

# Révolution et transition démocratique en Tunisie

## *L'invention d'un nouveau compromis politique ?*

---

Mohamed Nachi

À la mémoire de Chokri Belaïd, figure emblématique  
de la gauche tunisienne, assassiné le 6 février 2013.

Plus de deux ans après la révolution tunisienne – révolution des sans-voix, sans-travail, sans-propriété qui ont fondé leurs révoltes sur une triple exigence de dignité, d'égalité et de liberté –, on mesure mal la profondeur sociale de ce changement politique majeur. Les Tunisiens eux-mêmes sont habités par un sentiment contradictoire de déception et de satisfaction. C'est que, d'une certaine manière, leur révolution a été confisquée : le vent de liberté qui a soufflé après le 14 janvier 2011 a entraîné beaucoup d'occasions manquées, ainsi que des décisions politiques décevantes (Puchot, 2012).

Jusqu'à aujourd'hui, l'avenir de la Tunisie demeure incertain, mais c'est peut-être le propre de toute révolution qui, tout en rompant l'ordre établi, nécessite du temps pour inventer un nouveau modèle de société et honorer sa promesse (Nachi, 2003). Il faut, par conséquent, mettre en perspective les logiques sociales et politiques de ces deux années de rébellions violentes pour comprendre les difficultés inhérentes à la construction d'un nouveau pacte social. À mon sens, ces mouvements de protestation – Kasba 1 et 2, *sit-in* (*I'tisamât*), etc. – sont un *fait structurant* pour l'établissement d'un nouvel ordre démocratique, capable de concrétiser les « idéaux fondateurs » de la modernité politique (égalité, liberté, respect de la dignité, etc.).

Certes, le processus révolutionnaire en cours est devenu irréversible ; plus rien ne peut ramener à la dictature, même si l'horizon de la révolution demeure incertain. Il faut désormais l'interroger pour saisir ses origines et les causes qui ont rendu sa réalisation possible. Cela étant, la révolution tunisienne ne commence pas le 14 janvier 2011 (fuite du dictateur déchu), ni le 17 décembre 2010 (l'immolation par le feu de Mohamed Bouazizi) (Nachi, 2011a). Elle trouve ses origines dans des « répertoires de l'action collective » (Tilly, 1986) et des mouvements sociaux de protestation plus anciens, dont les mouvements sociaux de 2008/2009 du bassin minier de Gafsa sont parmi les plus significatifs.

Dans ce chapitre, notre propos est d'interroger les conditions de possibilité d'une culture de compromis (Nachi, 2012) qui serait le prélude à l'instauration d'une démocratie « sensible » (de Nanteuil, 2009) en Tunisie. Comment, au cours de cette période de transition, cette culture du compromis peut-elle devenir le nouveau marqueur du politique, parvenir à endiguer la violence et rendre effectifs à la fois le pluralisme, l'alternance et la coexistence pacifique ? D'une certaine manière, la révolution tunisienne est prise ici comme un cas exemplaire pour penser le rapport antinomique entre démocratie et violence.

Il est inutile, me semble-t-il, de tenter de rechercher les origines exactes et les causes profondes de cette révolution. En revanche, il est possible d'avancer quelques éléments d'analyse sociologique, d'un point de vue pragmatique (Nachi, 2006), des *motifs* qui ont conduit à cette révolte, dont l'expression s'est incarnée dans des revendications ayant constitué les justifications légitimes de cette mobilisation collective. Il s'agissait au départ de protestations économiques et sociales puis, rapidement, les revendications se sont déplacées et radicalisées en se situant sur le terrain politique. Cependant, avant de se pencher sur l'analyse de ces motifs, il est important de s'arrêter un instant sur les *caractéristiques* essentielles du régime dictatorial déchu. Cela permettra de mesurer l'ampleur de l'état d'exaspération et d'humiliation que vivait le peuple tunisien avant sa mobilisation.

Mon propos se décline donc en trois moments : d'abord, je partirai d'une description critique des conditions objectives ayant rendu possible le processus révolutionnaire. Ensuite, j'analyserai les conditions de base de la justice, dans ses rapports avec le respect et la dignité, afin de bien saisir les enjeux fondamentaux qui traversent cette révolution. Enfin, j'entamerai une réflexion sur le processus de transition démocratique avec, entre autres, une interrogation sur les possibilités d'invention d'un nouveau compromis politique. Celui-ci ouvrira un débat essentiel, celui de la laïcité, et l'alternative entre *séparation* et *conjugaison* des sphères politique, religieuse, économique, etc.

## **1. Analyse descriptive et critique des conditions de la révolution tunisienne**

Au départ, la population – en particulier les jeunes – protestait contre les conditions économiques difficiles, la corruption et la répression policière du régime. Les manifestants réclamaient plus de justice sociale, mais aussi le droit à une vie décente où la liberté serait garantie. Les slogans mobilisés étaient entre autres : *liberté, travail et dignité*. Cette population, pourtant très en colère, n'a fait aucun usage de la violence. Le mouvement de protestation était spontané et conscient des limites de son action dans un système politique où le minimum de liberté n'était pas toléré. Les associations, les syndicats, les partis politiques et la

presse étaient muselés sous prétexte de lutte contre l'« islamisme » et le « terrorisme ». Et de fait, la dictature du général Ben Ali était connue pour son arbitraire. C'était une dictature des plus cruelles dans le monde arabe. Il faut par conséquent saluer le courage et la détermination du peuple tunisien.

Les manifestations sont parties de la ville de Sidi Bouzid, centre-ouest du pays. Elles débutèrent le 17 décembre 2010 à la suite de l'immolation par le feu de Mohamed Bouazizi, un jeune vendeur ambulant de fruits et légumes, âgé de vingt-six ans, dont la marchandise avait été confisquée par la police. Il a succombé à ses blessures et, le 5 janvier, cinq mille personnes ont assisté à ses funérailles. C'est le premier martyr de la révolution, devenu le symbole de la libération du despotisme.

### **1.1. Un régime d'humiliations, de mépris et de mensonges**

Pendant les vingt-trois années du règne de Ben Ali, il n'existait pas de conditions minimales permettant d'assurer l'exercice de la citoyenneté, du militantisme politique ou de l'action syndicale. Contrôlant tout, le régime ne laissait jamais place à l'expression du moindre mécontentement. L'opinion publique était muselée et la censure omniprésente.

L'exercice du pouvoir par Ben Ali était devenu de plus en plus personnalisé, réduisant au strict minimum le rôle des institutions politiques (le Parlement n'était qu'une chambre d'enregistrement), judiciaires (la justice était aux ordres, avec des procès et des jugements iniques) et de l'administration publique (corruption, népotisme, etc.). L'omnipotence de l'exécutif écrasait le régime et étouffait le jeu politique, réduisant à néant toute forme de pluralisme. Le Rassemblement constitutionnel démocratique (RCD), parti du président, se confondait avec l'État et ses intérêts passaient avant l'intérêt général. L'État était devenu au service de l'enrichissement personnel du Président et du clan familial de son épouse, constitué en une « quasi-mafia », selon l'expression de l'ambassadeur américain en Tunisie. Le président du RCD n'était autre que le président de la République lui-même, qui nommait tous les dirigeants au bureau politique, aux fédérations et aux sections locales du parti.

Tout cela a conduit à la frustration d'une population qui ne cessait de subir les intimidations et les injustices les plus criantes, de se sentir offensée, mais dont elle ne pouvait exprimer le moindre mécontentement ; elle ne pouvait ni dénoncer les injustices ni réclamer que justice soit faite. C'est que le système policé de contrôle était parvenu à normaliser toute la société, en usant des moyens de répression les plus cruels : non-respect des règles élémentaires du droit, fabrication de fausses preuves, jugements iniques, vices de forme, peines sévères, sans parler de la torture dont l'usage était courant.

En outre, le népotisme et la corruption étaient devenus une composante essentielle du régime. La femme du Président avec les membres de sa famille – ce que l'on appelle le « clan Trabelsi » – étaient devenus aux yeux des Tunisiens le symbole de l'affairisme et de l'arrivisme. Devenu de plus en plus envahissant, le clan Trabelsi contrôlait la plus grande partie de l'économie du pays. La plupart des secteurs de l'économie tunisienne – l'immobilier, l'industrie, les finances, les banques, le tourisme, etc. – étaient entre les mains des membres de ce clan familial corrompu.

## 1.2. Des inégalités criantes

Certains observateurs extérieurs ont souligné le relatif succès économique de l'État tunisien, avec un taux de croissance officiellement déclaré de 4 à 5 %. À vrai dire, on savait qu'il n'en était rien. Par ailleurs, on savait aussi que la relative prospérité économique du pays s'était faite au profit d'une minorité qui, bénéficiant d'avantages fiscaux exorbitants et usant de moyens illégaux, a largement spolié les biens publics et les richesses du pays. Des entreprises publiques importantes furent privatisées et, en fait, vendues à des prix dérisoires ; des entreprises privées ont été créées et financées par des fonds publics, etc. La conséquence a été qu'une minorité de riches, environ 10 % de la population, disposait de plus du tiers du PIB, tandis que les plus pauvres, environ 30 % de la population, se contentaient de moins de 10 % du PIB. Et de fait, le chômage touchait entre 15 à 20 % de la population ; s'agissant des jeunes diplômés, il s'élevait à 30 %.

Aux inégalités sociales venaient s'ajouter les inégalités et disparités régionales. En effet, le développement économique, les investissements immobiliers et le tourisme se concentraient principalement autour de la capitale Tunis et dans les régions côtières du Nord-Est et du Sahel. Les régions de l'intérieur ne profitaient pas de ce développement économique et demeuraient des zones rurales très pauvres, davantage affectées par le chômage. D'où un sentiment profond d'injustice que les habitants de ces régions de l'intérieur n'ont cessé de manifester. Ils se savaient victimes d'une discrimination régionale qui aggravait la pauvreté et réduisait les chances de succès des jeunes. Ce n'est donc pas du tout un hasard si les manifestations et les revendications sont parties du Sidi Bouzid, une région de l'intérieur défavorisée, rurale et pauvre.

## 2. Entre égalité, respect et dignité : les conditions de la justice sociale

Où est donc la justice dans tout cela ? Pour quelle raison les manifestants ont-ils utilisé des slogans très forts : *liberté*, *travail* et *dignité* ? Ces slogans ont eu un écho considérable auprès de la population, mobilisant les gens partout, dans toutes les

villes et les régions. Telles sont les premières questions qui viennent à l'esprit lorsqu'on veut comprendre les motifs qui étaient à l'origine du déclenchement de cette « révolution de l'indignation ».

D'une part, il y a indéniablement un problème de justice distributive : tous les Tunisiens ne profitaient pas du fruit du développement économique. Je l'ai rappelé plus haut, les richesses du pays étaient accaparées par un groupe de privilégiés. La classe moyenne a pu, à un certain moment, tirer profit de la croissance économique, mais la crise est venue fragiliser son pouvoir d'achat.

D'autre part, on peut dire que là où les règles de droit et les valeurs morales les plus élémentaires sont transgressées ou violées, là encore où le respect et la dignité des personnes sont niés, il ne fait guère de doute que la justice cède la place à l'injustice et les signes d'acceptation ou d'approbation se transforment en cri d'indignation et de révolte. Le cri « c'est injuste ! » marque l'accès au domaine du droit. La justice suppose indéniablement les signes de respect et de dignité, tandis que l'injustice engendre l'humiliation et le mépris. La justice sociale n'est pas envisageable sans les exigences de respect de la personne et de l'égalité de dignité (Kis, 1989).

Cependant, comme l'observe Ernest Bloch, « on croit deviner ce qui est "juste". Mais que ce mot, précisément, a des aspects changeants ! Dès l'abord plusieurs choses se mêlent » (Bloch, 1976 : 15). Or, justement, l'explosion de colère en Tunisie nous offre l'opportunité de déceler ce que sont ces « choses » qui se mêlent ou, pourrait-on dire, s'encastrent. On vient de rappeler que dans la justice se mêlent des impératifs d'impartialité, d'égalité, de mérite, mais aussi des exigences de respect et de dignité de l'être humain en tant que tel, indépendamment de son appartenance régionale ou de sa classe sociale. Il est impossible d'épuiser en quelques pages l'importance de tous les éléments qui se mêlent à l'idée de justice. Je vais me borner, par conséquent, à l'analyse de l'importance de la place du respect et de la dignité pour garantir une véritable justice sociale.

La notion de respect est assurément très complexe. On peut dire que c'est un concept ambigu et polysémique. Il s'apparente à l'estime, à la considération et à la déférence. Comme l'observe Iris Murdoch, « le respect est un concept discret, distant, ambigu. Il s'apparente à l'estime, la considération, la déférence » (Murdoch, 1993 : 10). Le respect concerne aussi bien les droits que les personnes. L'impératif est de reconnaître la personne comme ayant des droits et des devoirs inaliénables.

Le lien le plus évident entre justice et respect apparaît clairement chez John Rawls pour qui la notion de respect occupe une place centrale dans sa théorie de la « justice comme équité » (Rawls, 1987). Selon lui, le respect est une condition de base qui est garantie par les principes de justice dans une société bien ordonnée. Il

s'agit, en fait, du « respect de soi-même » considéré en tant que bien premier, peut-être le bien le plus important à ses yeux. Dès lors, « un des traits souhaitables d'une conception de la justice est qu'elle exprime publiquement le respect des hommes les uns pour les autres » (Rawls, 1987 : 209).

Pour analyser en profondeur la question du respect, il importe de distinguer clairement le « respect de soi » (*self-respect*) de l'« estime de soi » (*self-esteem*). Cette distinction est importante chez un auteur comme Paul Ricœur qui suggère d'établir un lien entre, d'une part, l'« estime de soi et l'évaluation éthique de nos actions qui vise la vie bonne » et, d'autre part, le « respect de soi et l'évaluation morale de ces mêmes actions soumises au test de l'universalisation des maximes morales ». Ainsi, ensemble, estime de soi et respect de soi

[...] définissent le sujet humain comme sujet d'imputation. [...] Nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions. Estime de soi et respect de soi s'adressent, dans chaque cas, à un sujet capable (Ricœur, 1993 : 98).

Cette distinction peut, à notre sens, se révéler utile pour mieux comprendre la réaction de la population tunisienne qui s'est sentie humiliée par un régime oppressif qui lui a totalement manqué de respect. De ce fait, le respect de soi doit être considéré comme étant « le fait de défendre ses droits, de résister à tout ce qui peut les bafouer, de refuser d'être utilisé, manipulé, exploité ou dégradé ». Le respect de soi, lorsqu'il est dénié, incite au refus de toute humiliation et provoque l'indignation, la protestation et la révolte. Cela correspond parfaitement à la réaction des manifestants qui ont tenu bon devant l'intransigeance et la violence avec lesquelles les autorités les ont traités.

La notion de respect s'avère donc être essentielle pour aborder la question de la justice sociale. Il ressort de ces quelques développements que la justice sociale implique toujours ce que nous proposons d'appeler une *éthique du respect* : respect des droits individuels et collectifs, respect des personnes, des procédures, etc. Cette éthique du respect doit être au fondement de tout contrat social, de tout pacte politique susceptible d'être à l'origine d'un régime démocratique. Elle doit être au fondement de la construction d'un compromis politique, d'une culture du compromis.

Mais, comme l'a montré la révolution tunisienne, le respect ne peut pas être offert, il doit être revendiqué et conquis. Il suppose aussi la mise en place des institutions politiques qui garantissent la protection de la dignité et des droits fondamentaux des citoyens.

L'un des principaux enseignements de cette révolution est que le peuple tunisien, avant même de réclamer certains droits économiques, sociaux ou culturels, a d'abord revendiqué la nécessité de disposer de ce « droit fondamental au respect » avec ce qu'il implique de dignité et d'égalité (Kis, 1989). Ce droit de base d'être

respecté est la condition nécessaire pour que chaque citoyen tunisien puisse se poser en sujet de droit – le « droit d'avoir des droits », selon l'expression de Hannah Arendt – et, de ce fait, être considéré comme une personne capable de participer à la construction d'un espace politique dans lequel l'égalité et la « différence » (*Ikhtilâf*) sont à la fois légitimées et garanties par les institutions et les appareils de l'État (Nachi, 2011).

### 3. Les incertitudes de la transition démocratique

La liberté est avant tout une conquête ; tel est l'un des enseignements majeurs que l'on doit tirer de la révolution tunisienne. Elle est la valeur centrale qui ouvre sur la transition démocratique. Cependant, une fois conquise, la liberté est amenée à être exercée, mise à l'épreuve de la réalité. Cela suppose assurément l'élaboration d'un ordre légal qui détermine les conditions de son exercice et les sphères au sein desquelles elle peut se réaliser. Il est de fait question des « frontières à conjuguer » (Nachi, 2011c) : la liberté des uns commence là où s'arrête celle des autres, selon le vieil adage. De même, la délimitation des frontières entre les pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire), entre la sphère de l'État et celle du parti au pouvoir et de la société civile. Cet *art de la conjugaison* doit être institutionnalisé. En outre, il exige concertations, débats publics et apprentissages collectifs, qui sont les conditions nécessaires à la construction d'un État de droit fondé sur le compromis (Nachi, 2011b). Il apparaît ainsi que le droit occupe un rôle crucial dans la transition de la révolution vers l'exercice de la liberté et de la démocratie. C'est la situation qu'est en train de vivre actuellement l'Assemblée constituante dont la tâche est d'élaborer une nouvelle constitution.

Mais quel est au juste ce rôle que doit jouer le droit pour assurer la transition d'une situation insurrectionnelle vers un processus de transition démocratique ?

On sait que l'ordre légal de l'ancien régime est devenu *de facto* caduc ; c'est l'une des conséquences de la révolution. L'ensemble de son arsenal juridique doit donc être remis en question parce que, d'une part, il a perdu toute légitimité et, d'autre part, il a été établi sur une base et des principes injustes : la Constitution, la loi électorale, celle de la presse, etc. étaient au service de la dictature et de son maintien et non l'expression de l'intérêt général ou de la volonté populaire. Il faut par conséquent procéder au démantèlement de cet arsenal juridique pour rebâtir un nouvel ordre légal juste tirant sa légitimité des principes de la révolution. C'est, dans un premier temps, la tâche qui a été confiée à la Haute commission des réformes politiques présidée par le juriste tunisien Yadh Ben Achour et c'est, depuis son élection, le rôle dévolu à l'Assemblée constituante. L'ordre juridique de l'ancien régime n'a pas été démantelé dans sa totalité et certaines lois liberticides sont toujours en vigueur. Mais, pour l'essentiel, l'ancien ordre légal a été

abandonné : abrogation de la constitution, dissolution des assemblées et des conseils municipaux et régionaux, etc.

Par ailleurs, le nouvel ordre légal ne doit pas être détaché de l'ordre social qui est par définition hétérogène, travaillée par toutes sortes de conflits politiques, de divergences et différences (*Ikhtilâfât*), et, par voie de conséquence, de luttes sociales (Nachi, 2011). Il doit traduire cet état des forces en présence pour être légitime et juste. Cela suppose un *nouveau contrat social* et un *pacte politique* qui soient capables d'assumer ces différences, ce qui devrait passer par l'élaboration de compromis politiques n'excluant aucune famille politique, aucun mouvement, aucune composante de la société prônant la non-violence.

Le processus de transition requiert l'institutionnalisation du conflit, l'instauration de nouveaux pouvoirs légitimes et la définition de nouvelles règles du jeu politique : procédure du suffrage universel fondé sur la souveraineté du peuple, choix du scrutin pour l'organisation des élections (majoritaire ou proportionnel), nature du régime politique (présidentiel ou parlementaire), etc. Toutes ces questions doivent faire l'objet de débats contradictoires, de concertations et de compromis entre l'ensemble des forces vives de la nation ; elles ne peuvent être livrées à quelques technocrates ou experts – aussi compétents soient-ils – qui décideront en lieu et place de ceux qui ont fait la révolution.

Cependant, en précisant ainsi les termes de la question, on ne peut manquer d'apercevoir qu'il reste encore des zones d'ombre dans le processus actuel de transition. Celui-ci suppose une mise en forme juridique pour institutionnaliser les objectifs de la révolution et déterminer les nouveaux lieux du pouvoir. Mais, certaines actions et décisions du gouvernement provisoire ont été prises sans véritable concertation. Ainsi, par exemple, la nomination de certains responsables à la tête des médias. Aussi, la nomination des nouveaux gouverneurs s'est faite de façon unilatérale par le ministre de l'Intérieur qui a chargé des personnalités issues de son parti Ennahdha. De même, la nomination de certains ambassadeurs par le ministre des Affaires étrangères s'est faite dans un esprit de continuité avec l'ancien régime. Dans les deux cas, mais dans d'autres aussi, ces décisions ont suscité la réaction de la population : les gens ont exprimé leur mécontentement par des protestations et des manifestations. Dans certaines régions, ils se sont même présentés devant les sièges des gouvernorats pour exiger le départ des nouveaux gouverneurs qui venaient d'être nommés ; ce qu'ils ont réussi à obtenir. D'ailleurs, suite à ces prises de position fermes, et probablement pour calmer les esprits, le ministre de l'Intérieur a pris la décision de « geler les activités du RCD » en attendant sa dissolution par une décision de justice, selon la procédure légale requise. Quelques semaines après, le RCD a été dissout.



Il apparaît clairement que la volonté populaire continue à jouer son rôle de contre-pouvoir pour préserver les acquis de la révolution et changer les pratiques antidémocratiques de l'ancien régime. En effet, l'un des effets majeurs de la révolution tunisienne et du développement est la consolidation de la résistance de la société civile et du mouvement syndical, l'UGTT. À de nombreuses occasions, face à la mobilisation de la population, le gouvernement provisoire a dû revenir sur ses décisions. Pour preuve de la vigilance et de la vitalité de la société civile et de la résistance dont elle a pu faire preuve, citons sa mobilisation contre le projet d'Ennahdha d'inscrire dans la constitution la *shari'a* comme source de droit. La même mobilisation collective a eu lieu contre la volonté d'Ennahdha de changer le principe constitutionnel d'égalité entre hommes et femmes par celui de « complémentarité ». À chaque fois, la société civile a pu faire entendre sa voix et a contraint le gouvernement – et même l'Assemblée constituante – à revenir sur ses positions. Ces pratiques de résistance qui accompagnent le processus de transition perdurent, constituant un gage de succès pour assurer le passage de la révolution vers un État de droit véritablement démocratique. La vigilance du peuple tunisien et sa conscience de son rôle historique dans ce moment crucial de transition sont les conditions du succès de sa révolution.

#### **4. L'invention d'un nouveau modèle de compromis. L'art de la conjugaison**

La transition démocratique que la Tunisie est en train de vivre constitue un moment déterminant pour poser les fondements du modèle de société et du régime politique que le peuple tunisien souhaite instaurer (l'Assemblée constituante travaille à l'élaboration d'une nouvelle constitution). De toute évidence, les choix d'aujourd'hui dessineront les contours de la société de demain, de ses principes et valeurs et des institutions sociales, culturelles et politiques qui la composeront (Nachi, 2011c).

C'est pour cette raison que ces choix doivent être au service de la réalisation des objectifs de la révolution : travail, liberté et dignité. Mais ces choix doivent aussi, à mon sens, être des choix raisonnés, c'est-à-dire réalisés suite à des débats publics sereins et des controverses entre les forces vives du pays. Bref, ils doivent être l'expression de véritables compromis ; des compromis viables, légitimes, justes. Cependant, la réalité du processus de transition montre que la révolution a ses adversaires : défenseurs intransigeants de l'Ancien régime et mouvements conservateurs. Comme partout ailleurs, en Tunisie, les forces contre-révolutionnaires se sont progressivement agrégées pour freiner l'élan révolutionnaire, ce qui apparaît à travers la tournure violente que prennent certains événements. La violence a atteint son paroxysme avec deux assassinats : en octobre 2012, celui du représentant régional (Tataouine) du parti d'opposition Nidaa

Tounes et, le 6 février 2013, celui de Chokri Belaïd, l'une des figures emblématiques de l'opposition radicale en Tunisie. Cette violence met en danger la révolution tunisienne et risque de mettre en péril le processus de transition démocratique. Toute réflexion sur ce processus doit tenir compte de la violence en tant que composante contre-révolutionnaire.

#### 4.1. Usage politique du religieux : violence, retour du refoulé et double-discours

Il est apparu que la question de la place du religieux dans la future société tunisienne et dans l'organisation de ses institutions sociales et politiques était des plus controversées. Il y a eu, à ce sujet, un grand débat au sein de l'Assemblée constituante, mais aussi dans l'espace public, la société civile et les organisations politiques. Le débat autour du choix de l'article premier de la constitution a à peine commencé et les positions se sont durcies<sup>1</sup>.

Lorsqu'on s'intéresse à ces débats, on ne peut qu'être frappé par les confusions qui règnent dans les discussions relatives à la laïcité, au rapport entre religion et politique, surtout dans un contexte marqué par la passion et la suspicion. Le débat est tronqué.

Depuis le début de la révolution, des polémiques, manifestations et actions politiques sur ces questions ne cessent de se multiplier, occupant une large place dans les débats publics et illustrant à la fois l'ampleur du problème et l'importance de la question religieuse dans la définition des orientations du futur État de droit. Certains partis et mouvements politiques (de tendance islamiste) se servent de plus en plus de la question de la laïcité dans les arènes publiques comme d'un étendard permettant d'esquiver les questions urgentes en matière sociale, économique ou politique, cherchant à imposer leurs points de vue au nom de prétendues valeurs de l'islam.

À vrai dire, les Tunisiens, connus pour leur modération et leur sens du compromis, se sentent menacés : ils ne cessent d'exprimer leur peur vis-à-vis des comportements agressifs et parfois violents des mouvements dits « salafistes ». Trois exemples, parmi tant d'autres, permettent d'illustrer l'état d'esprit qui règne au cours de la période qui a suivi les élections de l'Assemblée constituante du 23 octobre.

---

<sup>1</sup> Je rappelle l'ancienne formulation considérée par beaucoup comme un compromis qui devrait être maintenu. L'article premier de la Constitution du 1<sup>er</sup> juin 1959 énonce ceci : « La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain ; sa religion est l'Islam, sa langue l'arabe et son régime la République ».

D'abord, la grande polémique autour du film de la réalisatrice tunisienne Nadia El-Féni, consacré justement à la place de la laïcité en Tunisie, et de la mauvaise interprétation de son titre *Ni Dieu, ni Maître*. Les islamistes lui reprochaient d'avoir « attaqué l'islam », de n'avoir pas respecté les valeurs religieuses de la société tunisienne, son identité musulmane. Elle a fait l'objet d'intimidations, d'attaques violentes sur internet et par certains médias, et de menaces de mort, ce qui l'a conduite à changer le titre de son film optant pour *Laïcité, Inch'Allah*.

Pour le deuxième exemple, il me semble important de parler de ce qui s'est passé un peu partout dans les mosquées. Les islamistes dits « salafistes » ont investi ces lieux sacrés dès le début de la révolution et sont rapidement parvenus à destituer les anciens imams nommés sous l'ancien régime pour installer leurs propres imams. Devant des croyants modérés habitués à vivre un islam paisible, ils ont changé, parfois de façon brutale, certains rituels et pratiques religieux : dans certains endroits, ils ont décalé l'heure de la prière ; dans d'autres, ils ont imposé des nouvelles règles étrangères au rite malékite pour accomplir les ablutions, prières et récitations du Coran. Ils ont politisé la fonction de la mosquée : d'un lieu de prière et de contemplation, ils en ont fait un lieu de discussions politiques (*halakât*), d'enseignements pour des jeunes à la recherche de leurs identités. À Ezzahra, banlieue de Tunis, ils ont même utilisé la mosquée pour l'entraînement des enfants au karaté ! Même si la majorité des mosquées n'est plus sous le contrôle de ces groupuscules d'islamistes radicaux, il faut rappeler que, de l'aveu même du ministre de l'Intérieur, certaines mosquées sont encore sous leur contrôle.

Enfin, dernier exemple, les polémiques autour de l'émission religieuse « Saha chribetkom » présentée à partir du premier jour du mois de ramadan. Elles sont révélatrices de l'amalgame entre prédication religieuse et propagande politique, et du double langage dont fait preuve toujours davantage le parti d'Ennahdha.

En effet, la chaîne Hannibal TV a confié, à une heure de grande écoute (juste avant l'ouverture du jeûne), à Abdelfattah Mourou, avocat et l'un des fondateurs du Mouvement, la présentation d'une émission qui se veut « théologique et d'éducation religieuse ». Or, chacun sait que Mourou est un dirigeant politique, jouant un rôle politique influant au sein du parti Ennahdha. Il participe régulièrement, au nom de ce parti, à des meetings et réunions officielles, ce qui constitue une transgression manifeste à la règle de neutralité ô combien cruciale après les élections décisives de l'Assemblée constituante. Cela a suscité de vives critiques de la part de nombreuses instances professionnelles, mais aussi des partis de gauche, représentants de la société civile et mouvements associatifs : tous dénoncent les atteintes aux principes de neutralité et de pluralisme, ainsi que l'attitude partielle de la chaîne Hannibal TV. Après avoir reçu de nombreuses plaintes, l'Instance nationale pour la réforme de l'information et de la communication (INRIC) s'est saisie de l'affaire et a recommandé à la chaîne

d'arrêter la diffusion de ce programme et de confier la présentation de telles émissions à des théologiens indépendants.

Depuis lors, d'autres affaires ont vu le jour : l'affaire du « port du niqab » à l'université des sciences humaines de Manouba est parmi les plus significatives... Mais la violence politique a atteint son paroxysme avec l'assassinat du leader de la gauche radicale, militant des droits de l'homme, Chokri Belaïd, devant sa maison le mercredi 6 février 2013. Depuis ce terrible meurtre, la Tunisie se trouve à la croisée des chemins.

#### 4.2. Laïcité : le grand malentendu

À l'évidence, les débats autour de la laïcité en Tunisie sont assez simplistes et provoquent beaucoup de crispations et de malentendus. En effet, la laïcité est tour à tour associée à l'athéisme, au rejet voire à l'exclusion de la religion, pour ne pas dire à l'anti-religion. Ces visions sont répandues aussi bien dans les milieux populaires que dans d'autres fractions de la société (classe moyenne, certaines catégories de l'élite tunisienne, etc.). Ces perceptions tronquées sont alimentées, il est vrai, par les arguments de ces mouvements de l'islam politique, notamment les « salafistes », qui voient dans la laïcité une menace pour l'islam, voire une atteinte grave à la liberté de croire.

D'un autre côté, certaines franges de l'élite tunisienne, avec à leur tête certains intellectuels et mouvements de gauche, défendent une conception trop rigide de la laïcité – une conception calquée sur le modèle français. Pour eux, cette conception de la laïcité serait la seule à même de garantir les libertés individuelles et collectives : liberté de croire (ou de ne pas croire), liberté de culte, liberté d'expression, etc.

À vrai dire, cette conception ne tient pas compte de la spécificité de la société tunisienne, de son histoire, de son identité en tant que société arabo-islamique, de ses dynamiques sociales. À mon avis, on ne devrait pas sous-estimer le fait qu'il s'agit d'une société ayant des origines, des sources et des influences multiples, parmi lesquelles il y a bien évidemment l'islam et la culture islamique. Car, à bien y réfléchir, la religion n'est pas le fond du problème. En revanche, l'usage qu'en font le parti Ennahdha et certains groupes radicaux est sans doute à l'origine de problèmes épineux, notamment lorsqu'ils prétendent fonder sur des préceptes de l'islam l'organisation et le fonctionnement de l'ensemble des institutions, ou lorsqu'ils revendiquent l'application de la Shari'a – comme le montre le débat qui a eu lieu au sujet de l'article premier de la Constitution.

Pour ma part, je ne crois pas que la transposition du modèle français de laïcité soit la solution la mieux adaptée pour définir la place de la religion dans la future société tunisienne, pluraliste et démocratique. D'une part, il s'agit d'un modèle

spécifique à la société française, qui n'est pas très répandu dans les autres sociétés occidentales – certains parlent même d'« exception française » dans la mesure où la laïcité a été historiquement formulée dans le sillage du conflit entre catholiques et laïcs. D'autre part, ce modèle de laïcité pose *le principe* de la séparation entre le politique et le religieux ainsi que la neutralité religieuse de l'État, mais cette séparation, et la neutralité de l'État qui la sous-tend, ne sont pas aussi *réelles* qu'on le prétend. Du reste, la séparation du politique et du religieux est elle-même à inscrire dans l'histoire politique de la société française.

Mon analyse rejoint ici celle d'Étienne Balibar qui, dans son dernier livre, met en évidence les enjeux politiques des tensions religieuses qui sous-tendent les débats autour de la laïcité et, plus particulièrement, les controverses portant sur le port du voile dit islamique (Balibar, 2012).

À différents égards, l'invocation de la laïcité par certains Tunisiens est une rhétorique qui ne sert pas forcément la réalisation des objectifs de la révolution tunisienne. La laïcité est devenue dans le contexte postrévolutionnaire une question tellement politisée qu'il est désormais difficile de parvenir à trouver un consensus autour de sa formulation. Or il doit être possible de parler d'émancipation de la femme, du respect de la dignité humaine et des droits fondamentaux, sans invoquer la laïcité ni réaffirmer le principe de séparation du politique et du religieux.

Pour ses défenseurs inconditionnels, la laïcité serait le seul garant pour respecter l'égalité homme-femme, affirmer la neutralité de l'État, etc. Tout cela serait possible dans la mesure où la laïcité instaure le principe de séparation entre les sphères publique et privée, confinant la religion à la vie privée. Certes les exigences de liberté et d'égalité sont des plus fondamentales pour la construction de l'État de droit et l'établissement d'un régime politique véritablement démocratique. Mais la question est la suivante : pourquoi sommes-nous acculés à focaliser le débat sur la laïcité ? La laïcité serait-elle la seule alternative possible ? Doit-on prendre pour acquis la séparation entre le politique et le religieux ?

Face à toutes ces questions, il est nécessaire d'ouvrir un débat serein permettant d'apporter des réponses nouvelles adaptées à la situation postcoloniale/postrévolutionnaire actuelle, ainsi qu'aux attentes de la société tunisienne. Le peuple tunisien a fait sa révolution, il lui incombe d'inventer le modèle de société par lequel il peut réaliser ses aspirations à la liberté, à la dignité et à la justice sociale. Il me semble plus judicieux de lui faire confiance au lieu de sous-estimer son imagination créatrice et de prétendre lui fournir la solution qui lui conviendrait le mieux.

### 4.3. Art de la séparation versus art de la conjugaison

Pour terminer de revenir sur l'idée de « conjuguer », il convient de la distinguer de celle de « séparer » (Nachi, 2011c). À ce propos, on peut dire qu'à la base de la politique moderne, se trouve le *principe de séparation* : séparation des pouvoirs, mais aussi séparation des sphères de la vie commune. Chaque sphère a ou acquiert son intégrité propre, son autonomie ; et de cette autonomie dépend le modèle de liberté dans sa forme idéale. En d'autres termes, la liberté est associée à la séparation en tant que celle-ci assure l'autonomie de chacune des sphères, ce que Michaël Walzer appelle l'« art de la séparation ». Cette séparation façonne notre réalité politique et sociale, distinguant le politique de l'économique, du scientifique, et bien sûr du religieux. On peut s'interroger sur l'efficacité de ce modèle, sur ses succès ou ses échecs. Cependant, il faut bien admettre que nous assistons, depuis un certain temps déjà, à une réduction du champ d'opération de la liberté ainsi définie. La séparation n'est pas toujours à l'œuvre : on constate, par exemple, que l'emprise de l'économie ne cesse de s'étendre, réduisant parfois drastiquement la place des autres sphères, y compris celle du politique.

La révolution tunisienne nous a rappelé que la liberté ne peut exister sans la dignité. Et pas de dignité sans moyens décents d'existence. Il est donc difficile de séparer l'économique du politique ; car, en chaque être humain, l'économique et le politique *se conjuguent* inévitablement. Et il en va de même pour le religieux et pour le politique. Marx exprimait cette idée clairement :

La différence entre l'homme religieux et le citoyen, c'est la différence entre le commerçant et le citoyen, entre le journalier et le citoyen, entre le propriétaire foncier et le citoyen, entre *l'individu* vivant et le *citoyen*.

Le problème est donc bien de définir la *liberté réelle*. Il y va en effet de la possibilité de garantir l'émancipation de la femme, le respect de la dignité humaine et des droits fondamentaux des personnes. C'est pourquoi il me semble que le mot-clé du débat qui pose la liberté (*Hurriyya* et non laïcité) et la différence (*Ikhtilâf* et non la souveraineté) est le mot *conjuguer*. C'est une alternative explicite au modèle qui prend la séparation comme principe premier. Parler d'un « art de la conjugaison », dans ce contexte, c'est chercher un fondement « grammatical », définir une grammaire du politique à partir du binôme *Hurriyya* (liberté) et *Ikhtilâf* (différence). C'est faire appel à un autre imaginaire politique.

Dans le cas tunisien, il devra donc être question, non de séparation, mais de reconnaissance du conflit et du débat pour explorer très précisément un projet politique commun. On pourra alors poser autrement la question de la liberté, non plus sur le modèle déjà existant – le modèle de la laïcité comme séparation –, mais dans une autre optique et une autre grammaire, une autre tradition : un modèle de société dont le peuple tunisien serait à la fois l'inventeur et le premier bénéficiaire.

Il s'agira d'une façon de faire qui cherche plus à *conjuguer* qu'à *séparer*, ce que je suggère d'appeler : *un art de la conjugaison*. Le compromis est cet art de conjuguer des principes différents, voire opposés, en l'occurrence ceux de *Hurriyya* (liberté) et *Ikhtilâf* (différence).

## 5. En guise d'ouverture

À quelle conclusion provisoire nous conduit cette réflexion sur les conditions de base de la justice et l'analyse du processus de transition en cours ? D'abord, la rupture se laisse déjà entrevoir, bien que tout ne soit pas encore joué : la Tunisie est en train de passer d'une dictature des plus cruelles à ce qu'on pourrait appeler une *situation transitionnelle*, encore marquée du sceau de l'incertitude et de l'indétermination. Cette révolution s'est avérée être un moment formidable de quête de liberté et de dignité. D'autre part, pour qui veut s'interroger sur un tel processus de transition, le droit est terre d'élection. Sans doute y a-t-il eu, au cours de cette révolution, des abus et des infractions au droit mais, d'une manière générale, le peuple tunisien s'est montré soucieux d'agir dans un cadre légal tout en mettant en avant la nouvelle légitimité révolutionnaire.

Le peuple tunisien s'est montré audacieux en réalisant ce moment révolutionnaire. Maintenant, il ne doit pas pécher par timidité : quelque chose d'unique, encore indéterminé il est vrai, est en train de se réaliser. La suite du processus révolutionnaire dépendra donc de la volonté populaire d'exercer un contrôle sur les orientations institutionnelles, politiques et économiques, qui seront entérinées au cours des prochains mois.

En Tunisie désormais, une nouvelle « citoyenneté » (*mouwâtana*) fondée sur la *liberté* et *l'égalité* est en train de se construire. Espérons que ce nouveau marqueur du politique soit en mesure de triompher, pour signer l'acte de naissance d'un nouveau compromis politique. Espérons aussi que le peuple tunisien s'engagera définitivement dans la voie de la liberté et de la démocratie, sans échouer sur des rivages dont il a beaucoup souffert auparavant.