

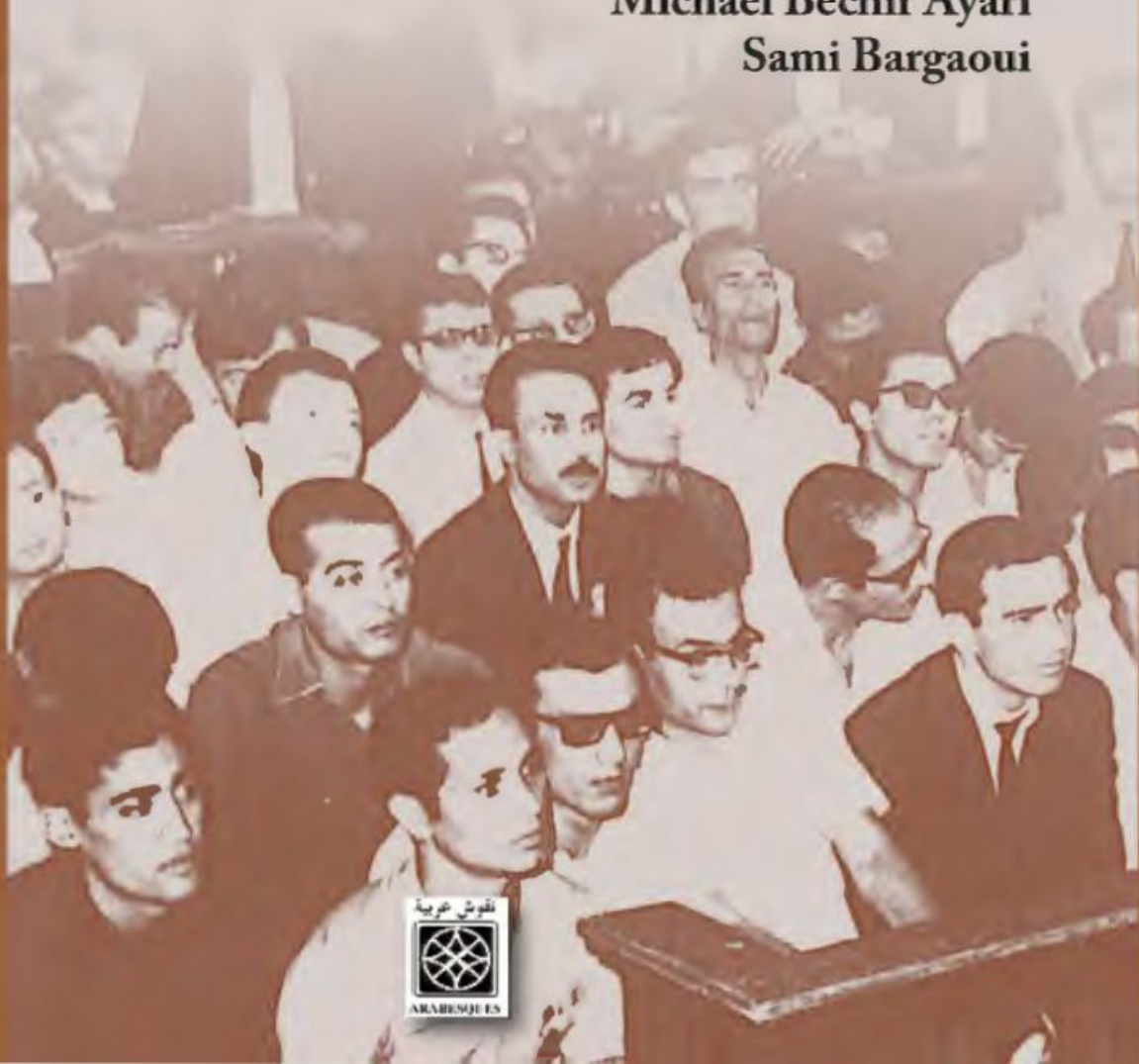


دراسات مغربية
DIRASET
Études Maghrébines

PARCOURS ET DISCOURS

APRÈS L'INDÉPENDANCE

Sous la direction de
Michaël Béchir Ayari
Sami Bargaoui



Laboratoire de recherche Diraset-Études maghrébines
Faculté des Sciences Humaines et Sociales
Université de Tunis

APRÈS L'INDÉPENDANCE PARCOURS ET DISCOURS

ACTES DE LA RENCONTRE DE DIRASET
CULTURE ET CONTEXTE AU MAGHREB
LA GÉNÉRATION INTELLECTUELLE DES INDÉPENDANCES
Bizerte 17 et 18 mars 2008

Textes édités par
Michaël Béchir Ayari
et **Sami Bargaoui**

Collection Études maghrébines

دراسات مغربية

Coédition :

© Laboratoire de recherche Diraset

© Arabesques éditions

33, rue Lénine Tunis 1000

Tel : (00216)71338137 / (00216)22629091

E-mail : arabesques1991@yahoo.fr

ISBN 978-9938-801-61-3

Tunis 2010

Maquette : H. Abdessamad

SOMMAIRE

Introduction générale M. B. Ayari et S. Bargaoui	7
I. Une génération en dissidence ?	17
Le Mouvement Perspectives : la mémoire introuvable ? H. Abdessamad	18
Du discours de légitimité de l'État aux mots de la contestation. Perspectivistes et islamistes des années 1960 aux années 1980 M. B. Ayari	38
L'extrême spécificité par l'extrême universalité : Perspectives et la langue S. Bargaoui	58
Étudiants et religion en Tunisie dans les années soixante M. Dhifallah	80
Les intellectuels tunisiens dans l'opposition durant les années 1960 B. Yazidi	95
II. Témoignages d'acteurs	107
Présentation des entretiens	108
Jean-Paul Chabert	110
Malika Horchani	136
Hmida Enneifar	152

III. Autres contextes, autres discours ? 181

«La personnalité nationale». L'approche de l'identité et de l'appartenance civilisationnelle chez l'élite nationaliste en Tunisie et en Égypte (1956 - 1970)

A. Mansar 182

Les dynamiques de légitimation du pouvoir à travers le droit : islam, nationalisme et socialisme en Algérie et en Tunisie

S. S. Migliaro 215

La lutte pour le passé au Maroc. Le mouvement nationaliste et la construction du passé

M. Qadéry 235

Les élites marocaines de l'indépendance, un curieux face-à-face entre salafistes, intellectuels francophones et officiers berbères

P. Vermeren 255

IV. Épilogue : Une histoire en soi

J. Dakhli 271

« LA PERSONNALITÉ NATIONALE ». L'APPROCHE DE L'IDENTITÉ ET DE L'APPARTENANCE CIVILISATIONNELLE CHEZ L'ÉLITE NATIONALISTE EN TUNISIE ET EN ÉGYPTÉ (1956 - 1970)

Adnen MANSAR

Faculté des lettres et sciences humaines de Sousse

Introduction

Il s'agit dans cette communication de suivre, dans la pensée des élites proches du pouvoir en Tunisie et en Égypte, l'évolution de certains concepts en étroite relation avec la question de l'identité. De prime abord, les deux exemples choisis semblent fort éloignés l'un de l'autre, car les problématiques de l'appartenance culturelle et identitaire n'ont pas été abordées en Égypte et en Tunisie dans le même sens. Mais cette différence reste toutefois relative. Il est en effet significatif que les deux pays ont vu éclore le débat sur l'identité nationale presque au même moment. En Égypte, c'est Taha Hussein qui sera l'un des premiers à soulever cette question dès la première moitié des années trente du siècle dernier dans son livre intitulé *L'avenir de la culture en Égypte* (en arabe : *Mustaqbal athaqâfa fi Misr*). En Tunisie, le nationalisme choisit, dès l'aube de la première décennie du XX^{ème} siècle, le combat pour la sauvegarde de l'identité et de la personnalité tunisiennes comme son cheval de bataille. Autre ressemblance de taille : les nationalismes égyptien et tunisien se trouvent à partir des années cinquante face à des défis semblables ; non seulement les élites nationalistes entament l'ultime phase de la libération nationale (la lutte armée en Tunisie et la « Révolution de juillet » en Égypte), mais ils inaugurent également, quelques années plus tard seulement, un effort gigantesque de construction étatique qui va rendre, dans l'un comme dans l'autre cas, le repositionnement identitaire plus indispensable que jamais. Les deux nationalismes se considèrent en effet comme les héritiers naturels de deux des plus importantes civilisations que connut l'Antiquité. Ceci explique l'importance que prend très souvent la référence aux temps anciens dans les écrits nationalistes ; Carthaginois et Pharaons ont été les ancêtres glorieux dont le souvenir rappelle aux deux peuples qu'avant de tomber sous le joug du colonialisme, ils ont « gouverné le monde », ce qui est une manière de faire du nationalisme le dépositaire de la « volonté de l'Histoire ».

L'Égyptien Jamal Hamdane, géographe de formation, et le Tunisien Béchir Ben Slama, homme de lettres, sont des exemples éloquents des écrits nationalistes qui traitent des questions de l'identité dans sa dimension historique. Respectivement, ils ont osé dans « *La personnalité de l'Égypte* » et « *La personnalité tunisienne* » une lecture nationaliste assez fouillée de l'histoire qui fait de leurs ouvrages deux lieux de mémoire de la recherche sur les problématiques de la construction identitaire en Égypte et en Tunisie. Nous partirons de ces deux ouvrages pour aborder certains aspects de la question de l'appartenance civilisationnelle telle qu'elle a été traitée par deux intellectuels qui, même s'ils ont été d'une façon ou d'une autre « impliqués » dans un travail de légitimation des deux régimes en place dans leurs pays, ont néanmoins pleinement joué leur rôle d'intellectuels engagés dans le grand projet de relèvement économique et social de leurs peuples.

La personnalité de l'Égypte : « la théorie des cercles »

1- Le contexte d'une œuvre

C'est en 1967 que paraît la première version de *La personnalité de l'Égypte* (*Shakhsyyatu Misr*). Jamal Hamdane avait publié en février de la même année un livre intitulé *Les Juifs. Un point de vue anthropologique* (*Al-yahûd min mandhûr anhrûbulûgî*, Le Caire, 1967), où il s'était attelé à démontrer que les Juifs installés en Palestine n'étaient pas les descendants de ceux qui furent chassés d'Égypte, mais ceux d'une tribu asiatique qui s'était convertie au judaïsme au VIII^{ème} siècle de notre ère. Le contexte de la parution des deux livres est très particulier et le géographe égyptien semble engagé dans l'affrontement idéologique et stratégique qui depuis 1948 oppose l'État égyptien au jeune État d'Israël. Ainsi, si *Les Juifs d'un point de vue anthropologique* dénie toute légitimité historique à l'État d'Israël, *La personnalité de l'Égypte* remonte aux temps les plus anciens à la recherche de ce qui caractérise les Égyptiens et fait d'eux une des plus grandes nations de l'humanité. Le conflit sur la géographie engendre alors un conflit encore plus dramatique sur la légitimité et la profondeur historiques. Ainsi, selon J. Hamdane, le sionisme n'est pas l'expression historique du judaïsme mais serait, en réalité, une trahison de la mémoire juive. Bien plus, l'auteur s'étend sur la parenté présumée entre Juifs et Arabes pour démontrer son inexactitude et, à coups de « preuves scientifiques », croit établir la véritable histoire de la « race juive » et l'historique de ses migrations et de ses alliances. J. Hamdane mène donc à sa manière un combat parallèle à l'affrontement israélo-égyptien qui va atteindre en 1967 son paroxysme avec la guerre des Six Jours. En effet, le nombre de

publications que le géographe égyptien consacre à l'étude du judaïsme et du sionisme et des autres aspects du conflit arabo-israélien est surprenant¹. L'engagement de J. Hamdane ne tarit pas même après les accords de paix signés à Camp David en 1978 entre Israël et l'Égypte, puisqu'en 1993, peu avant sa mort tragique², il publie un ouvrage sur le Sinaï où il traite certains aspects du conflit stratégique égypto-israélien.

Mais le chef-d'œuvre de J. Hamdane reste sans conteste *La personnalité de l'Égypte*, projet à allure encyclopédique dont la première esquisse paraît en 1967, comme nous l'avons indiqué plus haut. Entre 1981 et 1984 sont publiés les quatre volumes de la version achevée de *La personnalité de l'Égypte*, 3000 pages environ qui font de l'œuvre de J. Hamdane le travail historique, anthropologique et géographique le plus complet sur l'Égypte composé jusqu'à nos jours. À la lecture des quatre volumes³ de cet ouvrage, on découvre le sérieux d'une documentation riche et variée et la profondeur de l'engagement nationaliste de l'auteur. On perçoit également l'impact des événements successifs qu'a connus le conflit israélo-arabe sur la réflexion de J.

1 J. Hamdane est l'auteur de 29 livres et d'environ 80 articles en arabe et en anglais. Outre ses études consacrées aux différents aspects de la géographie urbaine en Égypte et dans le monde arabe (sa thèse soutenue en Grande-Bretagne en 1958 avait porté sur *Les habitants du delta du Nil*), J. Hamdane s'est intéressé aux questions de la lutte anticoloniale en Afrique et dans le monde arabe : *Le pétrole des Arabes* (1964), *Colonialisme et libération dans le monde arabe* (1964), *La stratégie du colonialisme et de la libération* (1968), *L'Afrique nouvelle* (1975)... Toutefois ses ouvrages les plus importants sont consacrés aux aspects historiques et stratégiques du conflit arabo-israélien : *Le Sinaï dans la stratégie, la politique et la géographie* (1993), *Le canal de Suez* (1975), *Le 6 octobre 1973 dans la stratégie mondiale* (1974). Tous ont paru en arabe.

2 J. Hamdane périt le 16 avril 1993 dans un incendie qui a ravagé son appartement au Caire. Certains de ses manuscrits auraient mystérieusement disparu dont un contenant une étude sur le sionisme ; c'est ce qui amena certains milieux nationalistes arabes à soupçonner un certain rôle du Mossad israélien dans cette mort tragique. Toutefois, l'enquête officielle sur les conditions de sa mort n'a fourni aucune preuve d'une soi-disant implication israélienne.

3 L'auteur consacre le premier volume à « la personnalité physique et humaine de l'Égypte » ainsi qu'à la complémentarité des différents aspects de la réalité égyptienne. Quant au deuxième volume, il s'y emploie à étudier les facteurs qui font l'unité de l'Égypte et à examiner l'évolution de son importance stratégique à l'échelle de l'histoire humaine ; le troisième volume est consacré aux aspects économiques de la réalité égyptienne notamment au développement de l'industrialisation. Le dernier volume contient la synthèse de toute l'œuvre de J. Hamdane qui s'y appliqua à traiter de la « personnalité civilisationnelle » de l'Égypte.

Hamdane, de la guerre des Six Jours à l'invasion israélienne du Liban en 1982 en passant par la guerre d'octobre 1973 et les accords de paix de Camp David. La rédaction de cette encyclopédie semble lui avoir pris environ vingt ans que l'auteur passe dans l'isolement volontaire de son appartement cairote¹.

L'essentiel de *La personnalité de l'Égypte* est bâti sur deux idées principales : la première est relative au processus historique qui a fait de l'Égypte une des plus vieilles nations et son rôle dans la civilisation humaine. La seconde idée clé, sur laquelle nous concentrerons notre intérêt, est celle de la place de l'Égypte dans le monde actuel, celui du XX^{ème} siècle, et ses implications stratégiques. En effet, J. Hamdane part d'une lecture historique de la genèse de la nation égyptienne où il privilégie l'approche anthropologique et institutionnelle ainsi que l'analyse historico-stratégique pour arriver en fin de compte à un constat on ne peut plus évident pour lui : l'Égypte ne pourrait, même si elle en était tentée, abandonner sa « mission historique », celle de jouer toujours un rôle de premier plan sur la scène mondiale, rôle auquel la prédestine sa position géographique, l'originalité de son milieu physique et son histoire millénaire.

2- Aux sources de la théorie des trois cercles : *La philosophie de la Révolution*

C'est en termes de cercles que J. Hamdane analyse les influences qui ont, depuis la nuit des temps, marqué de leur empreinte la civilisation égyptienne. Il utilise la même analyse pour définir les différents espaces vitaux dans lesquels l'Égypte a toujours tendance à agir. En fait, J. Hamdane n'est pas le premier à avoir utilisé le concept de cercles dans ce genre d'analyse ; l'idée fut exposée en 1954 dans *La philosophie de la Révolution (Falsafat al-Thawra)* de Nasser. Il s'agirait en réalité d'entretiens que le dirigeant nationaliste a eu avec d'autres figures du nationalisme arabe au lendemain de la Révolution du 23 juillet 1952, dont le célèbre journaliste Mohamed Hassanine Haykal, fondateur du grand quotidien égyptien *Al-Ahram* et ami intime de Nasser².

1 Jamal Hamdane démissionne de son poste d'enseignant universitaire au début des années 60 à la suite d'un désaccord relatif à sa promotion et se consacre jusqu'à sa mort à la recherche, refusant plusieurs offres d'emploi, dont la représentation de l'Égypte dans une commission onusienne et le poste de doyen de l'Université du Koweït.

2 M. H. Haykal affirme avoir participé aux entretiens qui ont été à la base de *La philosophie de la Révolution* et insiste sur l'idée qu'il a « écrit le texte, mais qu'il n'était pas son auteur », voir sa série de témoignages sur la chaîne satellitaire *Al-jazeera* « Avec Haykal », émission diffusée le 6 décembre 2006. Voir également Charbry (Laurent et Annie), *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, L'Harmattan, 2001, p. 323.

Quant au texte lui-même, il semble qu'il ait déçu plus d'un lecteur¹. Nasser était en effet plus propagandiste que penseur, et *La philosophie de la Révolution*, légitimant *a posteriori* la « Révolution » en lui inventant une « philosophie », était bien conçue à des fins de propagande.

Ce qu'il faudrait retenir de cet opuscule serait, dans notre cas, l'analyse des relations de l'Égypte avec le reste du monde en termes de cercles. Le ou les auteurs ne s'arrêtent pourtant pas sur la signification de cette notion, la trouvant peut-être assez évidente. En fait, l'analyse des relations d'un point donné avec son entourage immédiat ou lointain en ces termes n'est pas une invention proprement nassérienne. Il s'agit en effet d'une métaphore qu'utilisent les écrivains mystiques ou même, parfois, les linguistes². L'innovation des auteurs de l'opuscule nassérien réside plutôt dans le schéma non concentrique des cercles ; en effet, dans le schéma classique, les cercles sont concentriques, tels ceux d'une coupe transversale d'un tronc d'arbre : un cercle ne remplace ni ne rejette les cercles précédents, mais les entoure pour les englober dans une réalité encore plus large. Or, dans le schéma proposé par *La philosophie de la Révolution*, les trois cercles d'appartenance, arabe, africain et musulman, sont conçus comme égypto-centrés quoique possédant chacun sa propre forme de cohésion interne³. Dans les trois cercles, l'Égypte n'est pas conçue comme un membre ordinaire d'une communauté de nations ou d'États, mais comme le pôle dominant ou qui devrait dominer l'activité dans chaque cercle. Ainsi, les trois cercles sont conçus non seulement comme des aires d'appartenance, mais aussi comme les espaces vitaux d'une Égypte que l'histoire a prédestinée à jouer perpétuellement le rôle principal. Libérée enfin de ses frontières physiques, l'Égypte aspire alors à un rôle qui a toujours été le

1 Nehru aurait déclaré, après l'avoir lu, qu'il était déçu par le « calibre intellectuel » de son auteur. Cf. Urban (André), *Les États-Unis face au tiers-monde à l'ONU de 1953 à 1960. Aux origines d'un affrontement*, L'Harmattan, 2005, p. 362). Boutros Boutros Ghali ironise sur la profondeur de l'ouvrage « qui semble écrit par un étudiant de première année », Ghali (B.B.), Peres (Shimon), Versailles (André), *60 ans de conflit israélo-arabe. Témoignages pour l'histoire*, éditions Complexe, 2006, p. 58.

2 La symbolique mystique, musulmane, chrétienne ou même indienne, considère le cercle comme le symbole du cosmos, du temps et de l'espace ; n'ayant ni commencement ni fin il est également la parabole de l'éternité. Certains linguistes utilisent la même catégorie pour analyser le degré d'adhésion à une langue, comme les cercles de la francophonie. Cf. Beniamino (Michel), *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, L'Harmattan, 1999, pp. 45-46.

3 *Identités et stratégies politiques... op. cit.*, p. 324.

sien, celui d'inspirer et de guider les autres, nations et États, dans la voie de la libération et de la grandeur. L'opuscule nassérien propose une lecture des facteurs de cohésion spécifiques à chaque cercle et de la nature du ciment qui lie l'Égypte aux autres membres de cet ensemble. Il les classe dans un ordre qui exprime à la fois son intelligence de ces rapports ainsi que des priorités qui semblent régir la politique égyptienne au lendemain de la Révolution de juillet 1952. Ainsi le cercle arabe jouit d'une priorité absolue qui n'est que le reflet d'une histoire commune avec tous les peuples arabes et de liens de solidarité que ni le colonialisme ni certains intérêts particuliers n'ont su entamer : « pouvons-nous ignorer la présence du monde arabe qui nous entoure, qui forme avec nous un bloc compact et dont l'histoire et les intérêts sont intimement liés aux nôtres ? (...) nous avons connu les mêmes vicissitudes, subi les mêmes désastres, affronté les mêmes crises. Nous fûmes asservis par les mêmes conquérants et victimes des mêmes envahisseurs. Nous sommes également liés à lui par la communauté de religion : ses capitales furent des centres de rayonnement spirituel, de La Mecque à Koufa, à Damas, à Bagdad puis au Caire (...) »¹. Plus qu'un constat objectif, l'unité arabe devient pour le nassérisme une mission historique qui, réalisée, permettra à tous les Arabes de venir à bout des dangers qui menacent leur existence en tant que grande nation. *La philosophie de la Révolution* consacre la majeure partie de son développement aux nécessités historiques de l'unification des peuples arabes sous l'égide d'une puissance unique qui, « objectivement », ne saurait être que l'Égypte. Ceci expliquerait la priorité du monde arabe dans la politique extérieure de l'Égypte nassérienne, priorité symbolisée par les tentatives répétées d'enclencher un processus d'unification arabe².

Le second cercle, qui recoupe le premier, n'est pas le cercle islamique, mais africain. La priorité de l'Afrique par rapport au monde musulman s'explique par le contexte de lutte anticoloniale dans le continent et le rôle que l'Égypte révolutionnaire s'appête à jouer dans le processus de libération des peuples assujettis : « nous ne pouvons, en aucune façon, rester en marge de l'horrible

1 Extrait de *La philosophie de la Révolution* cité dans Balta (Paul) et Rulleau (Claudine), *La vision nassérienne*, Sindbad, 1982, p. 66.

2 Comme les deux traités bilatéraux avec la Syrie et l'Arabie Saoudite en 1955, l'accord tripartite de 1956 entre l'Égypte, l'Arabie Saoudite et le Yémen, le projet de défense quadripartite de 1957 entre l'Égypte, la Syrie, la Jordanie et l'Arabie Saoudite et enfin le fameux accord de fusion syro-égyptien de 1958 qui donne naissance à la « République arabe unie ».

et sanglante lutte qui se déroule au cœur de l'Afrique entre 5 millions de Blancs et 200 millions de Noirs. Nous ne le pouvons pas parce que nous sommes des Africains. Tous les peuples de l'Afrique fixent leurs regards sur l'Égypte, gardienne de l'issue septentrionale du continent et principal trait d'union avec le monde extérieur. Comment, dans ces conditions, éluder nos responsabilités d'aide et d'assistance ? Comment nous dérober à notre devoir de civilisation même si nous devons, pour l'accomplir, pénétrer au centre même de la forêt vierge ? »¹. Outre la solidarité avec la lutte des peuples africains contre le colonialisme, l'Égypte de Nasser aspire à un nouveau leadership qui devrait faire du *Raïs* l'interlocuteur des grandes puissances coloniales européennes. C'est ce qui explique l'engagement de l'Égypte dans les différentes crises africaines et son soutien ferme aux mouvements indépendantistes contre les grandes puissances coloniales. Cette politique se confirmera davantage dans le cadre du front afro-asiatique né à Bandoeng en 1955 et du mouvement des non-alignés fondé plus tard, en 1961, à Belgrade.

Le troisième cercle, englobant tout le monde musulman et recoupant à des degrés divers les deux cercles précédents, est le cercle musulman qui ne semble pas jouer dans *La philosophie de la Révolution* d'une grande importance. Toutefois, il reste évident pour les auteurs que l'Islam, avec son extension sur les cinq continents, représente une grande force qu'il est judicieux d'impliquer dans la lutte contre le colonialisme². Mais l'Islam, en tant que religion, ne saurait être pour les auteurs de l'opuscule le ciment du nouveau projet étatique. C'est que le projet nassérien en se basant sur la communauté de langue, de culture et de territoire est en soi un projet étatique moderne où la religion n'est appelée à jouer qu'un rôle très secondaire. L'existence d'une importante et influente minorité copte aurait-il influencé cette option idéologique ? Il est certain que dans l'idéologie nationaliste, le panislamisme pouvait plus ou moins gêner la diffusion de l'idéal unitaire arabe et menace de ce fait potentiellement le panarabisme, ce qui est, grosso modo, une reprise de l'ancien débat entre panislamistes (ottomanistes) et panarabistes

1 Extrait de *La philosophie de la Révolution* cité dans *La vision nassérienne...*, *op.cit.*, p. 69.

2 « Lorsque je pense qu'il y a 80 millions de musulmans en Indonésie, 50 millions en Chine, quelques millions en Malaisie, au Siam et en Birmanie, 100 millions environ au Pakistan, plus de 100 millions dans des contrées lointaines, lorsque j'imagine ces centaines de millions d'âmes unies par le lien d'une même croyance, ma certitude en la possibilité d'une solidarité unissant tous ces musulmans grandit encore davantage », *idem*, p. 70.

(indépendantistes) de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècles. Mais le discours de *La philosophie de la Révolution* trahit un certain malaise relatif aux grands moyens de propagande que pouvait offrir la religion musulmane à qui pouvait contrôler certains de ses rites les plus populaires. Le livret nassérien redoute l'ascendant moral du pèlerinage à La Mecque sur la conscience de tous les musulmans, même quand il semble s'en réjouir¹. Ceci expliquerait que toutes les tentatives unitaires déclenchées par Nasser ont été dirigées en priorité vers l'Arabie saoudite et que sa première visite à l'étranger lui a été consacrée (novembre 1953). Cette visite était destinée à atteindre plus d'un objectif: affirmer son attachement à des relations d'amitié et d'entraide avec la monarchie saoudienne, consolider les relations de solidarité avec un régime qui incarne l'islam et tire sa légitimité de ses fonctions religieuses, et apaiser les craintes saoudiennes quant aux véritables intentions de la Révolution de juillet 1952 vis-à-vis des monarchies arabes². Mais cette politique va changer

1 Nasser commente sa visite aux Lieux Saints en novembre 1953 en ces termes : « pieusement recueilli devant la *Kaaba*, je sentais mes pensées embrasser tous les pays portant l'empreinte de l'islam, et je me disais : notre conception du pèlerinage doit changer. La visite de la *Kaaba* ne doit plus être un billet d'entrée au Paradis, ni une tentative ingénue pour l'achat du pardon divin. Le pèlerinage peut avoir une force politique énorme. La presse mondiale devrait s'y intéresser, non sous l'angle des rites et traditions, mais en le considérant comme un congrès politique, qui réunirait chaque année les dirigeants des États islamiques, les hommes d'opinion, les ulémas, les écrivains, les négociants, les rois de l'industrie, ainsi que la jeunesse, en vue d'étudier les grandes lignes d'une politique commune à toutes les nations musulmanes. Je voudrais que ces masses fussent recueillies, mais fortes, sans ambitions, mais actives, soumises à Dieu mais craintes par l'adversaire, rêvant d'une autre vie, mais conscientes qu'elles ont une mission à accomplir sur terre », *ibidem*, p. 70.

2 Il faut rappeler que jusqu'en 1956 les relations égypto-saoudiennes étaient excellentes. Elles ne commencent à se détériorer qu'à partir de cette date, suite à l'évolution du contexte iraquien et syrien, notamment avec l'intervention militaire égyptienne en Syrie (octobre 1957) en soutien au régime nationaliste, ce qui enclenche par la suite l'unité égypto-syrienne et la naissance de la République arabe unie. La visite de Nasser en novembre 1953 en Arabie Saoudite se déroule dans un contexte particulier ; Nasser y est à la tête d'une délégation officielle égyptienne pour présenter ses condoléances à l'occasion du décès du roi Abdul-Aziz, survenu le 9 novembre, et pour sonder les orientations du nouveau monarque qui, jusque-là, était connu pour sa sympathie pour le nationalisme arabe et la Révolution de Juillet 1952. Rappelons aussi que, moins de cinq mois auparavant, le Conseil de la Révolution avait aboli le régime monarchique et déclaré la République, ce qui ne se passa pas sans créer certains remous parmi les monarchies arabes, bien que l'Arabie Saoudite ait été l'une des premières à avoir reconnu le nouveau régime.

considérablement au lendemain de la guerre de Suez et ce, malgré le soutien officiel saoudien à la position de l'Égypte. C'est que depuis la proclamation de la « doctrine Eisenhower », le monde arabe était devenu on ne peut plus divisé; l'Arabie Saoudite, qui avait choisi le camp américain, accusait Nasser de vouloir diviser la famille royale en encourageant la subversion menée par certains princes, et de vouloir ébranler sa position dans le Proche-Orient. Nasser de son côté pouvait accuser la monarchie saoudienne de donner refuge aux Frères musulmans (interdits depuis 1954) et de chercher à renverser le régime nassérien. Commence alors un affrontement sanglant quoique indirect (guerre du Yémen) et des campagnes médiatiques acerbes d'un côté comme de l'autre (avec un rôle dominant de la radio *La Voix des Arabes*). L'Arabie Saoudite décide alors d'utiliser son plus grand atout en faisant valoir son rôle de pôle religieux; elle attaque le projet panarabe de Nasser par un contre-projet, le pacte islamique¹.

3- La personnalité stratégique : cercles et dimensions

Revenons à présent à J. Hamdane. S'il s'inspire, en bon nationaliste arabe, de l'idée des cercles d'appartenance comme exposée dans *La philosophie de la Révolution*, il n'hésite cependant pas à revoir certains points à la lumière du contexte général et des avatars du nationalisme arabe. En effet, trois décennies après la Révolution des Officiers libres, le nationalisme arabe et son expression politique, le nassérisme, semblent en net recul par rapport au moment où avait été publié l'opuscule nassérien. Insistons encore une fois sur le caractère particulier de l'œuvre de J. Hamdane : rédigée sur environ deux décennies elle est, en plus de son caractère scientifique et encyclopédique, un témoignage sur les différentes phases que connut le pays (depuis la disparition de Nasser et surtout depuis la débâcle de juin 1967). Mû par le pressant besoin d'affirmer

¹ « Ainsi donc, le pacte islamique est dirigé contre nous, contre les forces de libération, les forces de la Révolution dans le monde. Naturellement l'Islam est une force motrice, l'Islam est une Révolution. La solidarité islamique, nous en avons besoin. (...) Si nous voulons agir en faveur de l'Islam, nous nous tournons vers la religion et non vers l'exploitation politique et sociale. Nous convoquons, par exemple, une conférence d'ulémas, nous créons des centres de la pensée religieuse. Mais nous ne regroupons pas les agents et les terroristes du parti des Frères musulmans, les corrompus et les mercenaires qui se réunissent aujourd'hui autour de ce qu'on appelle la conférence islamique. (...) Le pacte islamique ou la conférence islamique ne sont en fait qu'une manœuvre dont le but principal est de placer les pays arabes dans la zone d'influence impérialiste. C'est un prolongement du pacte de Bagdad », discours de Nasser au Caire, 22 juillet 1966, cité dans *La vision nassérienne...*, *op. cit.*, p. 135.

la volonté de la nation égyptienne de surmonter la défaite, J. Hamdane insiste sur l'écart grandissant entre les nouvelles tendances du régime Sadate et les « véritables aspirations du peuple »; en représentant autorisé de l'élite nassérienne, l'auteur consigne dans la longue durée le « sens de l'histoire » égyptienne, la « vocation éternelle » d'une nation qui a toujours survécu à ses envahisseurs et à ses tyrans.

Ainsi, l'œuvre de J. Hamdane n'est pas seulement une démonstration détaillée des idées nassériennes. L'auteur de *La personnalité de l'Égypte* offre une lecture assez fournie de la place de l'Égypte dans le contexte international depuis l'Antiquité, mais sa tendance à privilégier cet aspect de l'histoire égyptienne ne l'empêche pas de focaliser sa réflexion sur un aspect aussi important: la formation de la nation égyptienne. Si *La philosophie de la Révolution* minimisait l'importance du facteur national (*watanî*) en lui consacrant un seul paragraphe¹, J. Hamdane lui dédie la moitié du deuxième volume de *La personnalité de l'Égypte*. Refusant le concept de « civilisation mosaïque », il souligne les facteurs de l'unité du peuple égyptien ; forgée à travers le temps, « l'unité nationale » est l'ultime aboutissement de l'unité géographique, territoriale, ethnique, religieuse, linguistique, et psychologique.² Critique, J. Hamdane aborde un sujet qu'il considère comme très lié à certains aspects de cette unité nationale : la facilité avec laquelle, à travers toute l'histoire, l'Égypte a été envahie et gouvernée. Pour J. Hamdane, « le peuple égyptien n'est pas un peuple révolutionnaire »³, ceci explique selon lui que l'Égypte n'ait pas connu de toute son histoire une révolution digne de ce nom, et ce, malgré la succession des conquérants et des régimes oppressifs. Quel crédit

1 Dans ce paragraphe, l'opuscule nassérien insiste sur le caractère spécifique de la position géographique de l'Égypte, « carrefour du monde » et semble adopter l'idée d'une « nation mosaïque » que J. Hamdane infirme totalement dans son œuvre. Cf. *Falsafat al-thawra*, éditions Bayt al-arab, Le Caire, 1996, p. 64.

2 Hamdane (J.), *La personnalité de l'Égypte*, vol. 2, p. 507.

3 *Idem*, pp. 593-594. *La philosophie de la Révolution* avait aussi traité cet aspect de l'histoire et de la psychologie égyptienne. Nous y lisons en effet : « le destin a voulu que notre pays soit situé au carrefour du monde. Notre terre fut maintes fois la proie des envahisseurs. Comment porter un jugement sur notre peuple sans tenir compte des facteurs psychologiques découlant de ces longs siècles de servitude ? (...) les effets moraux de l'oppression expliquent en grande partie certains aspects de notre vie politique. Ainsi, il me semble quelquefois que bon nombre de mes concitoyens assistent au déroulement de notre Révolution en spectateurs passifs : ils attendent le résultat de la bataille, ils n'y participent pas », passage cité dans, *La vision nassérienne...*, *op. cit.*, p. 63.

faut-il accorder à cette conclusion ? Exprimant plutôt l'écœurement de l'auteur vis-à-vis d'une réalité politique donnée qu'une analyse « scientifique », l'important est de situer ce discours dans son contexte, caractérisé par les écarts du régime Sadate et l'affirmation de son caractère autoritaire.

En mettant l'accent sur l'unité nationale du peuple égyptien, *La personnalité de l'Égypte* privilégie l'idée selon laquelle sans cette unité, l'Égypte n'aurait jamais été apte à jouer son rôle de nation-capitale du monde arabo-musulman. Certes J. Hamdane convient à l'idée que « l'Égypte n'a jamais été la capitale politique des Arabes, ni la capitale religieuse des musulmans, mais elle l'a été sur le plan stratégique »¹. Par capitale stratégique l'auteur entend pays-clé, territoire-bastion, nation-mère. Ainsi tous les conquérants du monde arabo-musulman étaient-ils convaincus que la réalisation de leur dessein passait obligatoirement par la destruction de l'Égypte. Cette tendance s'est confirmée avec les Croisades, la guerre européenne contre Mohamed Ali Pacha, comme avec la conquête britannique de 1882. Inversement, la Révolution de Juillet 1953 a sonné le glas du colonialisme non seulement en Égypte, mais également dans tout le monde arabe et les pays du tiers-monde². Bien plus, Jamal Hamdane considère les frontières du monde arabe comme les propres frontières de l'Égypte, « les frontières stratégiques » écrit-il. Ainsi, toutes les grandes batailles de l'histoire de l'Égypte, celles qui ont pesé dans la longue durée sur sa destinée, ont eu lieu en dehors de ses frontières, en Syrie plus précisément. Par Syrie, entendons la Syrie historique, le *bilâd al-Shâm*, avec au centre, la Palestine.

Ainsi, le rôle de « capitale stratégique » du monde arabo-musulman et du tiers-monde devrait-il déterminer dans une large mesure les priorités de la politique étrangère de l'État égyptien. C'est qu'avec le contexte de la lutte anticoloniale des peuples opprimés, de la guerre froide, de l'émergence du mouvement des non-alignés, l'Égypte a vu, selon J. Hamdane, son rôle prendre davantage d'ampleur. Après la phase de la politique locale, où tout est mis au service de l'idée de l'*Unité de la vallée du Nil*, l'Égypte passe à une deuxième phase, celle de la politique régionale où son intérêt se focalise sur le monde arabe, le centre de gravité stratégique se déplaçant alors du Sud au Nord, du Soudan à l'Orient arabe. La Conférence de Bandoeng comme la nationalisation de la compagnie de Suez et la guerre qui s'en suivit, inaugurent une autre phase, la

¹ La personnalité de l'Égypte, vol. 2, p. 703.

² *Idem*, vol. 2, p. 703.

troisième, celle où l'Égypte se trouve prise dans le « tourbillon de la politique internationale », conséquence inéluctable de ses prises de position contre le colonialisme et de son engagement pour la question de Palestine¹.

Si *La philosophie de la Révolution* et *La personnalité de l'Égypte* s'accordent à considérer le cercle arabe comme le premier et le plus important espace pour l'Égypte, l'évolution du contexte où les deux œuvres ont été composées semble avoir déterminé les divergences qu'on découvre entre les deux schémas de la théorie des cercles. Si l'opuscule nassérien traite sur le même pied d'égalité les différents cercles d'appartenances de l'Égypte, J. Hamdane, lui, fait une distinction essentielle entre les cercles d'appartenance et les cercles de relations (schéma1, voir annexe).

En accord sur la primauté du cercle arabe que J. Hamdane considère comme « l'unique cercle d'appartenance »², les deux ouvrages divergent sur l'importance à donner au cercle africain. *La personnalité de l'Égypte* minimise considérablement la part africaine dans la civilisation égyptienne et estime même que « l'Égypte est l'unique fierté de l'Afrique : c'est la mère de l'histoire dans un continent sans histoire »³. J. Hamdane considère que, tout au long de son histoire millénaire, la dimension africaine était synonyme de recul civilisationnel ; ainsi condamne-il, en passant, le projet de l'unité africaine, considérant qu'il est non seulement chimérique, mais encore suspect et destiné à affaiblir le panarabisme.⁴ Entre l'Égypte et le reste de l'Afrique, rien de durable ne pouvait être tenté, sinon des actions limitées contre le colonialisme⁵, l'Afrique étant un cercle de relations et non d'appartenance. Toutefois, J. Hamdane discerne deux dimensions importantes dans le cercle africain qui convergent parfaitement avec l'idéal panarabe : la dimension nilotique et la dimension maghrébine.

Le schéma 2 (voir annexe) démontre parfaitement le sens de la distinction que J. Hamdane fait entre cercles d'appartenance et cercles de relations, et des différentes dimensions à l'intérieur de chacun de ces cercles. Ainsi le cercle islamique, ramené à sa dimension asiatique, disparaît totalement et un nouveau cercle apparaît, celui que J. Hamdane dédie à l'Europe.

1 *Ibidem*, vol. 2, pp. 719-722.

2 *Ibidem*, vol. 4, p. 400.

3 *Ibidem*, vol. 4, p. 418.

4 *Ibidem*, vol. 4, pp. 426-429.

5 *Ibidem*, vol. 4, p. 425.

La philosophie de la Révolution évoque, quoique hâtivement, la dimension euro-méditerranéenne, en se référant aux Lumières et aux idéaux de la Révolution française,¹ mais se garde en même temps de considérer le monde européen comme une dimension à part entière de la personnalité égyptienne. C'est que l'Europe reste liée dans l'imaginaire des auteurs nationalistes aux conquêtes et aux invasions qui, prenant tantôt un caractère religieux tantôt une coloration économique, asservirent les Égyptiens et leur imposèrent des régimes répressifs et corrompus². Le contexte de la lutte anticoloniale et le caractère anticolonialiste de la Révolution de 1952 ne pouvaient en effet permettre une réflexion qui tienne compte des différentes dimensions du contact avec l'Europe. Présentant une lecture tout à fait divergente, J. Hamdane considère que l'Europe, « malgré les blessures et les amertumes du passé », demeure une dimension essentielle de la civilisation égyptienne ; dans sa quête de la modernité, l'Égypte a intérêt, écrit-il, à devenir un « État nordique », à se détacher de l'Afrique. « L'Égypte est plus méditerranéenne qu'africaine ou tropicale »,³ affirme-t-il, évoquant même l'idée d'une unité euro-arabe (*Eurabia*) que rien, sauf l'existence d'Israël, n'empêche de se réaliser⁴. Revisitant à l'occasion Taha Hussein et reprenant certaines de ses idées relatives à la dimension méditerranéenne, J. Hamdane garde toutefois ses distances par rapport à toute tendance européeniste⁵. Si elle demeure selon lui une dimension essentielle de la personnalité égyptienne, la dimension euro-méditerranéenne ne doit en aucun cas bouleverser l'ordre des priorités basé sur la prééminence du cercle arabe. Ainsi propose-t-il un ordre de grandeur des différentes dimensions qui favorise l'appartenance au monde et à la civilisation arabes (voir schéma 3, annexe)

C'est que J. Hamdane semble être hanté par le danger de l'isolationnisme qui commence à se dessiner depuis Camp David. Dans sa quête d'une « lecture

¹ Ainsi les auteurs de l'opuscule nassérien considèrent-ils l'expédition française comme l'occasion unique qui a permis à l'Égypte de passer à la modernité et à la civilisation, « l'Égypte ressemblait, lit-on, à un malade qui étouffe, enfermé dans une chambre ; mais voilà que, soudain, une tempête s'élève, fait voler en éclats portes et fenêtres, inonde la pièce d'un flux d'air frais et fouette le corps anémié... », *La vision Nassérienne...*, *op. cit.*, p. 64.

² *Falsafat...*, *op. cit.*, pp. 65 et 105.

³ *La personnalité de l'Égypte*, vol. 4, p. 441.

⁴ *Idem*, vol. 4, p. 458.

⁵ *Ibidem*, vol. 4, pp. 443-445.

stratégique » de la place et du rôle de l'Égypte, il exprime son inquiétude de voir celle-ci emboîter le pas à l'expérience turque qui, depuis Mustapha Kemal, avait tourné le dos à son environnement naturel, le monde musulman, pour tomber dans un isolationnisme qui la transforma, d'une grande nation à un État ordinaire sans véritable rôle sur la scène mondiale¹. Vaincue, affaiblie, contrainte à battre en retraite, l'Égypte ne pourrait se relever qu'en revenant de nouveau à la charge, en rassemblant derrière elle le monde arabe dans sa lutte contre l'hégémonie américaine ou ce qu'il appelle le « nouvel Occident »².

L'œuvre de J. Hamdane, dont la rédaction s'est étalée sur deux décennies, propose une lecture de la personnalité historique et stratégique de l'Égypte très influencée par un contexte en constante mutation, une lecture qui, si elle reprend l'essentiel de l'idéologie nassérienne et panarabe, tente un repositionnement par rapport aux nouvelles tendances de la politique extérieure de l'Égypte depuis le repli du nassérisme. Si le contexte extérieur a été déterminant dans l'engagement intellectuel de J. Hamdane, ce contexte n'a pas été totalement absent dans l'œuvre d'un autre intellectuel engagé et proche du pouvoir en Tunisie. En effet, Béchir Ben Slama est parti lui aussi de ce même besoin de repositionnement identitaire à un moment où l'État national était la cible de critiques soutenues quant à ses choix culturels. Si J. Hamdane attaque dans son œuvre les tendances « isolationnistes », B. Ben Slama épouse, lui, une tendance toute à fait opposée en affichant sa préférence pour l'État national (*qutr*) dans les limites géographiques de la Tunisie. Mais ce contraste idéologique n'a pas empêché les deux intellectuels d'épouser presque le même schéma pour démontrer l'objectivité de la personnalité nationale et, partant, pour donner une certaine légitimité aux choix de politique générale arrêtée par l'élite au pouvoir.

II. La personnalité tunisienne, caractéristiques et fondements

1- Aux origines de la question identitaire

La genèse de « l'identité tunisienne » ou de ce que les nationalistes appellent depuis les années trente la « personnalité tunisienne », est l'aboutissement d'un processus très long qui a été abordé par plusieurs historiens tunisiens³.

1 *Ibidem*, vol. 4, pp. 473-474.

2 *Ibidem*.

3 Voir notamment Chérif (Mohamed-Hédi): *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin 'Ali (1705-1740)*, Tunis, Presses de l'université de Tunis, 1984, 2 volumes ; Chater

Insistons ici sur le fait qu'il n'est pas dans notre intention de reprendre toute la question, mais de traiter certains de ses aspects qui sont en étroite relation avec l'objectif de cette contribution, à savoir la corrélation entre le contexte historique et le discours sur la personnalité nationale dans les écrits de l'élite nationaliste. C'est dans cette optique que nous avons choisi de nous baser sur les contributions de Béchir Ben Slama qui, à notre sens, est très représentatif de cette élite nationaliste engagée dans le processus de construction étatique ; en effet en plus de son activité intellectuelle débordante et de son engagement nationaliste, B. Slama faisait partie du petit cercle à qui était dévolue, pendant une assez longue période, la mise en place de la politique culturelle de l'État tunisien.

Il est évident qu'il y a là une grande différence avec le cas analysé plus haut, J. Hamdane ayant été, malgré son engagement idéologique confirmé, plus ou moins indépendant par rapport à certaines thèses développées par le régime nassérien. De quelle marge réelle de manœuvre un responsable politique peut-il user lorsqu'il se propose d'approcher certains thèmes plus ou moins sensibles pour le régime qu'il est censé servir ? Il est incontestable que B. Ben Slama, qui avait largement plus de moyens d'influer la politique de l'État tunisien que n'en avait J. Hamdane en Égypte, était plus à l'étroit que lui quand il s'agissait de s'étendre sur certains aspects de l'idéologie nationaliste. Toutefois, ne serait-il pas infructueux de vouloir toujours faire endosser aux intellectuels engagés, quel que soit le régime qu'ils représentent ou défendent, les habits des « vendus » ? Vus sous cet angle, les écrits de Ben Slama n'offriraient aucun intérêt réel pour nous historiens. Plus que simple porte-parole du régime bourguibien, il a été un partenaire convaincu du bourguibisme et étroitement associé au projet d'édification étatique ; il a participé activement tout au long de sa longue carrière politique à l'élaboration du bourguibisme en tant qu'idéologie de pouvoir et modèle de société. Ben Slama a été contemporain de l'ultime phase de la lutte anticoloniale ; il sera appelé après une brève expérience dans l'enseignement à rejoindre les cadres du jeune État indépendant. Comme la plupart de sa génération, il a été fasciné par Bourguiba qu'il considérait non seulement comme le chef du parti et de

(Khelifa), « Burûz al-hawiyya al-qawmiyya fi tûnis (l'émergence de l'identité nationale en Tunisie) », *Al-dhâtiyya al-arabiyya bayn al-wihda wa al-tanawwu'*, CERES, série Études sociales, n° 4, 1979, pp. 189-204 ; Hamza (H. R.), « Histoire nationale et édification étato-nationale dans la Tunisie moderne et contemporaine », *Rawafid*, n° 4, 1998, pp. 7-25.

l'État, mais également comme le père de la nation, l'homme providentiel que l'histoire a chargé de la mission la plus sacrée, celle « d'enfanter un peuple », de « bâtir une nation » et de la « guider vers le progrès ». L'engagement nationaliste de l'élite représentée ici par Ben Slama ne tient pas uniquement à un attachement à la personne de Bourguiba quel que fût son charisme, mais également et surtout à une intime conviction dans sa représentativité de « l'âme tunisienne » dans sa lutte pour la survie pendant les trois quarts de siècle que dura le régime de protectorat.

C'est que l'identité tunisienne a émergé dans le feu de la lutte contre les tentatives coloniales de l'asservir. Un retour aux années trente nous permet de voir les moments forts de la question identitaire et la façon avec laquelle les nationalistes, Bourguiba en tête, l'ont abordée. Le retour sur ces lieux de mémoire du nationalisme nous permettra également d'approcher la conception de Bourguiba de l'identité et de l'appartenance identitaire, conception qui déterminera dans une large mesure sa politique à la tête de l'État tunisien indépendant et fixera les choix du jeune État quant à la question culturelle.

Quels sont ces moments forts ? La conférence de Mme Menchari en 1929 sur le voile et la question des naturalisations dans les années trente peuvent, sans conteste, en faire partie. Dans les deux cas, Bourguiba s'est élevé contre les tentatives du colonialisme d'humilier la personnalité tunisienne qui courait le danger de l'effacement devant la culture française conquérante. Dans sa réplique à la conférence de Mme Menchari et à l'intervention du leader socialiste Joachim Durel, Bourguiba s'insurge contre les deux principales idées selon lesquelles le voile ne fait pas partie de la personnalité tunisienne et serait un signe de décadence et que la personnalité tunisienne n'aurait jamais existé et n'existerait pas. « Ainsi, écrit-il sur les pages de *L'Étendard tunisien*, l'unité du territoire, la communauté de croyance, de langue, de coutumes, de passé, les joies éprouvées en commun, les revers et les humiliations subis de même, tout cela ne contribue à créer pour M. Durel, entre les enfants du pays aucun sentiment de solidarité, aucune idée de patrie »¹. Même s'il adhère à la définition la plus commune de la nation, Bourguiba insiste sur un aspect qu'il considère comme aussi important que la communauté de religion, de langue et de territoire : l'histoire commune qui crée entre les éléments d'un peuple des liens aussi solides que tous les autres. Ainsi un groupe n'est point

¹ *L'Étendard tunisien*, 11 janvier 1929.

assimilable dans un autre tant que leur histoire est différente, tant que leurs « individualités » sont affirmées. Cette histoire commune crée des mœurs, des coutumes qui « sont ce qu'il y a de plus inhérent, de plus irrémédiablement subjectif à ce groupe, ce qui le caractérise et le distingue de tous les autres, en un mot ce qui fait son individualité propre, sa personnalité ». En s'insurgeant contre la conception que se fait la conférencière, Mme Menchari, ainsi qu'une partie de son auditoire, du voile en tant que symbole de décadence de la société, Bourguiba le considère comme un élément de la culture tunisienne, une coutume qui a évolué à travers les siècles et qui fait l'une des spécificités de la personnalité tunisienne. Partant de ce constat, Bourguiba s'interroge sur le bien-fondé de l'opinion qui croit qu'en effaçant ces traits de son individualité, la Tunisie serait plus apte à ressembler à la France : « avons-nous intérêt à hâter, sans ménager les transitions, la disparition de nos mœurs, de nos coutumes, bonnes ou mauvaises, et de tous ces petits riens qui forment par leur ensemble, quoi qu'on dise, notre personnalité ? Ma réponse, étant donné les circonstances toutes spéciales dans lesquelles nous vivons, fut catégorique : Non ! ». Par « circonstances toutes spéciales » Bourguiba entend le danger de l'effacement que représentent les théories assimilationnistes. Ceci explique la fermeté avec laquelle il attaque les idées de Durel et des socialistes en général relatives aux différences entre les nations. Pour les socialistes, toutes les différences entre les hommes, qu'elles soient sociales, ethniques, morales ou mêmes religieuses n'existent pas ou ont tendance à s'effacer, la seule différenciation possible étant celle basée sur l'appartenance de classe. Il est superflu de revenir ici sur cette façon d'analyser la société qui n'accorde aux facteurs culturels qu'une importance dérisoire, le sujet ayant été épuisé par nombre de recherches. Ce qu'il faudrait noter par contre est la contradiction entre une conception qui croit qu'en niant les différences elle obtiendrait l'homogénéité, et une deuxième conception qui considère qu'en s'effaçant, ces « détails » de la personnalité emporteraient avec eux ce qu'il y a de plus important : l'individualité d'un peuple forgée à travers des siècles de sociabilité. La réaction somme toute conservatrice du leader nationaliste est aussi une réaction typiquement identitaire. Inquiet de voir certains de ses concitoyens tomber dans le jeu utopiste de Durel et des adeptes du socialisme, Bourguiba est cependant confiant, de cette confiance qui relativise l'impact de tout travail individuel quand il s'acharne à vouloir démonter les éléments d'une personnalité séculaire ancrée dans ses coutumes et traditions. Ainsi « l'action de l'individu sur les mœurs, affirme-t-il, est extrêmement limitée. Ce qui a été fait par l'action lente et continue des siècles ne peut être défait du jour au lendemain par quelques discussions académiques ». Saurait-on

interpréter cette affirmation comme un refus catégorique de la modernité sous prétexte qu'elle viderait la personnalité nationale de sa substance essentielle ? Bourguiba est catégorique : « Est-ce à dire que, pour maintenir notre individualité, il faille repousser tout progrès, faire figure d'êtres préhistoriques, de meubles anciens propres tout au plus à attirer la curiosité du touriste ? [Non] ! L'évolution doit se faire, sinon c'est la mort. Elle se fera, mais sans cassure, sans rupture, de façon à maintenir dans le perpétuel devenir de notre personnalité une unité à travers le temps, susceptible d'être perçue à chaque moment par notre conscience ». Bourguiba est en effet habité par le souci de continuité, un refus irrévocable de desserrer les liens avec tout l'héritage de la personnalité tunisienne, mais un refus tempéré par une conviction bien arrêtée que l'ouverture sur les acquis des autres cultures est la seule alternative devant cette personnalité pour assurer sa survie. L'ouverture ne devant pas être synonyme de déchirure ni être imposée par la culture du conquérant, Bourguiba semble préférer une assimilation lente et volontaire de la modernité¹.

Quelle est la place de la religion dans le discours bourguibien sur le voile ? Ses détracteurs ont longuement insisté sur son utilisation du discours religieux², nous croyons que c'est l'une, voire la moins importante, des dimensions véhiculées dans son discours. Si des circonstances particulières ont donné à l'aspect religieux du voile une importance démesurée par la suite, le risque de tomber dans le piège de l'anachronisme nous empêche de considérer cet aspect comme inhérent à la question du voile telle qu'elle fut soulevée dans le contexte précis des années trente. Car étant culturelle et identitaire par excellence, l'approche de Bourguiba donne à l'aspect social et politique la priorité absolue même si elle ne peut ignorer le caractère religieux de la question³. Une preuve nous en est fournie par un autre texte, moins célèbre,

1 « Pour prendre un exemple, on peut imaginer qu'il arrivera pour le voile ce qui est arrivé pour le costume arabe auquel nous substituons insensiblement le complet européen. Le complet est entré dans nos coutumes, mais après avoir été assimilé par elles. En adoptant peu à peu l'habit européen, nous n'avons pas l'impression d'avoir rompu avec nous-mêmes. Voilà le critère infaillible du degré d'assimilation d'une civilisation », *Ibidem*.

2 On lit en effet dans les mémoires du socialiste E. Cohen-Hadria que les jeunes nationalistes avaient « besoin, comme leurs anciens, du levier de la tradition pour entraîner l'opinion publique et fortifier la cohésion nationale », *Du protectorat français à l'indépendance tunisienne : souvenirs d'un témoin socialiste*, C.M.M.C., 1976, p. 106.

3 « Sentant que le terrain religieux était glissant, il a jeté sa thèse du maintien du hijab sur

qu'il consacra en 1933 à la *chéchia*. Dans cet article publié en réaction aux brimades subies par les élèves tunisiens du collège *Alaoui* de la part de l'administration dudit établissement pour les contraindre à abandonner le port du couvre-chef traditionnel tunisien, il insiste sur l'aspect purement culturel qui fait que les deux cultures, européenne et arabo-musulmane, n'ont pas les mêmes significations des gestes de sociabilité. Partant de ce constat, Bourguiba condamne « cette manie de vouloir uniformiser des groupes humains radicalement hétérogènes, ayant chacun ses mœurs, ses coutumes et ses traditions propres [et qui] constitue une atteinte à notre dignité »¹. Si dans l'article consacré au voile il reste serein et circonspect préférant attaquer plutôt les idées assimilationnistes des socialistes que la politique générale du protectorat, son discours prend cette fois-ci un ton² qu'on ne saurait saisir en dehors du contexte explosif de l'année 1933 en Tunisie qui aboutira, entre autres, aux protestations contre l'inhumation des naturalisés dans les cimetières musulmans et à l'apparition d'une aile radicale au sein du Destour qui provoquera la scission de mars 1934 au sein du parti nationaliste.

En effet, les articles de Bourguiba deviennent de plus en plus fermes au fur et à mesure que le contexte politique franco-tunisien se détériore. Le tournant semble se situer au début des années trente, en 1933 plus exactement, à l'occasion des émeutes anti-naturalisations. Pourtant, trois années plus tôt, l'organisation à Tunis du congrès eucharistique ne suscite de sa part aucune réaction connue, ce qu'il expliquera plus tard par le fait qu'il commençait juste sa carrière d'avocat³. À ce qu'il nous en dit, le congrès et les manifestations qui s'ensuivent laissent pourtant chez le jeune Bourguiba, indigné par la vue de ces jeunes chrétiens manifestant publiquement leur foi catholique dans les rues de Tunis et aux portes mêmes de la médina, un sentiment profond d'amertume et de révolte : dans une conférence donnée le

celui du nationalisme », article de Mohamed Noûmane en réplique à l'intervention de Bourguiba à L'Essor, cité par Bakalti (S.), *La femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956*, L'Harmattan, 1996, p. 65.

1 *L'Action tunisienne* du 6 mars 1933.

2 « Nous lutterons de toutes nos forces contre tout ce qui peut engendrer l'amertume ou la haine dans le cœur de nos enfants ; nous lutterons inlassablement contre les humiliations et les brimades qui procèdent de cet orgueil racial plus ou moins conscient qui ne conçoit l'harmonie et l'unité que dans la destruction ou l'absorption de ce qui est différent de soi », *Idem*.

3 Bourguiba (Habib), *Ma vie, mes idées, mon combat* (en arabe), Tunis, 1978, pp. 67-68.

9 novembre 1973, il met l'accent sur le caractère purement provocateur du congrès, voulu par ses organisateurs comme une expression de revanche, une volonté de reprendre la neuvième croisade là où elle s'était arrêtée en 1270¹. Il se remémore, dans la même conférence, cette autre manifestation de l'orgueil colonial symbolisé par la pose, en 1925, d'une statue du cardinal Lavigerie non loin de la mosquée Zitouna, d'où le prêtre peut dominer, la croix à la main, la ville arabe. Si Bourguiba, absorbé par ses études en France ou par le commencement de sa carrière d'avocat, n'a pas eu de réaction publique à ces deux événements, il n'en demeure pas moins qu'ils ont été fondateurs dans le développement de sa conscience des défis que la politique du Protectorat pose à l'identité tunisienne et à l'une de ses dimensions les plus apparentes : le sentiment religieux. Le sentiment d'humiliation restera vivace dans son discours ; propagandiste de talent, Bourguiba saura exploiter les « digressions » du Protectorat aux fins de sa démarche, faisant du sentiment religieux le catalyseur de l'action nationaliste.

Il est un autre moment fort de la réaction identitaire où, encore une fois, un mélange explosif de nationalisme et de sentiment religieux sera mis au point par Bourguiba : les événements liés aux naturalisations. Il est évident que, quand ces événements éclatent, Bourguiba sent la grande opportunité politique d'une action de protestation soutenue contre la politique résidentielle en la matière. Si la première initiative qui donne à l'affaire son caractère religieux émane d'un mufti, en l'occurrence le *cheikh* Idris de Bizerte, il n'en reste pas moins vrai que c'est la Résidence générale elle-même qui a voulu, par le biais des hommes de religion officiels, faire intervenir le religieux dans un champ qui n'est en principe pas le sien. En sollicitant la *fatwa* du conseil du *charâa*, le Protectorat donne le ton du nouvel affrontement avec le nationalisme dans un contexte socio-économique très fragile. C'est ainsi que l'indignation des nationalistes est dirigée contre les cheikhs du *charâa* qui « portent, accuse Bourguiba, seuls la responsabilité »² de la tournure que vont prendre les événements. Cette « *fatwa* de complaisance »³ ne contredit-elle pas un principe fondamental de la religion musulmane : « tous les jurisconsultes musulmans sont unanimes et formels sur ce point : l'islam étant un tout qu'il faut prendre en bloc, ou abandonner en bloc, on ne saurait le confondre avec

1 *Idem*.

2 *L'Action tunisienne* du 15 avril 1933.

3 *L'Action tunisienne* du 2 mai 1933.

les seules pratiques religieuses ou la *chahada* »¹. N'est-il pas absurde, à lire la *fatwa* du conseil du *charâa*, « que la religion musulmane, qui a résisté à tant de vicissitudes, qui a gardé intacts son prestige et sa vitalité à travers des siècles, renferme en elle-même et dans sa propre désagrégation en facilitant par l'espoir d'un pardon tardif, les désertions et les trahisures »². Bourguiba traitera les naturalisés de « renégats »³ qui, en se naturalisant, échappent, par la force de la loi, « à la juridiction naturelle et à la loi du Prophète »⁴, discours qu'on tiendrait facilement pour celui d'un *faqih*. Toutefois, la tonalité religieuse du discours, même si elle est utilisée à des fins de propagande nationaliste, obéit au contexte particulier de la polémique religieuse qui secoue la Zitouna à l'occasion des *fatwas* contradictoires. L'approche de Bourguiba n'en demeure pas moins culturelle et politique : en s'insurgeant contre l'inhumation des naturalisés dans les cimetières musulmans, le peuple exprime sa volonté de se dresser « de toutes ses forces contre toute atteinte à son existence ou à sa personnalité ». Dans une réplique au socialiste Durand-Angliviel indigné par l'évolution d'une situation qui retarde l'union des races et l'abolition de ces frontières arbitraires que sont la religion, la langue, la nationalité, Bourguiba reprend le débat avec Durel là où il s'est arrêté: « tant que le fait colonial - cette grande iniquité des temps modernes - subsiste, les vaincus ont le droit - et le devoir - de se défendre par tous les moyens contre la désagrégation, la déchéance et la mort ; ils ont le droit - et le devoir - de se défendre contre les défections des uns et la trahison des autres ; ils ont le droit - et le devoir - de protéger leur individualité nationale et religieuse contre les assauts de l'occupant étranger »⁵.

Ainsi Bourguiba perçoit-il la lutte nationaliste essentiellement comme une lutte pour la sauvegarde de l'identité tunisienne. Il est évident pour lui que la reconquête de la souveraineté nationale passe obligatoirement par le recouvrement de la dignité bafouée d'un peuple qui refuse le lessivage culturel. Par les manifestations anti-naturalisations, les Tunisiens ne donnent-ils pas raison à Bourguiba dans sa conception de la réalité coloniale ? N'est-ce pas lui qui s'inquiète en 1931, alors que le protectorat fête son cinquantenaire, de

1 *L'Action tunisienne* du 20 avril 1933.

2 *Idem*.

3 *L'Action tunisienne* du 2 mai 1933.

4 *L'Action tunisienne* du 20 avril 1933.

5 *L'Action tunisienne* du 4 mai 1933.

l'aptitude du peuple à se relever, à « échapper à la déchéance qui l'attend, à l'absorption progressive, à l'assimilation, en un mot, à la disparition totale »¹ ? Les événements de 1933 déclenchent un processus tout autre : les Tunisiens « sous l'aiguillon de la nécessité qui se confond en l'espèce avec l'instinct de conservation »² ont décidé de lutter pour leur « régénération », entreprenant par le combat politique la reconquête de leur personnalité. Ils vont prouver qu'ils sont inassimilables dans une culture qu'ils continuent à percevoir comme celle du conquérant.

2- À la recherche d'une personnalité, l'apport de Ben Slama

Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *La personnalité tunisienne, caractéristiques et fondements*³ paru en 1974, Béchir Ben Slama explique son intérêt pour la question par une volonté de comprendre l'originalité du parcours historique qui a permis au peuple tunisien de réaliser sa personnalité, d'assurer son existence et de se gouverner lui-même. Or, dans sa réflexion sur cette genèse, Béchir Ben Slama part d'un postulat qui rejoint l'analyse que nous avons donné plus haut sur l'importance du combat pour l'affirmation de l'identité tunisienne. D'après lui, le peuple tunisien, tout en étant conscient du contexte maghrébin et des différentes thèses qu'elles soient venues d'Orient ou d'Occident, n'a suivi qu'une seule voie, celle qui a été le produit de la « grande aventure intellectuelle des années trente » et que le peuple, convaincu de sa pertinence, a adopté inconditionnellement ; c'est cette théorie qui lui aurait alors permis de disposer de son destin, de vaincre le colonialisme et de surpasser tous les obstacles qui, des siècles durant, ont entravé son activité. C'est Bourguiba qui serait, selon l'auteur, le symbole de cette aventure. L'absence de théorie bien établie du bourguibisme serait, selon Ben Slama, le résultat d'un choix réfléchi, d'une manifestation évidente de réalisme politique de la part d'un leader occupé par le souci d'améliorer le sort de son peuple et nullement séduit par les palabres idéologiques.⁴ C'est là une façon de dire que l'auteur, au-delà de son estime pour le pragmatisme bourguibien, propose non seulement une lecture, mais une théorie de « l'aventure tunisienne ». À travers une réflexion sur le « parcours historique »

1 *L'Action tunisienne* du 23 février 1933.

2 *Idem.*

3 Ben Slama (Béchir), *Al-shakhsiyya al-tûnisiyya, khasâ'isuhâ wa muqawwimâtuhâ*, E. Ben Abdallah, Tunis, 1974.

4 *Ibid.*, pp. 9-10.

du peuple tunisien, B. Ben Slama tente une archéologie de la formation de la personnalité tunisienne, redécouvre l'originalité de sa genèse, pose les fondements de sa culture et situe les caractéristiques de son identité historique. Il est évident que l'ouvrage réserve une place de choix à l'œuvre de Bourguiba qui a été, pour l'auteur, plus que le catalyseur de cette volonté, son expression suprême, sa manifestation la plus forte et la plus éloquente. Toutefois, Ben Slama ne tombe pas dans la panégyrie gratuite : le rôle de Bourguiba s'insère, selon lui, parfaitement dans la logique historique de la genèse de l'identité nationale. L'œuvre de Ben Slama a ainsi le mérite de proposer une théorie de la personnalité tunisienne qui, même en exagérant quelque peu l'apport de Bourguiba, demeure l'une des rares tentatives sérieuses de réflexion sur la question de l'identité nationale.

Ben Slama semble être hanté par un souci majeur qui serait en même temps la raison pour laquelle il composa l'ouvrage : comment convaincre les jeunes générations, celles nées avec l'indépendance, de la réalité historique de la « nation tunisienne » ? Le contexte de l'époque donne en effet à l'auteur toutes les raisons de vivre ce souci : entré dans sa phase de dégénérescence, le charisme bourguibien est devenu incapable de combler davantage les dissensions et de donner les réponses à toutes les questions que pose une jeunesse de plus en plus critique à l'égard du pouvoir et de sa légitimité historique. Ben Slama dépeint la réalité de cette jeunesse de la manière la plus pessimiste : elle serait ainsi tiraillée entre les différentes idéologies qui, toutes, ne lui proposent rien qui puisse la faire sortir de sa crise d'identité. C'est alors une jeunesse désemparée, déboussolée, victime de son ignorance de sa culture ; elle se serait, selon lui, engagée dans une quête erronée de la modernité puisque fondée sur une méconnaissance totale de sa propre histoire et des spécificités qui font l'originalité de son identité. Tout cela suffit à Ben Slama pour reposer la question des fondements de l'identité nationale, de faire ressortir les traits caractéristiques de la personnalité tunisienne et de proposer ainsi aux jeunes générations une alternative aux vaines controverses idéologiques qui la divisent et l'empêchent de participer au grand travail de relèvement économique et social du peuple tunisien¹.

L'auteur de *La personnalité tunisienne* insiste sur un phénomène qu'il considère à l'origine de cette crise d'identité de la jeunesse : l'ambivalence entre le sentiment d'appartenance à la nation proprement tunisienne (*qutr*) et

¹ *Idem*, pp. 14-15.

le sentiment d'appartenance aux ensembles supra-*qutr* tels que le panarabisme ou le panislamisme ou encore l'universalisme socialiste ou communiste. Pour lui, le peuple tunisien appartient bel et bien et au même degré que les autres peuples arabes à la culture arabo-musulmane. C'est là un constat on ne peut plus évident pour tout Tunisien. Toutefois, admettre cette réalité historique ne devrait pas signifier la négligence d'un autre sentiment aussi et même plus important, à savoir le sentiment des Tunisiens, comme des Algériens ou des Égyptiens, de faire partie d'une entité réelle jusque-là négligée : la nation tunisienne ou algérienne ou égyptienne. L'idéal panarabe a été conçu, et c'est là que se situe d'après l'auteur son erreur fatale, comme une croisade contre le sentiment nationaliste (*watanî*), lui préférant une idéologie utopique et anachronique eu égard à la grande dynamique qui ne cesse de secouer l'humanité depuis l'émergence de l'État-Nation. Ben Slama considère que l'opposition entre les deux sentiments émane d'un malentendu historique, lui-même produit d'une vision utopiste que rien, depuis, n'est venu confirmer : le deuxième sentiment [*qutri*] a été délaissé par les chercheurs alors que c'est lui qui nourrit le premier sentiment ; tel un grand arbre et ses branches, l'idéal d'une *Umma* arabe n'est point contradictoire avec l'établissement d'États arabes et l'approfondissement du sentiment d'appartenance à des peuples qui, même disposant du même substrat culturel originel, ont leurs spécificités culturelles qui diffèrent selon le territoire sur lequel ils vivent, le degré de cohésion entre les différents groupes les constituant, et leur propre expérience historique.

Il est évident que le discours *qutrîste* de Ben Slama, même en partant de considérations historiques qui dépassent le contexte immédiat du début des années soixante-dix, n'ignore pas totalement ce moment. En critiquant la facilité avec laquelle les jeunes générations prêtent le flanc aux idéologies unionistes arabes, qu'elles soient nassériennes ou baathistes, Ben Slama défend « l'entité tunisienne » menacée d'effacement. Par contexte immédiat, entendons les visées libyennes sur la Tunisie qui allaient se solder par la signature d'un protocole d'union entre les deux pays, mais qui ne sera jamais mis en application.

Il est évident pour l'élite dont Ben Slama fait partie que pour faire face au panarabisme il faut obligatoirement faire ressortir les spécificités d'une identité avant tout tunisienne et approfondir le sentiment d'unité des Tunisiens, unité qui doit se réaliser autour de l'État lui-même, plus précisément autour de son leader, expression de sa volonté de régénération. Le malaise de l'élite est clair sur ce registre. Certes l'Islam est consacré dans la Constitution comme religion

de l'État, et l'arabe comme langue officielle du pays, mais il ne s'agit pas ici de cercles d'appartenance identitaire. L'Islam, comme la langue arabe, sont des constituants, parmi tant d'autres, de la personnalité tunisienne ; tels des électrons qui tournent autour du noyau dans cet atome qui est la personnalité tunisienne, ils ne déterminent aucunement les choix stratégiques de l'État. Bien plus, ces éléments sont perçus comme des dangers potentiels pour la cohésion de la nation en construction. Au-delà de l'État, et de la nation qu'il est en train de bâtir, aucun élément ne doit passionner le peuple, qui n'est certes plus cette poussière d'individus, mais qui n'est pas encore arrivé, dans sa lente évolution, au stade de nation. Assaillie par le nationalisme arabe, l'élite au pouvoir se trouve dans une situation assez délicate, jusqu'en 1967 au moins. Tout en affirmant sa foi en la solidarité maghrébine, arabe et musulmane, elle maintient ses distances avec tous les protagonistes du nationalisme arabe. Si ce contexte fragilise la position arabe et maghrébine de la Tunisie, il semble néanmoins faire le jeu de l'idée de « nation tunisienne », jeune construction qui, dans l'idéologie du pouvoir, lutte pour son indépendance et prouve tous les jours, contre vents et marées, la pertinence de ses choix. La déroute du nassérisme va par la suite reconforter le bourguibisme car, au-delà de la rivalité avec l'Égypte, elle va permettre de tenir en échec une idéologie qui, depuis le youssefisme, est perçue comme un danger réel, une menace sérieuse qui n'a pas fini de peser sur le projet étatique national.

Or Ben Slama considère que le panarabisme n'est pas la seule menace contre le projet de nation tunisienne. En mettant l'accent sur l'importance de la langue arabe comme élément de base dans l'identité tunisienne, Ben Slama attaque la position de certains mouvements, essentiellement de gauche, qui considèrent l'arabe dialectal comme la langue réelle du peuple tunisien¹. Pour lui il ne s'agit pas uniquement de dire que la langue arabe est le principal fondement de la personnalité tunisienne, mais d'essayer de comprendre le sens de la polémique engagée autour de ce thème dans certains milieux de la jeunesse. Par méconnaissance de l'histoire de leur pays, « ces jeunes considèrent en effet que la langue arabe leur est étrangère lui préférant un mélange drôle d'arabe dialectal, d'arabe classique et de français »². Et Ben Slama de s'indigner : « le peuple tunisien est-il condamné, à chaque fois qu'il

1 Nous renvoyons ici à la contribution de Sami Bargaoui dans ce volume, « Perspectives et la langue ».

2 *La personnalité tunisienne*, pp. 67-68.

s'installe dans son identité et découvre l'un de ses composants les plus importants, à douter de lui-même et à tout recommencer »? L'expérience historique ne prouve-t-elle pas que de toutes les langues charriées en ce pays par les différents conquérants, seule la langue arabe a pu résister à l'épreuve du temps ?¹ C'est là, d'après lui, une preuve irréfutable de la disposition de cette langue à se faire adopter et à offrir aux peuples auxquels elle a été proposée des possibilités inouïes d'exprimer leurs sentiments. Ben Slama insiste toutefois sur un aspect qu'il considère de grande importance : si cette langue a pu résister durant quatorze siècles c'est notamment grâce à sa capacité d'évoluer et à prendre en considération l'apport des diverses cultures auxquelles elle s'est superposée. En l'adoptant, les Tunisiens « n'avaient pas l'impression de rompre avec eux-mêmes » comme l'a dit Bourguiba en 1929 : pour Ben Slama aussi, c'est là « un critère infaillible du degré d'assimilation d'une civilisation ». C'est ce qui explique aussi la résistance des Tunisiens aux tentatives coloniales d'affaiblir la position de cette langue. En effet, ces tentatives ont été déjouées parce que les Tunisiens étaient entièrement convaincus qu'en la défendant, ils défendaient le fondement de leur personnalité, leur existence même. Reposer la question de la langue arabe ne serait-il pas une trahison aux sacrifices consentis par les générations de nationalistes, toutes obédiences politiques confondues, pour la préserver ?

Au-delà de cette polémique sur la langue arabe et du contexte immédiat dans lequel Ben Slama choisit de répondre aux communistes et socialistes, la volonté de réoccuper le terrain face aux nationalistes arabes est on ne peut plus manifeste. En faisant sienne la théorie de l'arabité de la Tunisie, Ben Slama n'exprime pas uniquement une idée à laquelle il est intimement acquis, mais prouve encore le ridicule des accusations portées contre le régime bourguibien - par le nassérisme et ses adeptes tunisiens - de vouloir détourner la Tunisie de sa vocation arabe. En affirmant l'attachement de la Tunisie indépendante à l'arabité par le biais de la langue, l'auteur de *La personnalité tunisienne* exprime la volonté du régime bourguibien d'ancrer la Tunisie dans son contexte linguistique naturel. Il n'est toutefois pas moins évident que ce discours fut également destiné aux partisans de la francophonie qui, au sein même du régime, doutaient de la capacité de la langue arabe à transmettre la modernité. En revisitant « l'épopée » nationaliste pour la sauvegarde de ce fondement essentiel de l'identité tunisienne², Ben Slama vise à modérer leur zèle pour la

¹ *Idem*, pp. 69-77.

² *Ibidem*, pp. 85-90.

francophonie et à protéger ainsi l'image de marque du régime en tant qu'héritier du nationalisme.¹ Cette position a-t-elle déterminé l'antipathie de Bourguiba, chef de file de l'aile francophone, à l'égard de Ben Slama ?² Une chose au moins est sûre : le débat sur la langue, en tant que trait essentiel de la personnalité tunisienne, n'intéresse pas uniquement les groupuscules communistes ou nationalistes arabes et conserve toute son intensité au sein même de l'élite au pouvoir³.

Ben Slama accorde, dans sa recherche des fondements de la personnalité tunisienne, une importance considérable à un facteur qui, d'emblée, peut sembler bien moins consistant que celui de la langue arabe. D'après lui, les Tunisiens, tout au long de leur histoire, ont manifesté un attachement constant à l'instruction qui est progressivement devenu un trait essentiel de leur identité. Ben Slama réserve à ce « fondement » une place de choix dans son œuvre ; à travers une lecture des sources arabes et étrangères, il affirme que cette constante caractérise les Tunisiens, depuis le temps de Carthage et la période romaine jusque sous le Protectorat, par rapport aux autres peuples du contexte arabo-musulman⁴. C'est que par l'instruction, les Tunisiens ont découvert la modernité et se sont depuis toujours ouverts aux différents courants culturels universels. L'arabité n'a ainsi jamais constitué un obstacle aux échanges avec les autres cultures. Si la lutte pour la sauvegarde de l'identité a été le point de départ du nationalisme, la conception de cette identité comme entité fermée aux courants extérieurs n'a jamais été de règle parmi les différentes générations de nationalistes tunisiens. Dans le même ordre d'idées, Ben Slama s'étale longuement sur un aspect connexe de cette réalité historique : en s'ouvrant sur les cultures humaines, les Tunisiens ont acquis un caractère modéré qui les prémunit de toutes les tendances extrémistes, affirmation qui semble destinée à ces « jeunes égarés » qui, par

1 Sur la concurrence entre francophones et partisans de l'arabité, voir essentiellement les mémoires de Mzali (Mohammed), *Ma part de vérité. Un Premier ministre de Bourguiba témoigne*, Paris, 2004.

2 Ben Slama rapporte en effet que Bourguiba n'avait pas de sympathie particulière à son égard et lui en voulait parce qu'il lui rappelait, disait-il, Salah Ben Youssef, avec qui il avait, de surcroît, quelque ressemblance physiologique.

3 Voir dans *La personnalité tunisienne* (pages 89 à 94) l'appel à l'arabisation de l'enseignement et de l'administration en tant que suite logique du processus de décolonisation politique et culturelle.

4 *Idem*, pp. 113-156.

ignorance, se lancent dans tous les mouvements d'opposition possibles. L'ouverture par l'instruction est alors conçue comme un antidote contre ces « tendances anachroniques » de tous genres et obédiences qui semblent, dans le contexte des années soixante, acquérir un ascendant considérable sur la jeunesse. Ben Slama réaffirme, dans sa tentative de démontrer le bien-fondé de son analyse, une idée bourguibienne bien connue qui rappelle un fait aussi évident que le nationalisme lui-même : dans leur lutte contre le régime de protectorat, les nationalistes tunisiens ne se sont jamais départis de leur respect de la culture française ; bien plus, ce sont les principes de la Révolution française qui leur avaient fourni les moyens de combattre le plus efficacement possible l'injustice coloniale. Ben Slama admet même que la nouveauté du nationalisme néo-destourien par rapport aux expériences antérieures est cette capacité de tracer la voie à une entente durable avec la France au cœur même de la lutte anticoloniale. Bourguiba fut ainsi le Jugurtha qui n'a pas succombé à l'esprit de revanche, celui qui a réussi à convaincre la France de bâtir les seules relations possibles entre deux peuples libres, celles basées sur le respect mutuel et la coopération juste.¹

Le troisième fondement de la personnalité tunisienne est ce que Ben Slama appelle « l'esprit d'unité et de coopération » qui, à travers l'histoire, a caractérisé les Tunisiens et leur a permis d'assimiler toutes les civilisations qui se sont succédé sur leur territoire, d'en tirer profit et de préserver en même temps leurs spécificités, leur identité culturelle millénaire². Par « esprit d'unité et de coopération », l'auteur de *La personnalité tunisienne* entend surtout cet esprit qui donne à un groupe d'hommes le sentiment de faire partie de la même entité politique et culturelle et qui les pousse en même temps à s'ouvrir sur les autres civilisations et à assimiler leurs apports. Ben Slama soulève une question qui ne cesse en effet d'être posée : les Tunisiens forment-ils une nation ? Pour lui, un peuple arrive au stade de nation si quatre conditions sont remplies : l'existence d'une volonté de vivre en commun et la construction des cadres qui organisent cette sociabilité, la capacité d'un peuple à s'organiser et à mettre en place des institutions, son aptitude à se gouverner, et l'existence d'un substrat culturel sur lequel doit reposer cette sociabilité.³ Ces conditions remplies, la « nation tunisienne » devient une réalité historique qu'il ne sert à rien, aux nationalistes arabes notamment, de nier.

1 *La personnalité tunisienne*, p. 230.

2 *Idem*, p. 195.

3 *Ibidem*, pp. 45-49.

L'œuvre de Ben Slama est l'expression d'une volonté de fonder le concept de personnalité tunisienne. Adeptes convaincus de la tunisianité, ils conçoivent le projet nationaliste de société comme un juste équilibre entre l'appel de l'identité et les nécessités de l'ouverture sur les acquis des autres cultures. Son ouvrage, loin de proposer un éloge de la situation dans laquelle se trouve la Tunisie indépendante, donne une lecture nuancée de sa vocation arabe, mais également tunisienne. À la fois critique du nationalisme arabe et de l'aile francophone du régime, il affirme son attachement aux principes du nationalisme tels qu'ils se sont révélés tout au long de la lutte anticoloniale, à savoir la lutte pour la conservation des fondements d'une identité supposée « millénaire » tout en manifestant des prédispositions perpétuelles à apprendre et à assimiler.

Conclusion

Nous avons tenté, dans cette étude, de retracer les particularités de l'engagement nationaliste d'une frange importante et influente de l'élite intellectuelle dans l'Égypte révolutionnaire et la Tunisie indépendante. Tout comme J. Hamdane, B. Ben Slama entreprend un effort d'analyse du processus de formation de la personnalité nationale et dégage les particularités de son évolution historique. Ainsi, même si les deux auteurs expriment deux idéologies plus ou moins antonymes en se référant soit au *qutrisme*, soit au nationalisme arabe, ils semblent répondre aux mêmes attentes, offrant une certaine lecture de l'histoire nationale qui ne peut, dans les deux cas, que renforcer la légitimité d'une tendance idéologique bien définie. Il faudrait toutefois mettre l'accent sur une autre réalité : ces lectures se sont faites dans un contexte particulier, celui de la lutte contre le colonialisme, et aspirent à la réalisation d'un consensus autour d'objectifs généraux en intime connexion avec l'effort de construction étatique engagé alors dans les deux pays. Ainsi l'expression de cette réalité idéologique dans des termes comme « cercles d'appartenance » ou « tunisianité », répond aux besoins idéologiques inhérents à ces processus tout en permettant de repousser les assauts d'autres idéologies les défiant (isolationnisme/panarabisme). Si le poids du contexte extérieur a été plus dramatique dans le cas égyptien avec notamment l'apparition d'Israël à partir de 1948 et le défi que cet État n'a pas cessé de poser à la fois à l'Égypte et au nationalisme arabe, ce contexte a également pesé dans la mise en place de l'argumentation bourguibienne de l'existence d'une identité tunisienne bien distincte, forgée à travers des siècles de sociabilité et basée sur une authentique unité culturelle. En conflit ouvert avec le nassérisme et les tendances panarabes depuis l'explosion de la rivalité entre Bourguiba et Ben Youssef, le régime

tunisien s'est toujours trouvé dans l'obligation de concevoir sa politique générale par opposition au panarabisme. L'apport de B. Slama a consisté à édifier, en partant des spécificités de l'histoire nationale et de l'œuvre nationaliste, une argumentation destinée à protéger le nouvel État contre les assauts de ses détracteurs locaux et extérieurs et de proposer aux nouvelles générations une idéologie de la tunisianité qui ne choque pas leurs sentiments d'appartenance à l'idéal arabo-islamique.

ANNEXES

Schéma 1

« Croquis de nos trois cercles : l'Égypte est le cœur du cercle arabe, le pôle du cercle islamique et la tête du cercle africain »,

J. Hamdane, vol. 4, p. 651 (traduction).

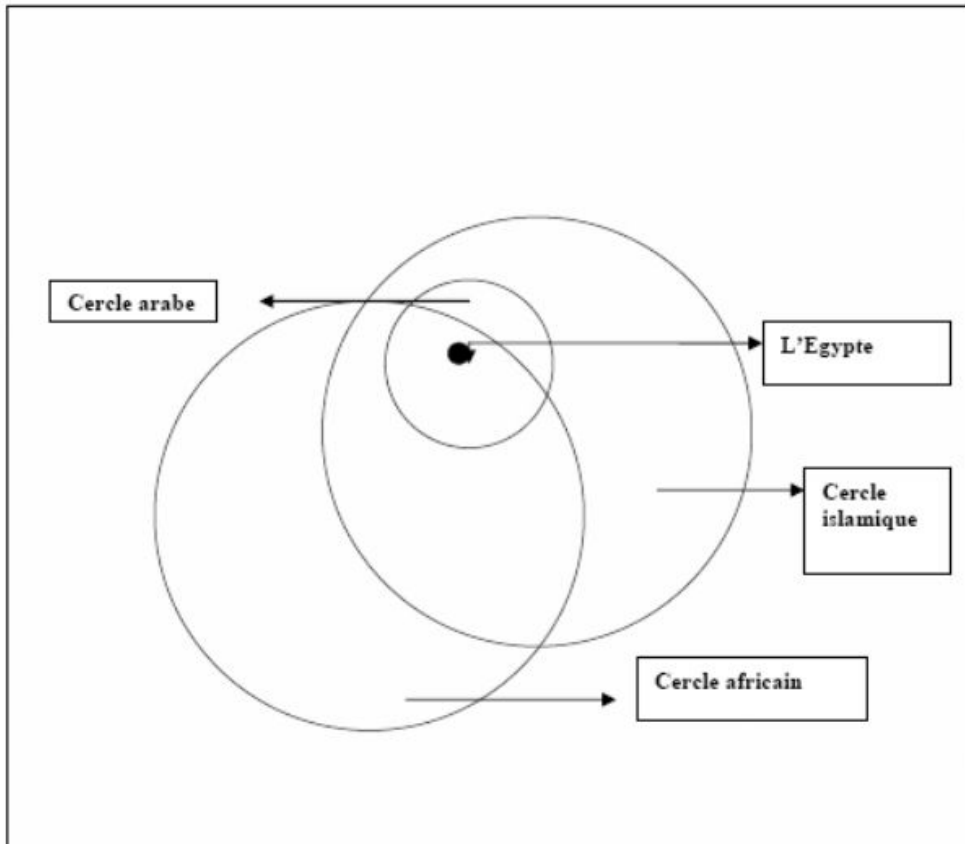


Schéma 2

« Nos quatre dimensions continentales »,
J. Hamdane, vol. 4, p. 403. (traduction)

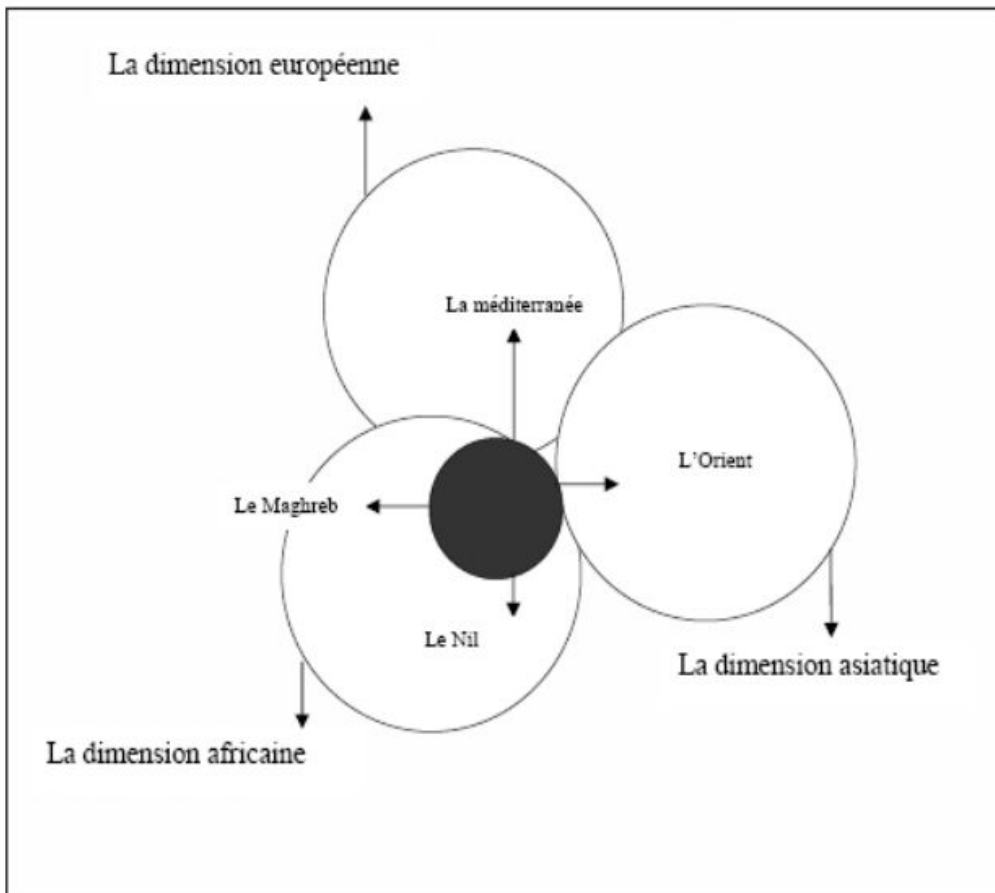


Schéma 3

« Nos quatre dimensions »,
J. Hamdane, vol. 4, p. 402 (traduction).

