

D'ailleurs



État et marché des biens religieux. Les voies égyptienne et tunisienne

par Malika Zeghal

« Le gouvernement a beau proclamer que l'État est laïque, le peuple demeure imperméable. Il ne s'agit donc pas de légiférer, mais plutôt de faire admettre les lois ».

Discours de Habib Bourguiba, 13 août 1960.

pourquoi le religieux et le politique sont-ils supposés être inséparables en pays arabo-musulman ? Leur superposition ou leur chevauchement sont-ils une donnée intrinsèque à cette région du monde ? Les réponses à la question abondent. La plus commune offre une vision culturaliste à travers la vulgate orientaliste : par essence, l'islam ne pourrait se séparer de la sphère politique, car cette religion investirait, par son histoire et sa doctrine, tous les aspects de la vie des croyants. Sur ce point, l'orientalisme rejoint les diverses positions islamistes, pour lesquelles l'islam est à la fois *dîn* et *dunyâ*, religion et monde : si le religieux et le politique sont inséparables, c'est que le religieux, donc le recours à un principe transcendantal, régent le monde. Mais la vision orientaliste traditionnelle s'oppose radicalement à l'islamisme en ce qu'elle voit dans

l'islam un principe de quiétisme politique : puisque le Prince est l'ombre de Dieu sur terre, et que l'islam suppose soumission à Dieu, la société musulmane se soumet au pouvoir despotique¹. La nouvelle génération orientaliste, elle, tout en reprenant à son compte l'idée d'une fusion inéluctable du religieux et du politique, insiste au contraire sur la révolte permanente de la société contre l'État et sur l'instabilité politique qui en découle². L'État serait constamment remis en question par une culture protestataire qui le pense comme non islamique et veut (ré)installer un État « conforme » à la religion. C'est encore, dans ce cas, le principe de non-séparation qui préside au comportement politique de rébellion.

Cette vision met donc l'islam, comme élément culturel, au fondement même de l'absence de séparation du religieux et du politique et par conséquent d'une société non démocratique qui se caractérise soit par un despotisme accepté soit par une « culture de l'émeute ».

C'est ce présupposé que nous voulons éviter ici. Nous ne nous demanderons pas s'il est inhérent à l'islam de fusionner les sphères du politique et du religieux. Nous postulerons l'existence de deux champs distincts et chercherons à déterminer dans quelles conditions et pour quelles raisons ils se chevauchent, s'interpénètrent, et parfois se confondent – car il est indéniable que parfois ils se confondent. Mais, plutôt que de considérer cette fusion comme allant de soi, nous la mettons en question ici pour mieux comprendre l'interaction entre religion et politique³.

Puisque ce n'est pas essentiellement dans les dispositions inhérentes à une culture ni dans les textes ou la doctrine de l'islam qu'il faut chercher les raisons de cette interaction, nous nous tournerons vers les stratégies qui accompagnent les représentations culturelles, et notamment religieuses, des acteurs. Ces dernières, on le sait, sont loin d'être uniques et immuables, s'inventent, prennent forme et se modifient selon les besoins de ceux qui s'en servent⁴. Faire appel à la stratégie des acteurs et aux structures institutionnelles permet de remettre en question l'existence de dispositions culturelles immuables dictant les comportements. Autrement dit, il s'agira d'analyser les rapports entre religion et politique (c'est-à-dire, pour reprendre une expression de Jean-François Bayart, de décrire les rapports entre une culture et un fonctionnement politique) sans être culturaliste⁵. Nous nous efforcerons de le faire à partir de la notion de « marché des biens religieux » et de la comparaison de deux pays, la Tunisie et l'Égypte, dans la seconde moitié du XX^e siècle.

Le « retour du religieux » et ses causes

Lorsque, au milieu des années soixante-dix, l'islamisme fait son apparition dans les pays musulmans, il surprend même les observateurs les plus avertis de ces sociétés. Dès les indépendances, la notion de sécularisation, couplée à celle de moder-

nisation, a présidé à l'analyse de ces États nouveaux. Le religieux ne semble pas occuper une place importante : il est relégué à la sphère de la tradition. Les élites politiques, si elles l'instrumentalisent à des fins de légitimation, insistent – pourtant déjà sur un mode ambigu – sur le processus de rationalisation et de construction d'un État moderne. Les oppositions à ces régimes sont essentiellement issues de la gauche et du marxisme, et ne font pas usage du vocabulaire religieux. Les spécialistes de sciences sociales, quant à eux, s'intéressent aux problèmes de développement et de modernisation. Comme le dit Abdelkader Zghal, sociologue tunisien revenant sur son parcours et celui de ses collègues dans les années soixante et soixante-dix : « Notre regard était fixé sur ce qui change. Nous étions agacés par tout ce qui apparaissait comme des séquelles du passé. [...] La tradition était assimilée à la notion de réaction et aux catégories sociales dont les intérêts étaient menacés par la modernisation : les oulémas et la "bourgeoisie traditionnelle". [...] La culture populaire, la religion, l'appartenance de la Tunisie à la civilisation arabomusulmane étaient perçues par nous comme des épiphénomènes non dignes d'accéder au statut d'un "objet de recherche" »⁶.

Lorsqu'apparaissent les mouvements politiques se réclamant de l'islam et les réseaux d'associations islamiques, modifiant fondamentalement, les uns et les autres, le paysage social et politique, deux grands types d'explication sont avancés.

Pour le courant orientaliste, la contestation et le discours islamistes se conçoivent comme un « retour » qui ne peut, au fond, surprendre. Le lien étroit entre religion et politique resurgit inévitablement après l'échec d'une modernisation qui s'est faite essentiellement par le haut, imposée par un État importé. Les entreprises de sécularisation ne sont qu'une parenthèse, une tentative louable, peut-être, mais vouée à l'échec : chassez le naturel, il revient au galop. Finalement, il n'y a

1. Par exemple B. Lewis (*Le langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1988, p. 13) : « Nous [occidentaux] avons naturellement tendance à commettre une erreur, lorsque nous supposons que, pour les musulmans, la religion a la même signification qu'elle a eue, même au Moyen-Âge, pour le monde occidental, c'est-à-dire qu'elle se cantonnait à un domaine de la vie réservé à certaines activités, séparées, ou à tout le moins séparables d'autres domaines destinés à d'autres activités. Il n'en est pas ainsi dans le monde islamique. Il n'en a jamais été ainsi dans le passé et il faut sans doute admettre que les tentatives faites dans les Temps modernes pour qu'il en soit de même, ne sont peut-être, dans la longue durée de l'histoire, qu'une anomalie ».

2. Y. Sadowski, « The new orientalism and the democracy debate », dans J. Beinin et J. Stork (eds.), *Political Islam, Essays From Middle East Report*, Berkeley, Univ. of California Press, 1997, pp. 33-50. Patricia Crone et Daniel Pipes représentent, chacun dans sa discipline, cette nouvelle génération orientaliste : P. Crone, *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge UP, 1980, et *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge UP, 1986 ; D. Pipes, *In the Path of God : Islam and Political Power*, New York, Basic Books, 1983.

3. Jocelyne Dakhli, dans un travail novateur, a récemment repéré les lieux communs et les moments historiques qui remettent en question la vision d'un islam qui régènerait le politique, et révèle un politique indépendant du religieux, dans *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

4. E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1983.

5. J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 21.

6. A. Zghal, « Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1989, pp. 223-224.

rien à expliquer puisque l'islamisme a pour fondement la fusion « naturelle » du religieux et du politique. Si cette réponse apparaît d'une logique implacable, elle a l'inconvénient de n'identifier aucune cause à l'apparition de l'islamisme politique. Elle se refuse à analyser les mécanismes qui peuvent lier (ou séparer) religion et politique puisque l'interaction reste conçue comme « essentielle » à la culture des « sociétés musulmanes ».

Le deuxième type d'explication prend lui aussi en compte l'échec de la modernisation, mais pour en faire un tout autre usage. L'échec du développement politique, l'impossible passage à la démocratie et les problèmes économiques ont produit des frustrations à tous les niveaux des sociétés du monde arabe et musulman. Les laissés-pour-compte de la modernisation et du développement utilisent le drapeau de la religion pour protester et pour (re)prendre la parole contre un État trop autoritaire. L'émergence de jeunes générations éduquées qui vivent la frustration du décalage entre leur niveau théorique d'éducation et leur situation sur le marché du travail a été fort bien décrite, notamment par Gilles Kepel⁷. Le recours au religieux se conçoit ici comme une « réaction » à la faillite d'un système et comme le fait de mouvements essentiellement protestataires. L'anomie sociale et politique engendre des mouvements de contestation usant du vocabulaire religieux, qui lui-même se routinise, récupéré par l'État, mais aussi par les classes moyennes et les bourgeoisies fondamentalistes. La généralisation de ce vocabulaire et des nouveaux comportements qui lui sont liés serait à l'origine de sa transformation même et, pour certains, de son incapacité à se muer en véritable principe de gouvernement politique⁸.

Ces analyses⁹, extrêmement nombreuses, variées et approfondies, n'expliquent cependant pas pourquoi les pratiques et les discours qu'utilisent ces mouvements ont pris spécifiquement une forme et un contenu religieux. Pourquoi la religion – ici, l'islam – est-elle apparue comme le nouveau référent idéologique ? Si les échecs socio-économiques et politiques de l'État permettent de comprendre l'émergence de mouvements protestataires, il n'explique pas le recours au religieux pour fonder cette protestation.

L'étude du religieux dans les sociétés arabes et musulmanes contemporaines s'est ainsi faite principalement à travers le prisme de l'islamisme. Or, si celui-ci continue de jouer un rôle transformateur indéniable, il n'épuise pas le religieux en pays musulman. Parce qu'on a beaucoup insisté sur le caractère protestataire de l'islamisme – effets médiatiques aidant – on a centré l'observation sur ses acteurs et leurs stratégies, que celles-ci relèvent de mouvements d'islamisation « par le haut » ou « par le bas ». Ce faisant, on a déconnecté ces deux types de mouvements de l'étude même de l'État, à un moment où l'on concevait l'analyse du politique « contre l'État ». La plupart des recherches décrivent les mouvements de ré-islamisation en « oubliant » l'État ou en le représentant comme instance politique fondamentale-

ment passive confrontée au défi des mouvements islamistes, eux-mêmes résultat direct de ses échecs politiques et économiques¹⁰. On fait donc des islamistes et de leurs mouvements, politiques ou sociaux, les acteurs principaux de la résurgence religieuse. Dans le scénario-type offert par ce genre d'interprétation, les islamistes avancent leurs pions les premiers, frappent sur la scène politique et/ou sociale, l'État répond ensuite par la répression ou la cooptation des groupes et des acteurs religieux. Parfois il se laisse encercler et disparaît pour faire place à un État islamique.

L'État n'agit donc ici que pour déstructurer les sociétés puis pour répondre aux effets laminants de cette déstructuration. Cette description aide à comprendre comment il construit sa relation avec l'islamisme, une fois celui-ci apparu sur la scène publique, mais elle ne permet pas toujours d'expliquer comment le religieux s'est introduit dans la sphère de la contestation.

Pour appréhender les racines et les raisons de ce phénomène, il faut – sans pour autant négliger les islamistes – revenir à d'autres acteurs, c'est-à-dire, d'une part, à l'État, d'autre part, à l'institution religieuse officielle. On pourra ainsi considérer l'islamisme comme un phénomène *endogène* à l'État, c'est-à-dire comme le produit d'une certaine forme de gestion de la sphère religieuse par celui-ci. La place qu'occupe la religion aujourd'hui dans le monde arabe et musulman n'est pas le seul résultat de l'émergence de nouveaux acteurs, protestataires de surcroît. Elle ne remonte pas non plus seulement aux années soixante-dix. C'est en revenant à la période des indépendances et à la gestion religieuse par les élites politiques de cette époque, à travers des politiques et des réformes bien précises, que l'on peut saisir certaines des données essentielles à la compréhension de l'islamisme : moment clé pour la mise en place de positions institutionnelles préparant le terrain à l'émergence de l'islamisme vingt ou trente ans plus tard.

Le politique et le religieux : quelques jalons

L'islam, dans sa doctrine, ne prévoit pas l'existence d'une hiérarchie exerçant une médiation entre Dieu et les hommes. L'institution religieuse, définie comme un ensemble de contraintes qui donne forme à l'interaction entre le mondain et le

7. G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, La Découverte, 1985.

8. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992.

9. On peut notamment citer : A. Dessouki et D. Hillal (eds.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, Praeger, 1982 ; S.A. Arjomand, *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Albany, State University of New York Press, 1984 ; R. Dekmejian, *Islam in Revolution : Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, 1985 ; G. Kepel, *op. cit.* ; E. Sivan, *Radical Islam : Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, Yale UP, 1985 ; F. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, 1987 ; S. Labat, *Les islamistes algériens entre les urnes et le maquis*, Paris, Le Seuil, 1995 ; M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

10. B. Kodmani-Darwish et M. Chartouni-Dubarry (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, IFRI, Armand Colin/Masson, 1997.

divin¹¹ et qui offre, à travers un discours unifié, une interprétation des Écritures, n'existe pas dans le texte du Coran et de la Sunna. En Islam, le pouvoir d'interpréter le texte religieux est donné à tous ceux qui sont socialement reconnus par un groupe donné pour leur savoir et leur piété. Il n'y a donc pas de monopole de l'interprétation des textes religieux, mais une égalité théorique de tous les musulmans dans l'accès aux textes sacrés. Pourquoi alors, depuis des siècles, des chaînes d'autorité religieuse institutionnalisées, des oulémas au service de l'État, disent-ils le légitime et l'illégitime au nom d'un principe transcendantal ?

C'est précisément parce que le texte révélé ne dit rien d'une telle institution que la constitution d'une autorité religieuse devient un véritable enjeu politique. Cette absence de définition doctrinale crée une instabilité dans la notion d'autorité religieuse et par là-même une compétition féroce pour l'acquisition de cette autorité. Faute de frontière claire et incontestable entre la sphère profane et la sphère religieuse, cette dernière admet des définitions extrêmement fluides, ce qui représente une menace constante pour le pouvoir politique : l'émergence d'une opposition sur des fondements religieux est toujours à craindre. C'est pourquoi le pouvoir temporel a le plus souvent travaillé à construire une institution religieuse qu'il puisse contrôler, à lui déléguer le travail d'interprétation religieuse – donc à séparer les fonctions religieuses et politiques – afin de ne pas avoir à faire face à des entrepreneurs religieux indépendants.

Ce contrôle n'a pas toujours été chose aisée. Jusqu'au XIX^e siècle, dans la plupart des pays musulmans, oulémas et Princes vivent dans un rapport de partenariat plus ou moins conflictuel, qui peut aller de la soumission de l'institution religieuse au pouvoir en place, à la rébellion de ses membres qui le dénoncent comme impie. On voit parfois les hommes de religion renverser le Prince et changer le cours de l'histoire¹².

Après les indépendances, les institutions religieuses, avec leurs administrations, leurs écoles et universités, sont laminées par un processus qui a pris racine plus d'un siècle plus tôt. De nouvelles élites intellectuelles, formées au savoir moderne occidental, ont pris le relais. Il est dès lors d'autant plus facile, pour les nouveaux États, de contrôler de près les oulémas et les structures auxquelles ils appartiennent. En cherchant à remodeler l'institution religieuse selon leurs besoins politiques, ils modifient la forme et l'étendue de la sphère religieuse, déplaçant la frontière qui la sépare du monde laïque. Les choix qui sont alors les leurs sont lourds de conséquences pour l'avenir.

Dans le cas de la chrétienté, la différenciation entre la sphère religieuse et la sphère laïque se construit autour de l'institution religieuse, l'Église, structure sacramentelle de médiation qui fait l'intermédiaire entre deux grands domaines, l'autre monde (ou l'au-delà), qui ne nous intéresse pas ici, et la sphère laïque, qui se définit par son extériorité à l'Église, c'est-à-dire par défaut. La sécularisation se carac-

térise alors par ceci qu'un monde sécularisé n'est plus défini par l'opposition sacré/profane, et par un rétrécissement concomitant de la sphère religieuse, qui s'opère tout particulièrement à travers l'appropriation par l'État des fonctions traditionnellement remplies par l'Église (enseignement, justice, impôt)¹³.

Que deviennent ces concepts dans un monde qui n'a pas – théoriquement – d'institution religieuse ? En principe, puisque la doctrine de l'islam ne suppose pas l'existence d'une Église, l'opposition entre le sacré et le profane, entre les sphères religieuse et laïque n'est pas pertinente. C'est pourquoi l'on a pu décrire l'islam comme une « théocratie laïque »¹⁴. Comme le répètent les islamistes, des plus modérés aux plus radicaux, l'islam se définit à la fois comme religion et monde (*dîn wa dunyâ*).

Mais leur insistance révèle précisément qu'une telle fusion ne va pas de soi et qu'elle est constamment travaillée par une tension. S'il n'y a pas de distinction doctrinale entre sacré et profane, celle qui se révèle dans l'existence historique d'institutions religieuses et dans la séparation des fonctions laïques et religieuses fait de l'inséparabilité une union utopique. Rien de plus légitime, donc, que de reprendre les notions de sphères religieuse et laïque dans le cas des sociétés de religion musulmane, et de faire nôtre l'hypothèse selon laquelle la première se structure autour des « entreprises religieuses », c'est-à-dire de l'institution et de ceux qui peuvent lui faire concurrence. On peut aller plus loin et la concevoir comme le lieu où se rencontrent producteurs et consommateurs de biens religieux, c'est-à-dire comme un *marché* où s'échangent des biens d'un certain type¹⁵ : espaces matériels, discours, symboles et pratiques qui définissent la relation des hommes à l'au-delà.

Ce recours au vocabulaire économique est loin de n'être qu'une traduction métonymique et commode. Le modèle du « marché » et du « comportement rationnel », même s'il comporte, comme toute grille de lecture, des aspects réducteurs, permet de sortir l'analyse du religieux des représentations en termes d'« irrationalité », ce qui ne peut que se révéler bénéfique pour l'étude des sociétés arabes et musulmanes, où les spécificités des comportements religieux sont souvent expliquées par le facteur culturel : l'analyse en termes de stratégies rationnelles rend la comparaison possible entre ces sociétés et les autres. Elle permet en effet de conceptualiser les rapports entre religion et politique en supposant que l'institution

11. Je m'inspire pour cette définition de Douglas North dans *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge UP, 1990.

12. Voir N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, Univ. of California Press, 1972.

13. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1994, pp. 13-15.

14. L. Gardet, *La Cité musulmane, Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1981, p. 31 (1^{ère} éd. 1954).

15. L.R. Iannacone, « Voodoo economics ? Reviewing the rational choice approach to religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1), 1995, pp. 76-89 (p. 77) et « Introduction to the economics of religion », *Journal of Economic Literature*, XXXVI, sept. 1998, pp. 1465-1496.

religieuse et les producteurs indépendants de biens religieux se comportent comme des unités rationnelles subissant des contraintes et poursuivant des objectifs précis. Les spécificités culturelles peuvent être ensuite introduites dans ce genre de modèle, et c'est d'ailleurs là que réside la difficulté et le défi intellectuel posés par ce programme de formalisation¹⁶. Le recours à un modèle inspiré de la théorie du choix rationnel suppose que les acteurs maximisent leur utilité et savent évaluer les coûts et les bénéfices de leurs actions. Ainsi, sous hypothèse de préférences stables, consommateurs comme producteurs de biens religieux maximisent les bénéfices qu'ils retirent respectivement de leur consommation ou de leur production. Les premiers choisissent leur degré de participation à la religion et changent de « comportement » religieux, ou même d'affiliation selon les contraintes qui s'imposent à eux (prix de l'accès aux biens religieux, contraintes de ressources, expérience, etc.). Les seconds produisent des biens religieux en maximisant le nombre de leurs membres, leurs ressources, le soutien du pouvoir politique, etc. compte tenu de contraintes budgétaires et politiques. Le modèle peut être raffiné à l'extrême, mais l'assertion essentielle reste la suivante : « Les actions de l'Église et du clergé peuvent se formaliser comme des réponses rationnelles aux contraintes et aux opportunités qu'ils trouvent sur le marché religieux »¹⁷.

C'est du côté de l'« offre » que notre analyse se place, car on sait peu de choses sur les préférences des consommateurs en matière de religion dans les pays arabes et musulmans. Les statistiques sont peu développées, voire inexistantes sur la « demande ». Cette « offre » de biens religieux peut être le fait d'institutions étatiques ou d'organisations issues de la société civile qui proposent des idéologies aussi variées que celle de la mise en place d'un État islamique par la force ou l'islamisation de la société. L'offre prend ainsi en compte les phénomènes – aussi importants l'un que l'autre – d'« islamisation par le haut » ou « par le bas ». À défaut de pouvoir décrire la « demande » de biens religieux, on étudiera deux types de producteurs : l'institution religieuse et les acteurs qui lui font concurrence sur le marché, c'est-à-dire ici les islamistes, qui forment des entreprises religieuses diversifiées. L'État, quant à lui, régleme le fonctionnement de ce marché, pouvant instaurer un monopole de la production de biens religieux par l'institution religieuse ou au contraire ouvrir ce secteur à un certain degré de concurrence. On définit ici le politique comme l'espace de compétition pour le contrôle de l'État, une instance composée d'organisations multiples qui détient le monopole de la violence légitime sur un territoire donné. C'est donc en étudiant la manière dont les élites au pouvoir réglementent ou dérègument le marché des biens religieux que l'on pourra définir la relation entre politique et religion.

16. Voir G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, Chicago UP, 1976.

17. L.R. Iannacone, « Voodoo economics... », art. cité, p. 77.

L'objectif du pouvoir politique est de rester en place, donc de se construire assez de légitimité pour perdurer. Celle-ci peut en partie s'obtenir par la manipulation de l'institution religieuse. Le pouvoir peut à cette fin réglementer ou déréglementer le marché des biens religieux, comme il ferme ou ouvre au pluralisme la sphère politique. Le plus communément, un régime autoritaire cherchera à la contrôler entièrement, autrement dit à exercer un monopole d'État sur la production des biens religieux en soumettant l'institution religieuse, en la finançant en échange de la légitimation qu'elle lui offre. À l'inverse, la déréglementation ouvre à la concurrence le marché des biens religieux, et donc suscite, en cas de demande forte, une multiplicité de producteurs et une diversification des biens offerts. Cette renonciation de l'État au monopole sur le religieux élargit la sphère religieuse, donnant lieu, dans les cas qui nous intéressent ici, aux « ré-islamisations ». Nous verrons aussi que, dans les deux pays étudiés, il y a une relation directe entre le degré de réglementation de l'arène politique et celui du marché des biens religieux.

Du côté des acteurs religieux, l'institution religieuse a pour but de gagner plus d'autonomie, d'élargir la base de ses fidèles, et d'obtenir un maximum de revenus pour pouvoir atteindre ces buts. Et les entrepreneurs qui la concurrencent recherchent également une base maximale de soutien, mais finissent en revanche par vouloir s'institutionnaliser pour continuer d'exister.

Réformes et réglementations du marché des biens religieux

Dans la période qui suit l'indépendance, moment charnière de construction de l'État, les élites au pouvoir tentent de contrôler l'institution religieuse, d'une part pour éviter toute utilisation oppositionnelle de la religion, d'autre part – n'étant pas eux-mêmes des spécialistes du discours religieux – pour obtenir la légitimation du régime et de ses politiques. De même que la sphère de la compétition politique est maintenue entièrement close, les élites étatiques ferment toute entrée des idées sur le marché, notamment sur celui des biens religieux. Celui-ci est strictement réglementé. Tout en séparant les fonctions religieuses des fonctions politiques, en déléguant la tâche de produire des biens religieux à des hommes spécialisés, l'État contrôle ceux-ci de près en les incorporant dans une « entreprise » étatique. Les hommes de religion deviennent des fonctionnaires tout en restant confinés dans une sphère institutionnelle spécialisée. En Tunisie et en Égypte, on se trouve, dès le début des années soixante, dans une situation quelque peu hybride, où l'État n'est pas une institution sacrée mais laïque – même si cela n'est jamais dit explicitement par les représentants du pouvoir – et contrôle fermement l'institution religieuse. Il n'y a ni fusion ni superposition du religieux et du politique, mais domination par l'État d'une institution religieuse qui reste fonctionnellement séparée de lui.

La domination du religieux par le politique

En Tunisie, mort politique et sociale de l'institution religieuse. Habib Bourguiba, grand admirateur de Mustapha Kemal et chef du parti du Néo-Destour, avait dans le reste du monde arabe l'image trouble d'un anticlérical. Formé au droit français, issu d'un milieu modeste et provincial, il fonde son parti en 1932 contre le nationalisme trop timide de la bourgeoisie traditionnelle tunisoise liée aux grands marchands et artisans de la médina, ainsi qu'aux grandes familles d'oulémas de la Zitouna¹⁸. La vision bourguibienne d'un avenir national se construit contre le conservatisme salafiste¹⁹ dominant dans l'institution religieuse. Mais Bourguiba est déjà un grand manipulateur des symboles religieux. En 1929, il signe un article dans *L'Action* en faveur du voile féminin, décrit comme un symbole de l'identité nationale. En 1932, il soutient le Mufti tunisien dans l'affaire des naturalisations : les Tunisiens qui se font naturaliser français perdent leur qualité de musulmans et ne pourront être enterrés en cimetière musulman. Pourtant, dès qu'il accède au pouvoir, Bourguiba signe l'arrêt de mort du corps professionnel des hommes de religion en rétrécissant l'espace occupé par l'institution religieuse. Il ferme l'université créée plus de dix siècles plus tôt et met au pas ses oulémas. L'État bourguibien impose alors un monopole total sur la production des biens religieux. C'est que le « Combattant suprême », pourtant sans formation religieuse traditionnelle, va s'improviser lui-même interprète des textes, même s'il demande parfois au Mufti de la République, chargé officiellement par le régime de produire des *fatwâ* ou avis juridiques, d'acquiescer à ses interprétations : « De par mes fonctions et responsabilités de chef d'État, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse »²⁰, explique-t-il ainsi le 19 avril 1964, à Sfax, aux Tunisiens que, pour des raisons économiques, il regrette de voir si attachés à la fête du sacrifice du mouton, et qu'il incite à abandonner la pratique du pèlerinage à La Mecque.

Après l'indépendance, il ne reste de l'institution religieuse qu'un Mufti de la République, une administration des cultes directement reliée au « premier ministère » (le culte musulman étant alors subventionné par l'État) et une faculté de théologie. La destruction de l'ancienne structure religieuse se fait au même rythme que la monopolisation du pouvoir par Bourguiba : deux années suffiront²¹. En effet, Bourguiba met fin à l'existence des biens de mainmorte²², les *habous*, entre 1956 et 1957²³, privant ainsi les oulémas d'une de leurs sources de revenus les plus importantes. Il exclut aussi les oulémas du domaine du droit en publiant le code du statut personnel²⁴, qui évacue plusieurs des dispositions dictées par la *sharia*, en particulier la polygamie, tout en conservant celles liées à l'héritage, à l'adoption et à la filiation. La justice tunisienne est unifiée par disparition des cours de justice religieuses²⁵. Leurs membres sont intégrés à la magistrature d'État.

En 1958, l'unification de l'éducation autour de l'enseignement moderne porte le coup de grâce aux oulémas. Les écoles primaires religieuses (*kuttâb*) sont fermées,

l'université de la Zitouna supprimée et remplacée par une simple faculté de théologie au sein de la faculté des lettres de Tunis²⁶. C'en est fait de l'enseignement religieux en Tunisie, qui formait depuis des siècles les lettrés constituant l'élite intellectuelle du pays et fournissant leur personnel aux cours de justice et aux écoles.

Bourguiba mène aussi plusieurs campagnes mettant en cause la pratique religieuse des Tunisiens et pousse à la sécularisation de la société, sans s'inquiéter des réactions négatives des oulémas : au début de l'année 1960, il incite les travailleurs à renoncer au jeûne du Ramadan pour gagner « la bataille contre le sous-développement ». Pour les oulémas, la négation d'un des cinq piliers de la religion est scandaleuse. Ils refusent de le soutenir, s'attirant une vive campagne de dénigrement.

Pourtant, la Tunisie ne rejette pas officiellement son identité musulmane. Elle n'est jamais mentionnée comme État laïque, et la Constitution de 1959 maintient l'islam comme « religion de l'État et du Président de la République ». La sécularisation de la société s'opère dans l'ambiguïté car Bourguiba doit compter avec les secteurs traditionnels et religieux qui peuvent s'opposer à lui. Du milieu des années cinquante à la fin des années soixante, il gardera ainsi une ligne anti-oulémas, tout en acceptant la référence minimale au religieux.

En Égypte, survivance des oulémas. Bourguiba et Nasser se veulent tous deux des modernisateurs. Ils tiennent le même discours sur la nécessité de défaire la religion de ses aspects passésistes et d'en faire un outil de développement. Mais Nasser ne

18. La Zitouna fut érigée en 737 à Tunis. Elle fut au Maghreb, avec la Qarawiyyine, et jusqu'au XIX^e siècle, le lieu le plus important de formation des lettrés, des oulémas, docteurs de la loi religieuse, spécialistes de l'interprétation des textes de la *sunna* et du Coran.

19. Le salafisme, de l'arabe *salafyya*, fait référence aux « *Salaf Salib* », les pieux ancêtres, et se réclame, depuis la fin du XIX^e siècle, d'un « réformisme orthodoxe », pour reprendre l'expression de Henri Laoust. La pensée salafiste n'est pas univoque ou figée. Elle s'est diversifiée selon les usages que les intellectuels musulmans en ont faits. Elle se réclame d'une source unique, contenue dans le Coran et la *Sunna*. Voir H. Laoust, « Le réformisme orthodoxe des salafyya et les caractères généraux de son orientation actuelle », *Revue des études islamiques*, 1932, p. 181. Le salafisme est aujourd'hui réutilisé par la grande majorité des intellectuels islamistes.

20. Cité dans *l'Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1964, p. 138.

21. Je ne développerai pas ici, faute de place, l'ensemble des prises de position face à la réforme menée par Bourguiba, ni l'exacte description du champ religieux tunisien avant la réforme.

22. Le *babous*, bien de mainmorte (*waqf* en Orient), était un bien déclaré inaliénable par son propriétaire et dont les revenus étaient affectés à un usage précis et déterminé par le donateur pour que sa fondation soit « agréable à Dieu ». Les institutions religieuses, en particulier les mosquées et les lieux de transmission du savoir religieux, étaient financées en partie par les *babous*.

23. Décrets du 21 mai 1956 et du 18 juillet 1957.

24. Décret du 13 août 1956.

25. Décrets du 25 septembre et du 25 octobre 1956. En 1857, Mohammed Bey avait constitué le corps des cadis et des muf-tis en tribunal organisé : le *charraa*, qui avait compétence sur toutes les affaires portant sur le statut personnel des musulmans. En vertu des capitulations, les étrangers restaient justiciables de leurs propres tribunaux consulaires. Progressivement, le protectorat français, mis en place à partir de 1881, étend les compétences des tribunaux consulaires aux Tunisiens, en évitant de toucher au statut personnel.

26. Décrets du 29 mars 1956 et du 1^{er} octobre 1958.

peut être décrit comme un anticlérical. Sa formation et la structure de la sphère religieuse égyptienne le forcent à rester beaucoup plus prudent avec l'institution religieuse d'al-Azhar et ses oulémas²⁷. Alors que Bourguiba gagne rapidement la bataille contre la mouvance de Ben Youssef, liée bien plus que lui aux secteurs traditionnels tunisiens, Nasser doit prendre le temps de préparer la confrontation possible avec la puissante association des Frères Musulmans, ralliée à la révolution de 1952, mais rapidement mise au pas et réprimée dès le milieu de la décennie. Il faut, pour le pouvoir nassérien, disposer d'un contre-pouvoir religieux important face à ce probable ennemi intérieur, mais aussi au poids « islamique » de l'ennemi saoudien.

Sans faire « disparaître » le corps des hommes de religion comme en Tunisie, Nasser l'affaiblit considérablement et lui impose son contrôle par une série de mesures comparables à celles que prend Bourguiba. En dix ans, entre la révolution de 1952 et la réforme de l'université d'al-Azhar en 1961, Nasser met en effet la touche finale aux réformes religieuses déjà entamées au XIX^e siècle. Il nationalise les biens de mainmorte (*waqf*) en 1952, retirant aux oulémas leur indépendance financière. En 1953, l'ensemble des *waqf* est mis sous la coupe d'un ministère spécialisé et contrôlé par l'État. En 1955, l'administration nassérienne unifie les cours de justice, dépouillant les oulémas de leurs fonctions de magistrats, mais n'édicte pas un code du statut personnel aussi moderne qu'en Tunisie. Les affaires privées liées au mariage et à la succession restent du ressort de la loi musulmane et des cadis. Car Nasser doit contrôler et affaiblir, mais aussi rallier les oulémas. Contrairement au système bourguibien, celui de Nasser maintient ces derniers dans leur espace de spécialisation : l'université religieuse et la mosquée. Il permet aux hommes de religion de continuer d'exister en tant que professionnels du religieux. Ainsi, en 1961, il nationalise al-Azhar sans la détruire. Ayant politiquement besoin de l'institution religieuse pour en faire une instance de légitimation, il garantit à ses membres un espace professionnel lié à la prédication et à l'enseignement. Bien plus que Bourguiba, il sépare les fonctions politiques et religieuses : il ne se fait pas spécialiste des textes sacrés et laisse l'interprétation de ces derniers aux hommes de l'institution religieuse, tout en les contrôlant étroitement. Les oulémas deviennent salariés et fonctionnaires. L'institution est ainsi strictement surveillée : dotée du monopole de l'interprétation religieuse, elle doit en même temps obéir au pouvoir politique. Alors que la réforme bourguibienne la soumet tout en réduisant fortement l'espace qu'elle occupe, la réforme nassérienne, elle, la contrôle étroitement mais lui laisse un espace à partir duquel elle pourra se développer plus tard. Al-Azhar subsiste, parallèlement à l'enseignement moderne²⁸, comme structure d'enseignement, avec son administration et ses réseaux de formation des prêcheurs. Si, en Tunisie, la réforme de l'enseignement travaille à unifier rapidement l'éducation en faisant disparaître les filières religieuses, en Égypte on ajoute des disciplines modernes dans les programmes d'enseignement d'al-Azhar, tant au niveau uni-

versitaire que primaire et secondaire, dès sa nationalisation en 1961. Plutôt que de travailler à rétrécir l'espace occupé par la sphère religieuse comme le fait Bourguiba, les élites nassériennes, confrontées à des contraintes politiques plus pesantes, la modifient de l'intérieur sans jamais vouloir la comprimer.

Ainsi, l'action de l'État indépendant sur la sphère religieuse durant les années cinquante et soixante se répartit en deux volets. Le premier, que l'on retrouve en Tunisie comme en Égypte, consiste dans le contrôle et la domination par l'État de la sphère religieuse, dans la réglementation du marché religieux par l'institution d'un monopole d'État sur la production et la gestion des biens religieux, et par la suppression de toute voix religieuse indépendante. Le deuxième volet de cette action permet de distinguer deux types de gestion. Il porte sur la manière dont est réformée l'institution religieuse, transformation primordiale qui modifie le travail même de production religieuse et donne à la sphère religieuse sa structure et son étendue nouvelles. S'il s'agit toujours de manipuler la frontière entre les sphères religieuse et laïque, les moyens employés – et donc aussi les conséquences qui s'ensuivront – sont très différents.

Un déplacement de frontière

Tunisie : transfert des hommes du sacré dans la sphère laïque. Pour faire aboutir son projet sécularisateur et modernisateur, Bourguiba réduit l'institution religieuse à sa plus simple expression : une faculté de théologie soumise au ministère de l'Éducation nationale, un Mufti de la République et une direction des cultes sans indépendance aucune. Mais, la Zitouna fermée, qu'allait-on faire de tous ses diplômés ? Leur faisant subir une mobilité sociale descendante qui marquera pour longtemps leur corps professionnel, Bourguiba met à la retraite les plus anciens et nomme les autres professeurs d'éducation civique et religieuse ou de langue arabe dans les lycées. Ainsi, pour comprimer la sphère religieuse, l'État bourguibien transfère les hommes de religion dans la sphère laïque. De leur état de zitouniens, de professeurs de théologie ou de Coran, ou de leur statut de cadis, ils passent à celui de professeurs enseignant une matière mineure. Le système bourguibien ne peut qu'être honni par ces hommes, d'une part parce qu'il attaque frontalement la structure de l'institution religieuse tout entière, d'autre part parce qu'il les met au pas en leur faisant ressentir la perte de leur rang de lettrés, même si ce dernier avait déjà été mis à mal précédemment par le processus de modernisation²⁹.

27. Pour une analyse plus approfondie des positions dans le champ religieux au moment de la réforme nassérienne, voir Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

28. Cet enseignement moderne est donné dans les écoles modernes primaires et secondaires publiques, ainsi que dans les facultés de l'université moderne.

29. Yadh Ben Achour, « Islam perdu, Islam retrouvé », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979, pp. 65-75.

En entrant dans le monde de l'éducation laïque, les hommes de religion pénètrent pourtant une zone stratégique, dans laquelle ils importent leurs savoirs et leurs comportements de lettrés religieux. S'ils peuvent être l'objet d'un certain mépris de la part de leurs collègues formés aux savoirs modernes, ils changent aussi, par leur présence même, la structure et le contenu des enseignements transmis par l'école laïque. Ils servent alors de médiateurs entre les idées salafistes, qu'ils amènent avec eux de leur monde de zitouniens, et les adolescents que sont leurs élèves, formant les premières générations islamistes, nées ainsi dans les lycées tunisiens avant de se manifester dans les universités quelques années plus tard. Quant à ceux qui sont reversés dans la magistrature, puisque le droit lui-même vient d'être modernisé, ils ne pourront, pense-t-on, que s'y soumettre. Or la réforme du droit tunisien reste ambiguë, et les oulémas-magistrats – qui sont loin d'être sans influence dans leur nouvelle profession – l'interprètent dans le sens du conservatisme, ramenant les dispositions de la loi aux textes religieux. À travers le seul transfert des hommes de religion à la sphère laïque, la stratégie bourguibienne porte en elle un effet pervers de taille : si elle rétrécit la sphère religieuse, elle transforme fondamentalement celle de l'éducation laïque et du droit positif en y transplantant des acteurs restés religieux. C'est à travers ces relais que naîtra l'islamisme tunisien des années soixante-dix.

Égypte : élargissement et renforcement de la sphère religieuse. La stratégie égyptienne consiste au contraire à préserver l'institution religieuse. En fonctionnarisant les oulémas, Nasser leur offre des ressources matérielles, administratives et symboliques. Ils disposent d'un budget que leur alloue l'État, d'une administration et d'une tribune politique, concédée à eux seuls, d'où ils peuvent dire le légitime et l'illégitime en religion. Jusqu'aux années soixante-dix, il leur faudra exprimer les opinions du seul pouvoir, légitimer la collectivisation des terres, le socialisme à l'égyptienne, ou encore la répression des Frères Musulmans, ce qu'ils feront du bout des lèvres³⁰. Mais le gain est de taille pour l'institution religieuse. Un partenariat – inégal – entre celle-ci et l'État est déjà en place. D'où l'ambiguïté de la réforme religieuse menée par l'administration nassérienne.

En effet, Nasser fait bien plus que simplement conserver l'institution. Il travaille, probablement sans le savoir, à donner plus d'ampleur à al-Azhar et une base de pouvoir aux hommes de religion par la seule modernisation de leur institution. Sa réforme introduit une part d'enseignement moderne au sein même de la structure d'enseignement religieux azharie, pour, en quelque sorte, briser l'esprit conservateur des oulémas de l'intérieur, pour les moderniser sur leur terrain même. Alors que Bourguiba pense « moderniser » les oulémas en les intégrant à la sphère laïque, Nasser, lui, introduit des matières laïques au sein de la sphère religieuse, élargissant par là-même celle-ci. Il le fait dans un esprit modernisateur, mais donne

déjà aux hommes de la sphère religieuse des justifications ambiguës, qui leur permettent d'acquiescer à une telle réforme. L'argument donné aux oulémas est en effet que, si l'on insère les matières modernes dans leurs programmes d'éducation et si l'on crée des facultés de médecine, de langues étrangères, de commerce, au sein même de leur université religieuse, c'est parce que l'islam ne distingue pas entre la religion et le monde, et que les oulémas se doivent d'être à la fois hommes du *dîn* et hommes de la *dunyâ*. Il ne s'agit en fait que de reprendre leur vocabulaire pour leur faire mieux accepter la réforme (certains des plus conservateurs crient d'ailleurs, dès les années soixante, à la profanation d'al-Azhar et à la désacralisation de la religion³¹) : en effet, Nasser laisse subsister le fossé qui s'est creusé dès le XIX^e siècle entre un système d'enseignement moderne à l'occidentale et un système d'enseignement religieux, en s'abstenant d'appliquer le principe d'union du religieux et du séculier à l'ensemble de l'université, et de faire s'y côtoyer matières religieuses et modernes.

L'un et l'autre régimes font l'hypothèse implicite selon laquelle l'injection du religieux dans la sphère laïque ou du laïque dans la sphère religieuse produit un effet de sécularisation. Or l'histoire nous révèle que le raisonnement ne reste pertinent qu'aussi longtemps qu'il n'y a pas de compétition pour l'interprétation du sacré et pour la production des biens religieux, et plus généralement tant que le marché politique reste entièrement contrôlé par l'État.

À partir des années soixante-dix en Égypte, des années quatre-vingt en Tunisie, les élites politiques au pouvoir ouvrent l'arène politique à la concurrence. Pour des raisons éminemment politiques, les régimes tunisien et égyptien dérèglementent alors le marché des biens religieux et y introduisent une compétition relative. C'est alors que la transformation de la sphère religieuse, telle qu'elle a été élaborée dix à quinze ans plus tôt, pèse de tout son poids. En effet, au moment où elles libéralisent le marché des biens religieux, les élites politiques négligent le fait que la frontière qu'elles ont déplacée entre la sphère religieuse et la sphère laïque n'est que le fruit de leur propre manipulation, et qu'elle va être remise en question par les nouveaux entrepreneurs en religion selon lesquels, en théorie, elle ne devrait pas exister.

La réforme de la sphère religieuse par l'État produit des effets pervers en déplaçant les frontières qui séparent le religieux et le profane. Au moment où le marché des biens religieux fait l'objet d'une déréglementation, ces frontières se déplacent, parfois éclatent, manipulées cette fois par les acteurs de la sphère religieuse, et produisent les phénomènes de « ré-islamisation ».

30. Voir M. Zeghal, *op. cit.*

31. *Ibid.*, p. 124.

Deux types d'islamisation

Nos deux pays offrent deux idéaux-type de réforme par l'État de la sphère religieuse et permettent de comprendre les racines institutionnelles et politiques de ces phénomènes de « ré-islamisation ».

En Tunisie, l'État assigne à l'institution religieuse une place marginale. La plupart de ses membres et de ses fonctions sont transférés à la sphère laïque. Tant que le marché des biens religieux reste réglementé, ces hommes de religion laïcisés par le pouvoir se comportent en laïcs. Mais, une fois le carcan desserré, rien ne les empêche de se comporter à nouveau en « hommes de religion », c'est-à-dire de produire et d'offrir des biens religieux. Par ailleurs, ils n'offrent plus ces biens au sein de la seule sphère religieuse, mais de la sphère laïque dans laquelle ils sont insérés, et qu'ils islamisent. Ils y forment les nouvelles générations de producteurs de biens religieux, en dehors de toute référence à l'institution religieuse existante. La résurgence religieuse jaillit ici au sein de la sphère laïque, mais dans un lien intime avec les anciens hommes de la sphère religieuse. Parce que l'institution religieuse a été initialement transformée par une *réforme séculariste* et qu'elle est devenue une institution marginale et rétrécie, avec un pouvoir d'intervention limité, ces entrepreneurs laïques se retrouvent dans un face-à-face direct avec l'État, et l'institution religieuse, restée étroite et soumise, joue un rôle politique mineur. Elle est incapable, en tout cas, de faire tampon entre les nouveaux entrepreneurs religieux et l'État, ce qui fait naître le risque de conflits violents.

Dans le cas égyptien, l'institution religieuse est maintenue et élargie par l'introduction d'hommes et de fonctions appartenant au domaine laïque. Elle est donc loin d'être affaiblie par cette *réforme religieuse*. Tant que le marché des biens religieux est réglementé, elle ne peut faire preuve d'autonomie, mais une fois la libéralisation religieuse mise en route par l'État, elle apparaît comme un acteur fort. En effet, même si elle a perdu sa situation de monopole, elle reste numériquement importante : elle peut offrir des produits différenciés, puisqu'il n'y a pas de hiérarchie stricte en son sein. Avec un marché libéré, elle se fluidifie, se diversifie et devient plus productive. Elle renforce la compétition religieuse qui se met en marche. La résurgence religieuse est beaucoup plus forte dans ce cas que dans celui de la réforme séculariste à la tunisienne, car elle provient à la fois de l'institution religieuse et de la sphère laïque. En effet, une fois le marché des biens religieux déréglementé, la compétition implique à la fois l'institution religieuse, l'État et les nouveaux entrepreneurs religieux. L'institution participe pleinement à la résurgence religieuse et joue un rôle de tampon entre État et islamistes. En effet, elle se décompose en plusieurs tendances pour diversifier les biens religieux qu'elle propose sur le marché. Elle peut aussi offrir son appui à l'État contre les islamistes les plus violents, en échange d'une liberté accrue quant à sa propre production. Grâce à ce type de négociation, elle élargit ses domaines d'intervention, ce qui renforce encore la résurgence religieuse.

Dans les deux cas, l'émergence de nouveaux entrepreneurs religieux fait suite à la déréglementation du marché des biens religieux, elle-même lancée par l'État dans le but de transformer la structure de la compétition dans l'arène politique. Mais le mode sur lequel apparaissent les nouveaux entrepreneurs religieux diffère selon le type de réforme qu'avait adopté l'État. La manière dont le pouvoir politique a manipulé, quelques années plus tôt, la frontière entre le sacré et le profane influe fortement sur les modalités de la résurgence religieuse.

Le face-à-face direct avec le pouvoir politique. En Tunisie, Rached Ghannouchi, le chef du Mouvement de la tendance islamique aujourd'hui appelé al-Nahdha, a reçu sa prime éducation à l'école coranique, mais a aussi été formé aux savoirs modernes. C'est dans la mosquée même de la Zitouna qu'il donne dans les années soixante-dix, avec d'autres militants, des cours de religion sous l'autorité bienveillante d'un zitounien, le cheikh Ahmad Ben Milad. Depuis le milieu des années soixante, Ben Milad et ses disciples prêchent dans les mosquées, mais aussi dans les lycées où certains d'entre eux sont enseignants, et remettent en question la sécularisation bourguibienne. Au moment où le régime, en 1969, fait volte-face par rapport à son engagement socialiste, il devient nécessaire à Bourguiba, pour éliminer ses adversaires de gauche – au sein du gouvernement mais surtout de l'université et du syndicalisme, seuls espaces où la contestation risque de se faire entendre –, de faire appel à la symbolique religieuse. Il crée l'Association pour la préservation du Coran et en offre la direction à un zitounien, le cheikh Habib Mestaoui, membre du comité central du puissant Parti socialiste destourien au pouvoir. Ainsi, les oulémas, déjà puissants dans la magistrature et dans l'enseignement secondaire, vont pouvoir jouer le rôle de relais entre le mouvement islamiste et le public qu'il veut atteindre, au moment même où le régime modifie son discours laïcisant pour insister sur le religieux et sur la politique d'arabisation. Au début des années soixante-dix, le discours islamiste tunisien reste encore confiné dans un univers a-politique, où l'on s'attache à la prédication et à la revalorisation des rituels et des symboles islamiques. Le groupe informel de Ghannouchi est alors sans danger pour le pouvoir, qui l'utilise contre ses ennemis de gauche en offrant une relative libéralisation du marché des biens religieux. La stratégie des élites bourguibiennes consiste en effet à déréglementer le marché et à contrer, dans le même temps, les nouveaux entrepreneurs religieux, en offrant des produits conçus par l'entreprise religieuse étatique.

Les structures institutionnelles créées par l'État dans les années soixante-dix pour élargir la sphère religieuse et redonner plus de poids à la symbolique religieuse s'avèrent efficaces contre la gauche. Elles restent cependant trop superficielles pour faire face à la concurrence des nouveaux entrepreneurs religieux que suscite la libéralisation relative. Dès la fin de la décennie, le régime est submergé par la vague de fond islamiste et par un puissant mouvement de masse qui prend forme dans le

Mouvement de la tendance islamique (MTI) à partir de 1981. Au début des années quatre-vingt, au moment où le gouvernement de Mohamed Mzali libéralise la sphère politique, le mouvement islamiste connaît des moments d'activité politique ouverte et soutenue qui alternent avec des périodes de forte répression de la part du pouvoir. Après une courte lune de miel avec le nouveau régime de novembre 1987, il doit entrer dans la clandestinité au début des années quatre-vingt-dix. Le marché des biens religieux comme celui des idées politiques sont à nouveau fermés à toute concurrence, et la sphère religieuse à nouveau réduite à son minimum symbolique. L'université de la Zitouna, pourtant ré-instaurée après le 7 novembre 1987, voit ses promotions – qui avaient compté un millier d'étudiants par an dans les années quatre-vingt – diminuer progressivement pour retomber aujourd'hui à moins d'une centaine de diplômés par an. La politique de l'enseignement menée à partir de 1989 tire d'ailleurs les leçons des effets pervers des réformes antérieures. Au sein de l'école secondaire, l'instruction religieuse est désormais séparée de l'éducation civique, que les zitouniens n'enseignent plus. Les manuels d'instruction religieuse sont rédigés dans une opposition totale à la doctrine salafiste et dans une ouverture à l'esprit de la laïcité. Aujourd'hui, la stratégie bourguibienne pour séculariser la société tunisienne est menée à son terme. Cette laïcisation n'aura cependant pu se faire qu'au prix d'un amenuisement progressif de la compétition sur le marché politique.

L'islamisme entre la sphère laïque et la sphère religieuse. En Égypte, les premiers acteurs de l'islamisme politique n'apparaissent pas, comme en Tunisie, dans les lycées. Ce sont les générations de l'université qui prennent ce rôle en charge, dès le début des années soixante-dix. Et c'est sans passer – contrairement au cas tunisien – entre les mains des hommes de religion que les islamistes vont venir concurrencer la sphère religieuse institutionnalisée par l'État. Celle-ci, en effet, reste trop soumise pour pouvoir servir d'emblée de relais à la formation des islamistes, qui la remettent directement en question. Pourtant, dès que Sadate ouvre l'arène politique à une concurrence relative et surveillée, au milieu des années soixante-dix, al-Azhar commence à tirer profit de la réforme subie dix ans plus tôt, pour faire évoluer son rôle politique. Dès la défaite de 1967 face à Israël, au moment même où l'islamisme politique émerge, al-Azhar a commencé à prendre part aux tentatives de ré-islamisation de la société égyptienne. Ainsi, sans être les principaux formateurs des islamistes – fonction assumée par les réseaux de formation à l'étranger ou les Frères Musulmans –, les oulémas jouent tout de même un rôle de relais institutionnel de l'islamisme. L'existence de cette structure de médiation institutionnelle qu'est al-Azhar fait la différence avec le modèle tunisien. Elle va, timidement dans les années soixante-dix puis de manière beaucoup plus audacieuse dans les années quatre-vingt, négocier, en échange de sa condamnation de la violence

des islamistes les plus radicaux, une islamisation plus poussée de la société égyptienne dans les domaines de l'éducation, de la culture et du droit. En somme, la réforme menée par Nasser en 1961 lui aura permis plusieurs années plus tard, et jusqu'à aujourd'hui, de travailler à l'extension de la sphère religieuse.

La « renaissance » d'al-Azhar ne peut être analysée indépendamment des mouvements islamistes. Elle s'accompagne en effet d'une affinité croissante avec leurs diverses tendances, en particulier celle des Frères Musulmans. De plus, la résurgence religieuse s'est accompagnée d'une véritable transformation du marché des biens religieux. Contrairement à la Tunisie, qui ne connaît, au mieux, que la concurrence entre islam officiel et opposition islamiste, l'Égypte dispose d'un marché aux produits diversifiés, depuis la fin du monopole étatique sur la production des biens religieux et sur l'offre politique. Les cycles d'ouverture et de fermeture de la vie politique égyptienne n'ont plus aujourd'hui de répercussions sur la diversité de la production religieuse, exception faite des mouvements islamistes radicaux. La symbolique religieuse a été pleinement intégrée par l'État de Moubarak, qui monnaye l'obéissance de ses citoyens contre une ouverture du marché des biens religieux qui se comprend comme un moyen d'économiser l'usage de la violence.

En accédant à l'indépendance, les États, placés devant la nécessité de consolider rapidement leur pouvoir, ont pris le contrôle des institutions religieuses pour monopoliser l'offre sur le marché des biens religieux. Des années cinquante aux années soixante-dix, le politique a dominé la sphère religieuse tout en laissant subsister – plus en Égypte qu'en Tunisie – une sphère professionnelle religieuse spécialisée. Ce contrôle du religieux par le politique a été réalisé au moyen d'une réforme des institutions religieuses qui n'a, dans aucun des deux pays, fait disparaître le religieux de la sphère publique. Au contraire, l'État a mis fin à toute vie autonome de la sphère religieuse parce qu'il a besoin de la légitimation politique qu'elle peut offrir. Même si les acteurs religieux sont affaiblis par les pouvoirs en place, si le discours officiel peut devenir extrêmement agressif à l'égard de la sphère religieuse et de ses hommes, le religieux et le politique restent étroitement connectés, non pas dans une simple confusion, mais dans une division des tâches et un partenariat inégal. Ces vingt années de « modernisation » n'ont donc pas vu la « séparation » du religieux et du politique, si ce n'est sur le seul plan fonctionnel.

Les courants islamistes émergent entre la toute fin des années soixante et le milieu des années soixante-dix. Ils pénètrent progressivement la sphère du politique libéralisée par les régimes en place, dans les années soixante-dix en Égypte, dans les années quatre-vingt en Tunisie. La forme que prend ce nouveau phénomène dépend en grande partie du mode sur lequel les États ont transformé et géré, dans la phase précédente, la sphère religieuse. La réforme séculariste de Bourguiba, réduisant l'islam institutionnel à un espace minimal, mène à un face-à-face entre le pouvoir politique

et des islamistes qui sont essentiellement issus de la sphère laïque. En Égypte, en revanche, la réforme nassérienne du religieux, élargissant l'espace de la religion institutionnelle, a permis à l'islamisme de prendre son origine à la fois dans les sphères laïque et religieuse, donnant lieu à une forte visibilité du religieux dans l'espace public, et à un mouvement de ré-islamisation plus puissant qu'en Tunisie. Dès lors, la relation entre religion et politique se transforme. C'est le religieux qui cherche à dominer la sphère politique et commence à l'envahir, inversant le processus précédent. Cette nouvelle relation ne peut se concevoir comme un « retour ». Le concept d'un retour du religieux fait implicitement l'hypothèse de sa disparition. Or la sphère religieuse, si elle s'est transformée, n'a jamais disparu.

Ce qu'on appelle la ré-islamisation des sociétés arabes et musulmanes, loin de consister dans un retour de la religion, se réalise à travers une forme nouvelle de relation entre sphères politique et religieuse. En effet, en mettant lui-même fin au monopole de l'institution religieuse sur le marché des biens religieux, le pouvoir politique permet l'émergence de nouveaux producteurs qui opèrent indépendamment de l'État et de son contrôle, tant que les biens religieux en question ne sont pas liés à l'usage de la violence politique. Ce mouvement de déréglementation et d'ouverture du marché des biens religieux à la concurrence, lancé par l'État lui-même, sépare les producteurs religieux de l'institution politique. Ainsi, une séparation du religieux et du politique accompagne le phénomène de « privatisation » de la religion. En effet, l'une des revendications les plus importantes des nouveaux producteurs de biens religieux est de déposséder l'État de toute capacité d'intervention dans la sphère religieuse. Même si, pour la plupart d'entre eux, cette « privatisation » reste temporaire avant l'instauration d'un État islamique où le laïque et le religieux devraient se confondre, il n'en reste pas moins que cette revendication et les pratiques qu'elle induit ont des effets non négligeables sur les rapports entre religion et politique. Ainsi, depuis le milieu des années quatre-vingt, une grande majorité des membres de l'institution religieuse égyptienne tentent de recouvrer leur (mythique) indépendance passée par rapport au pouvoir. Leur projet³² ne peut se réaliser tant que le pouvoir aura besoin de garder ses parts de marché pour le contrôler en partie. Cependant, on assiste aujourd'hui, en Égypte comme dans les pays où s'est réalisée et maintenue une relative déréglementation du marché des biens religieux, à deux mouvements simultanés : une privatisation de la religion par rapport à l'État (un retrait partiel de l'État de la sphère religieuse, donc un mouvement de séparation) d'une part, et une pénétration accrue de la religion dans la sphère publique. C'est cet « envahissement » de la sphère publique que l'on appelé « ré-islamisation », et non le processus tout entier de redéfinition de la sphère religieuse, beaucoup plus large et plus complexe.

32. *Ibid.*, pp. 298-304.

Ce double mouvement paradoxal – de séparation entre la sphère religieuse et l'État et d'islamisation de la sphère publique – rappelle les deux aspects du fait religieux, à la fois pratique possible de contestation du pouvoir et fondement d'une cité à instaurer. Ils montrent que la séparation du politique et du religieux peut se réaliser au moment même où le religieux semble être le plus présent dans l'espace public. Le cas tunisien le montre *a contrario* : la monopolisation actuelle par l'État de la production des biens religieux, c'est-à-dire l'interaction forte de l'État et de la sphère religieuse, ne permet pas au religieux de gagner en visibilité dans la sphère publique.

Le religieux ne disparaît donc pas pour « revenir ». Il reste éminemment présent, mais se meut au sein des espaces public et étatique selon l'usage qu'en font les acteurs. C'est en étudiant les modalités selon lesquelles les biens religieux sont appropriés, expropriés, confisqués, consommés ou détruits par les différents acteurs en présence, et en particulier l'État, dans des moments parfois singulièrement violents, que l'on peut comprendre les relations entre religion et politique. Ce qu'on appelle la « résurgence religieuse », en particulier les formes diverses qu'elle prend, est en grande partie le résultat des stratégies des élites politiques dans le domaine du religieux. Les interventions de l'État dans cette sphère ne sont pas seulement le résultat du renforcement des mouvements religieux. L'apparition et la disparition du religieux, c'est-à-dire, selon la définition qu'on a donnée, l'espace qu'il occupe sur la scène publique, ne sont qu'un épiphénomène qui résulte d'une compétition proprement politique.