des *'oulama* de Tunis, avaient souvent eu un comportement de collaboration avec les autorités coloniales. Ils n'avaient pas caché non plus leur mépris du « petit bourgeois » né en dehors de la ville de Tunis. L'hostilité entre les intellectuels petits bourgeois et les représentants des grandes familles des *'oulama* était réciproque. Les *'oulama* étaient, en général et non d'une manière systématique, du côté du pouvoir colonial, ou du côté du Vieux-Destour ou du côté de ben Youssef. Il y avait des zaytouniens d'origine populaire dans les rangs du Néo-Destour mais pas des représentants des grandes familles des *'oulama*.

Après l'indépendance les *'oulama* ont vu leur statut social dévalorisé par rapport à celui des jeunes technocrates dont certains sont leurs propres enfants, formés dans les universités françaises. Habités à la soumission devant tout pouvoir central, les *'oulama* n'ont pris alors aucune position énergique contre la laïcisation de la société civile. Par leur silence ils ont encore perdu une grande partie de leur prestige.

La génération socialisée dans les institutions tunisiennes après l'indépendance n'a trouvé nulle part un discours religieux autonome. Les heures d'enseignement religieux dans les lycées étaient généralement l'occasion de rigolade à cause du bas niveau de la formation pédagogique des professeurs. Les *imâm* des mosquées, rétribués et contrôlés par l'Etat, s'enfermaient dans le cadre bien délimité du discours officiel. La prière dans les mosquées était réduite à une pratique routinière vidée de son sens de participation collective à la *oumma* musulmane. Jusqu'à la fin des années soixante les offres idéologiques disponibles : le socialisme destourien et le marxisme révisionniste ou maoïste étaient d'accord sur un point : la lutte contre le sous-développement impliquait la mise entre parenthèses aussi bien de la grande Tradition islamique, assimilée aux comportements des *'oulama* (des vieux bourgeois collaborateurs et réaction-

(8) La question palestinienne dans ses rapports avec le développement de la lutte révolutionnaire en Tunisie. Ed. « Perspectives tunisiennes », n° 2, février 1968.

naires) que de la petite tradition profane, assimilée aux superstitions des paysans (analphabètes et non prédisposés aux changements). Cette vision commune à toute la classe politique tunisienne qui, dans son ensemble était composée de jeunes intellectuels citadins bilingues, était, comme toutes les utopies, l'expression d'une attente généreuse d'un changement sociétal miraculeux. L'école était perçue comme le principal agent de ce changement. La libération de la femme de son statut traditionnel qui la confinait aux seules activités ménagères, était considérée comme le préalable à la généralisation de l'enseignement et à l'élimination des obstacles psychologiques à la mutation de la société tunisienne dans le sens souhaité par ses élites. Entre les dépenses militaires et celles de l'enseignement, l'Etat, qui ne disposait pas de ressources pétrolières, n'avait pas hésité à investir en priorité dans l'enseignement. Le premier plan élaboré par la Tunisie indépendante fut celui de la généralisation de l'enseignement primaire. Les plans économiques n'ont commencé que plus tard, lorsque l'Etat s'est rendu compte que le libéralisme économique ne favorisait pas les investissements économiques indispensables. La Tunisie était alors perçue à l'étranger comme le modèle d'un pays stable, modéré, et disposé à adopter tous les changements qui vont dans le sens du progrès. Pour illustrer cette réputation de la Tunisie au cours des années soixante je dois citer, non l'un des nombreux textes très flatteurs des politicologues anglo-saxons, mais un passage d'un auteur marxiste égyptien, Samir Amin, de réputation internationale, qui concluait ainsi son étude comparative de « l'Economie du Maghreb » : « Le geste du président Bourguiba vidant une verre de jus de fruit en public pendant le jeûne du Ramadhan, ou le viol de la loi religieuse par l'interdiction juridique de la polygamie, nous paraissent plus prometteurs que des déclarations d'intention sur l'avenir socialiste ou des nationalisations d'entreprises, si l'on doit accompagner ces mesures, comme on l'a vu récemment en Algérie et au Maroc, d'un redoublement du zèle religieux : arrestation des personnes coupables d'avoir rompu le jeûne, interdiction légale de l'alcool etc. Est-ce pour cette raison, tenant aux tendances laïcistes du Destour, que la Tunisie inscrit à son actif d'être le seul parmi les trois pays (du Maghreb) dont le taux de croissance de l'économie ne soit pas nul ? Nous serions tentés de le croire » (10).

Ce jugement de Samir Amin, au début des années soixante, était partagé à cette époque non seulement par la masse des Tunisiens diplômés mais aussi par la grande majorité de la base sociale petite bourgeoisie du régime, qui voyait ses enfants scolarisés promus rapidement à des postes de direction et d'autorité. La scolarisation, fondement de la politique moderniste et laïque, était perçue comme le nouveau train du progrès, qui avait démarré le 1^{er} juin 1955, jour du retour de Bourguiba de son exil. L'attente du miracle de l'école était très forte au sein de cette petite bourgeoisie, prédisposée à s'adapter aux

[9] Nous n'avons pas évoqué le discours du « Baath » parce que son impact est très faible à cause, entre autres, de sa division en deux tendances syrienne et irakienne et de sa tradition de clandestinité. Comme le discours du « Baath » est un discours laïque, plusieurs militants du « Baath » ont été récupérés par le tendance maoïste et certains dissidents maoïstes ont repris à leur compte le discours du « Baath ».

[10] Samir AMIN : « L'économie du Maghreb. Les perspectives d'avenir. Editions de Minuit. Paris, 1966, pp. 221-22.

nouvelles normes de la vie moderne et à encourager, même ses filles, à acquérir des diplômes et à se libérer pour trouver un bon emploi et un bon mari. Mais le miracle de l'emploi de tous les diplômés et semi-diplômés au cours des dix dernières années de l'indépendance ne pouvait durer continuellement. Le système économique, malgré la planification et les multiples réformes des structures, s'est révélé incapable d'absorber tous les produits de l'enseignement primaire et secondaire, aussi bien « les défaillants » du système scolaire que les diplômés.

A la fin des années soixante l'école avait perdu, en grande partie, son ancienne image de marque. Elle n'était plus perçue, comme au début de l'indépendance, comme un espace aussi sacré que la mosquée et certainement plus sacré que le marabout. Avec la démocratisation de l'école et de son contenu idéologique, c'était tout le discours laïque et moderniste qui était mis en cause.

C'est dans cette conjoncture de doute à propos de l'efficacité des sacrifices faits par les parents pour scolariser leurs enfants, que le système politique, en 1969, a remis en cause son propre discours socialiste, après avoir mobilisé quotidiennement et pendant plusieurs années l'opinion publique autour du thème du socialisme et de la promotion des catégories sociales les plus pauvres. On doit ajouter que l'échec du discours socialiste, laïque et moderniste a été proclamé, à un moindre degré, en Algérie même, après la chute de Ben Bella et d'une manière plus spectaculaire en Egypte après sa défaite de 1967. Cette défaite a ébranlé tout le monde arabe et a affaibli la confiance dans les idéologies socialistes dites spécifiques. A la fin des années soixante, les chefs d'Etats des pays arabes ont perdu leur charisme du début de cette décennie. L'Etat n'est plus perçu comme l'institution « paternelle » capable d'assurer « l'avenir de ses enfants ». C'est à cette époque que les lycéens de Tunis ont crié ce slogan en arabe, dont la traduction approximative est : « Scolarisés ou non, l'avenir n'est pas pour nous ».

J'ai le sentiment que le point de départ du Mouvement islamique est à situer dans cette phase de doute des lycéens quant à leur avenir, un doute qui destabilise complètement la personnalité au moment critique de la crise de l'adolescence. C'est, il me semble, cette conjonction entre une crise de confiance dans leur propre avenir et une crise sociale et idéologique du régime qui a créé une demande idéologique que le marxisme, c'est-à-dire un socialisme plus radical que le socialisme officiel, est incapable de satisfaire parce que cette demande idéologique pose *en même temps* deux questions :

- a) le problème de l'identité culturelle des jeunes et de la société;
- b) le problème des injustices et des inégalités sociales.

Le marxisme n'est armé que pour répondre au deuxième problème. Après la reconnaissance officielle de l'échec du socialisme spécifique, seul l'Islam ou plus exactement une interprétation particulière de l'Islam était capable de répondre, *en même temps*, à ces deux problèmes des lycéens de la petite bourgeoisie et des classes populaires qui ont *vitalement besoin de donner un sens*

à leur vie pour ne pas tomber dans la déchéance et la culpabilité de l'échec. La reprise du voile par les jeunes filles citadines et scolarisées de milieux sociaux souvent modestes est une réponse particulière à cette double interrogation.

A la fin des années soixante et au début des années soixante dix, la réactivation de la Tradition (11) a pris en Tunisie plusieurs formes, selon la demande particulière de chaque catégorie sociale :

1) Dans les milieux paysans, c'est la réapparition des sorciers et des marabouts. Les journaux avaient évoqué, à cette époque, le cas de la guérisseuse Salha qui défiait toute la médecine moderne.

2) Les notables des villages et des petites villes et certains anciens étudiants et professeurs de la Zaytouna ont cru le moment venu pour s'imposer en tant que défenseurs de la morale et de l'ordre social. Leur conception du monde est une conception strictement *salafiste*. Leur mot d'ordre est le retour au passé et le respect du texte de la loi religieuse. Cependant, ces notables formés dans la tradition religieuse ne traversaient pas, comme les adolescents, une crise psychologique. Ils n'étaient pas préoccupés par le problème de leur identité. Ils se présentaient comme des guides et des censeurs de la conduite des jeunes. Ils voulaient jouer un rôle social dans cette phase de crise et prendre ainsi leur revanche sur les intellectuels occidentalisés qui les avaient éliminés de la scène politique et sociale. En un mot, ces notables représentaient la continuité historique du Vieux Destour : anti-bourguibistes, ils étaient assez favorables au courant des dissidents néo-destouriens de tendance libérale. Ils ont d'ailleurs été courtisés par ce courant au cours du premier congrès du Néo-Destour à Monastir qui a suivi la chute de Ben Salah (octobre 1971).

3) Mais la véritable nouveauté, le vrai retour à l'Islam est, à mon avis, celui des lycéens et des jeunes de milieux populaires. Contrairement aux paysans, ces derniers ne croyaient pas aux marabouts et à tout ce qui se présente comme un intermédiaire entre le croyant et Dieu. Ils partageaient l'inquiétude des notables sur la dégradation des mœurs mais ils étaient, contrairement aux notables, préoccupés par les problèmes de l'injustice sociale et de l'absence des libertés démocratiques. Tandis que les notables regardaient vers le passé, ces jeunes étaient préoccupés par le présent et l'avenir, leur propre avenir. Généralement transplantés de leur village dans la ville, ou vivant dans les internats loin de leurs familles, ils se sentaient isolés, sans cadre sécurisant et cherchaient désespérément un groupe d'appartenance. Aucune institution, sauf la mosquée, n'était disponible pour les recevoir. C'est à cette époque qu'ont réapparu dans certaines mosquées de Tunis les cercles d'enseignement religieux non contrôlés par l'Etat. De ces cercles est né ce qu'on appelle en Tunisie le Mouvement islamique.

La demande idéologique a donc précédé l'offre idéologique. La réapparition des cercles dans les mosquées est le produit d'une démarche individuelle des jeunes vers les mosquées. Dans ces réunions comme ensuite dans la

(11) A. ZGHAL : « The reactivation of tradition in a post traditional society », *Daedus*. Winter 1973, pp. 225-252.

nouvelle revue islamique « *al-Ma'rifa* » [La Connaissance], l'offre idéologique était hétérogène. Mais la tendance dominante du nouveau discours islamique était un discours classiquement salafiste. Elle n'apportait rien de nouveau sur l'interprétation du dogme. Elle ne s'intéressait pas directement à la politique. Son projet est de contrôler la conduite des personnes et le fonctionnement des institutions de socialisation et plus particulièrement la famille et l'école. Mais c'est en réalité la femme qui reste le principal centre d'intérêt de cette tendance dont la principale revendication est le retour de la femme musulmane à son foyer. Les raisons de cette position idéologique sont aussi très classiques. La femme est l'égale de l'homme sur le plan de l'humanité mais sa constitution et ses devoirs familiaux ne lui permettent pas de jouer le rôle de l'homme. La relecture du passé par cette tendance est une condamnation systématique de tous les réformateurs musulmans du XIX^e et du XX^e siècle. L'Occident est présenté comme une société décadente, complètement en crise, avec une jeunesse droguée et sans aucun espoir. Cependant c'est le communisme athée qui est présenté comme l'ennemi principal. Les héros du passé tunisien sont les seuls « *oulama* du Vieux-Destour.

Cette tendance a dominé nettement le discours de la nouvelle revue islamique « *al-Ma'rifa* » au cours de ses trois ou quatre premières années (1972-1975); la vente de la revue était alors en progression assez limitée. Mais à partir de 1975 le ton de la revue changea. La tendance salafiste continua à se manifester mais l'orientation générale de la revue est devenue sensible aux problèmes de l'actualité, avec quelquefois des articles qui posaient les problèmes de l'inégalité sociale et de la dépendance culturelle dans des termes complètement nouveaux. Le déclenchement de la révolution iranienne renforça cette tendance qui est apparue avec plus de vigueur et de militantisme dans la deuxième publication islamique de tendance radicale : « *al-Mujtama'* » [La Société] (12).

A partir de 1975 l'Islam, en tant que discours idéologique mobilisateur, pénétra pour la première fois depuis l'indépendance le territoire inviolable de la gauche, c'est-à-dire l'Université. Les facultés de sciences et de technologie, dont l'enseignement est limité à l'unique idéologie de la rationalité mécanique, sont le premier domaine conquis par le nouveau discours islamique qui, comme la logique scientifique, revendique, à sa manière, une certaine rigueur dans la pensée et dans la conduite. Les sciences sociales dominées par l'idéologie positiviste et critique de l'ordre social, restent le dernier domaine réservé de la gauche marxiste avec une présence islamique très faible. Mais les lycées des régions dont la scolarisation est assez récente, les régions récemment urbanisées mais délaissées économiquement au cours de la dernière décennie comme les gouvernorats du Kef, de Gasserine et de Gafsa, et certaines localités du gouvernorat de Sfax sont les principaux foyers producteurs des adeptes du Mouvement islamique. Les élèves de ces lycées sont de condition très modeste et ont généralement l'impression d'être des citoyens de seconde zone et des candidats au chômage ou à l'émigration. Arrivés à l'Université, ces lycéens sont

(12) [Voir les notices de T. MONASTIRI et Ch. SOURIAU dans ce livre].

tiraillés entre la nouvelle gauche maoïste (de tendance albanaise) et la tendance islamique radicale. Il n'est pas exceptionnel de voir cette catégorie d'étudiants passer de l'une à l'autre tendance avec la même prédisposition pour le militantisme très actif.

CONCLUSION

Le premier projet de cette note était l'étude de la logique interne du discours du Mouvement islamique en Tunisie. Mon idée initiale était de prendre l'ensemble des numéros de la revue du Mouvement islamique et d'étudier son contenu idéologique et l'originalité de ses positions. Dans l'ignorance totale de ce Mouvement, comme la grande majorité de mes collègues, je croyais que c'était le discours explicite de ses publications qui attirait les jeunes vers ce mouvement politico-religieux. Après la lecture de la presque totalité des numéros de cette revue je me suis rendu compte, je ne dirais pas du vide idéologique, mais de l'absence de toute réflexion qui dépasse le niveau des slogans qu'on retrouve dans toutes les vieilles publications salafites les plus conservatrices. J'ai remarqué, toutefois, un auteur, presque isolé, qui cherchait véritablement à repenser le message coranique selon la conjoncture historique actuelle. Mais sa voix est complètement étouffée dans le discours redondant de la masse des collaborateurs de cette revue.

Cette découverte — parce qu'elle était réellement une découverte pour moi — m'a poussé à chercher les raisons de l'engouement des jeunes pour ce courant islamique. J'étais donc obligé de situer ce courant dans l'ensemble du champ idéologique de la Tunisie. J'ai constaté que ni le discours officiel, ni les discours marxistes, ne posaient *en même temps* et sérieusement le double problème de l'identité culturelle et des inégalités sociales. Il a fallu une crise politique qui remettait en cause le discours socialiste officiel et un moment de flottement dans la direction de l'Etat (en 1970-71) pour que la double question de l'identité culturelle et de l'inégalité sociale apparaisse dans un langage qui se réclame de l'Islam. Pourquoi l'Islam ? La réponse me semble simple et logique. L'Islam est le seul fonds culturel disponible *pour penser cette double question*, tout en s'opposant au discours officiel, c'est-à-dire en dévoilant ses ambiguïtés et ses silences sur la double question de l'identité collective et de l'inégalité sociale.

Mais l'Islam est un patrimoine culturel et non une série de réponses précises à des questions précises. Le patrimoine n'existe qu'en s'actualisant par des lectures et des interprétations motivées par des problèmes spécifiques de l'actualité. Malheureusement, c'est le règlement des comptes des problèmes du passé (vieux Destour/Néo-Destour) qui semble dominer la première étape de ce mouvement de retour au patrimoine islamique. La multiplication des adeptes de ce mouvement est sans lien avec le niveau de la réflexion de ses idéologues. Mais ce décalage n'est pas un phénomène exceptionnel. Le nationalisme, par exemple, n'a pas toujours produit une œuvre de réflexion vigoureuse. On peut citer, comme exemple, le livre de Abdelaziz Thaalbi : « La Tunisie martyre ».

publié en 1920, pour se rendre compte de la pauvreté de la pensée nationaliste à cette époque. La force du Mouvement nationaliste ne résidait pas dans la pensée de ses dirigeants, mais plutôt dans les prédispositions de ses adhérents. Nous pouvons adopter le même raisonnement pour la première phase du Mouvement islamique. Ceci ne nous empêche pas de signaler certains aspects de son discours qui nous semblent franchement terroristes. Le Mouvement islamique avec toutes ses tendances réclame le retour à la loi religieuse dans l'organisation politique, économique et culturelle de la société. Or, cette loi est un ensemble de textes qui peuvent être différemment interprétés. Nous savons qu'il n'y a ni Eglise ni pape dans l'Islam. Qui pourrait donc se réclamer de la vraie interprétation des textes ? Celui qui a le pouvoir comme Qaddhafi ? L'armée conseillée par une équipe de *«oulama»* ? On trouve, par exemple, dans la revue islamique *« al-Ma'rifa »* plusieurs interprétations de la notion de liberté. On affirme, d'une part, que l'Islam est pour la liberté et contre la dictature mais on proclame en même temps et dans le même texte que la liberté et la démocratie sont acceptables dans un régime laïque mais non dans un état véritablement musulman. Il ne doit y avoir dans ce type d'Etat aucun autre parti que le Parti d'Allah. Les communistes athées ne doivent pas avoir, dans cet Etat, droit à la parole.

Je dois signaler, enfin, que certains leaders du Mouvement islamique sont parfaitement conscients de ces points faibles et des risques de ce type de discours. Ces leaders sentent actuellement le besoin de repenser d'une manière critique leur propre expérience et celle des autres mouvements islamiques et plus particulièrement l'expérience du mouvement des Frères musulmans d'Egypte. mais ils restent, malgré tout, porteurs de l'idée de l'Unité de la *Oumma* musulmane sans pouvoir penser en même temps l'idée de sa diversité sociologique. C'est dans ce sens que l'idéologie de ce mouvement porte en elle les germes d'une utopie plus meurtrière que toutes les utopies laïques parce qu'elle se proclame de Dieu, en confiant à une minorité et seulement à une minorité le droit de parler au nom de Dieu.

Cette réserve très sérieuse sur l'idéologie de ce mouvement ne nous empêche pas de reconnaître le fait qu'il traduit, en termes religieux, des exigences inscrites dans la réalité sociale tunisienne. C'est l'hétérogénéité de ces exigences, comme la recherche de la respectabilité des notables de formation zaytounienne et l'angoisse des lycéens d'origine populaire devant l'avenir qui sont en train de faire éclater ce mouvement en plusieurs tendances. On en compte actuellement quatre à cinq plus ou moins rivales comme dans le mouvement marxiste.

Empêcher ces tendances de s'exprimer, de confronter publiquement leurs idées, c'est les encourager à adopter les formes d'organisation clandestine selon le modèle des Frères musulmans égyptiens. Malgré tous ses risques la démocratie reste le seul système de défense contre les explosions de violence anarchiques. L'autre solution est l'utopie meurtrière civile ou militaire, laïque ou religieuse.

Abdelkader ZGHAL.