

**Bahā'īs en Tunisie: Un avant et un après 2011?
Critique de l'hypo-politisation et de
l'hyper-politisation en anthropologie**

Bahā'īs in Tunisia: A Before and After 2011?
Critique of Hypo-politicization and
Hyper-politicization in Anthropology

Myriam Achour
Université de Tunis

Abstract: As the usefulness of integrating the historical dimension into anthropology no longer needs to be demonstrated, the political is one of the dimensions of this historization. However, this integration of history has not made it obvious that politics is taken seriously in the analysis of observed social practices. Sometimes contracted (hypo-politicization), sometimes amplified (hyper-politicization), politics nonetheless manifests itself through a research posture sensitive to its manifestations and consequences both in terms of observed social practices and in those of research. This article is intended as a contribution to this reflection on the subject of historization through politics. Based on elements of field work first carried out as part of a doctoral thesis on conversions to the Bahā'ī Faith in Tunisia, field work which was subsequently extended, he It will be a question here of questioning the way of integrating the political in this anthropological approach. This posture aims to situate the practices observed in the contemporary world to better understand the issues by making the Maghreb a terrain that is neither in the exotic exception (hypo-politicization) nor in the political exception (hyper-politicization) but, more simply, a field with specificities certainly, but a field like any other.

Keywords: Anthropology, Bahā'ī, History/Historization, Hypo/Hyper-Politicization, Politics, Revolution, Tunisia.

“Le politique de l’anthropologue n’est pas seulement affaire de symboles et de rituels. Il est aussi un enjeu de définition de l’humain et des rapports sociaux, de mobilisation de la mémoire et de l’histoire, de déploiement de lois et de normes, de production d’inégalités et de violences, de manifestation d’injustices et d’oppressions, de manipulation des identités nationales et de rejet des altérités multiples.”¹

1. Didier Fassin, “La politique des anthropologues. Une histoire française,” *L’Homme* 185-6 (2008): 183.

Evènement, culture et contexte

Au début de l'anthropologie, on parle des groupes sans histoire. Puis l'histoire émerge.² Depuis plusieurs décennies déjà, l'intégration de l'histoire est devenue une évidence en anthropologie.³ Ainsi, peu d'anthropologues contrediraient aujourd'hui, du moins en théorie, l'utilité de situer les observations, de contextualiser les concepts et de localiser cette parole dite énonciatrice de savoirs. Je m'en tiendrai dans ce texte au premier principe: celui de situer historiquement les observations. Les situer suppose de considérer les pratiques comme tout à la fois porteuses/révélatrices d'une histoire et son produit, ou parfois son contre-produit ce qui, d'un point de vue structuraliste, reviendrait au même puisqu'il s'agit toujours de se placer en rapport à celle-ci.

De fait, les pratiques sociales ne se réduisent pas à des actions et à des paroles émanant d'interlocuteurs et fixées grâce aux yeux et aux oreilles d'observateurs. Elles s'inspirent plutôt d'un espace et d'un temps qui les colorent et leur donnent sens, aux pratiques comme aux observations. L'historisation, pour autant qu'elle permet précisément de tenir compte de cet ensemble perceptif, demeure une entreprise complexe puisqu'elle nécessite de contextualiser des paramètres fort variés d'ordre économique, politique et social d'une histoire passée et d'une histoire en train de se faire. Je m'attacherai ici à la contextualisation du politique des observations effectuées.

Par *le* politique, j'entends celui auquel fait référence l'extrait mis en exergue de ce texte. Concrètement, son intégration consiste à ne pas laisser passer inaperçues les traces des choix de l'État à un moment et dans un espace donnés sur les manières dont des gens se pensent eux-mêmes, pensent un objet et établissent leurs rapports sociaux. Mon propos n'est pas d'octroyer au politique une quelconque détermination sur les pratiques sociales mais de dire l'importance de sa pleine intégration dans le double travail d'observation et d'analyse. Il est vrai que certains sujets s'y prêtent probablement mieux que d'autres. Mais, est-il besoin de le rappeler, des pratiques en apparence anodines ne peuvent être comprises en dehors d'une posture qui prenne en

2. Bien que de manière progressive et inégale suivant les intérêts des chercheurs et leurs terrains de recherche. Georges Balandier amènera à s'intéresser non pas à l'harmonie mais au caractère dynamique de toute société, notamment celle colonisée. C'est aussi en grande partie cette volonté de prendre au sérieux l'historisation des pratiques qui a motivé un Edward Evans-Pritchard à penser à une anthropologie de la Méditerranée.

3. Alban Bensa, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* (Paris: Anacharsis, 2012); idem., *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine* (Paris: Textuel, 2010); Jean-Marie Donegani, "De l'anthropologique au politique," *Raisons politiques* 2, 22 (2006): 5-14; Natacha Gagné, "Anthropologie et histoire," in *Anthropen.org* (Paris: Éditions des archives contemporaines, 2017); Michel Naepels, "Anthropologie et histoire: De l'autre côté du miroir disciplinaire," *Annales, histoire, sciences sociales* 4 (2010): 873-84.

compte le positionnement des acteurs dans la trame sociopolitique au sein de laquelle celles-ci ont lieu.⁴

Or dans les travaux qui portent sur les pratiques sociales au Maghreb, ce politique oscille souvent entre deux pôles. Il est tantôt contracté, suggérant une posture d'hypopolitisation, tantôt amplifié, suggérant une posture d'hyperpolitisation. Dans la première situation, les pratiques observées sont intégrées dans une trame culturaliste, souvent traversée par un usage figé des concepts de culture et d'identité qui vient immobiliser les réalités sociales et essentialiser les identités. Non pas que ces concepts n'aient pas été repensés,⁵ mais le poids de cet usage pèse sur la posture de recherche et sur la compréhension des pratiques observées. En somme, les choses se passent comme si l'histoire n'est pas passée par là. A l'inverse, dans la seconde situation, celle où le politique est amplifié, les pratiques sont invariablement casées dans une lecture hyperpolitissante. Pour s'en tenir aux travaux portant sur la Tunisie, l'évènement politique de la révolution tunisienne⁶ a conduit à apposer une grille qui confond, parfois, évènement et contexte. Il est vrai que la révolution a sans doute, d'une manière ou d'une autre, irrévocablement marqué de son empreinte l'ensemble des pratiques sociales. Mais la considérer est une chose, lui donner une place déterminante dans la compréhension des pratiques en est une autre. Car ne s'agit-il pas finalement de surdéterminer le rôle d'un paramètre, en l'occurrence le politique, tout en occultant d'autres? Plus fondamentalement, la prise en compte du politique rejoint-elle, ici, une sensibilité de recherche aux enjeux du politique dans la vie quotidienne des gens ou constitue-t-elle, plutôt, un paramètre qui s'impose de l'extérieur, en dehors de l'attitude de recherche? Dans cette situation, les choses se passent comme s'il n'est de contexte historique et politique que l'évènement (la révolution dans notre exemple).⁷

4. Ainsi en est-il des pratiques relevant de l'alimentation par exemple. Voir Arsim Canolli, "La culture culinaire du Kosovo: Changement et continuité," *Ethnologie française* 2, 166 (2017): 289-300; Sylvie Sanchez, "Frontières alimentaires et mets transfrontaliers: La pizza, questionnement d'un paradoxe," *Anthropologie et Sociétés* 32, 3 (2008): 197-212; ou encore Valeria Siniscalchi, "La politique dans l'assiette. Restaurants et restaurateurs dans le mouvement slow food en Italie," *Ethnologie française* 44, 1 (2014): 73-83.

5. Voir par exemple Joana Breidenbach et Pal Nyiri, *Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits* (Seattle: University of Washington Press, 2009); Mondher Kilani, "Culture," in *Anthropen.org* (Paris: Éditions des archives contemporaines, 2019).

6. Même s'il ne s'y réduit pas.

7. La révolution est bien retenue ici comme un exemple d'une posture de recherche plus générale. L'exemple aurait pu être autre. Ainsi, la question de la prise en compte de la dimension autoritaire du politique en Tunisie avant 2011 sans l'intégrer dans une compréhension plus ample des hétérogénéités qui le traversent aurait tout aussi pu être retenue. Des auteurs l'ont pourtant signalé. Larbi Chouikha écrivait en 2006: "cette "tunisianité" n'est pas un bloc monolithique et immuable. Elle est traversée par des contradictions, des oppositions, des luttes, qui prennent des formes très variées selon les périodes." Voir: Chouikha, "Les chimères libérales," *La pensée de midi* 19, 3 (2006): 37.

Dans un cas comme dans l'autre, le défaut d'historisation incite à se poser la question de savoir quels accès ces postures de recherche donnent à la réalité sociale. Les deux postures parviennent-elles à donner leurs justes mesures aux enjeux de l'observation? Il n'existe pas de panacée qui révèle comment injecter du politique, mais pas trop, dans les postures de recherche en sciences humaines et sociales (désormais SHS) de manière générale et en anthropologie en particulier. Cet article se veut une contribution à cette réflexion au sujet de l'historisation par le politique. A partir d'éléments d'un travail de terrain mené d'abord dans le cadre d'une thèse de doctorat et qui s'est prolongé par la suite, je m'interrogerai sur l'impact de l'évènement révolution sur le contexte social et historique. Comprendre la révolution comme évènement ne signifie pas l'associer à une parenthèse avec un début et une fin dans une temporalité plus ample, ni à un moment évanescent qui serait survenu soudainement et qui se diluerait tout aussi brusquement.⁸ Par évènement, j'entends ce moment d'une intelligibilité rompue (Bensa et Fassin,)⁹ cette "modification sensible des rapports de force et de la configuration des possibles."¹⁰

Pour illustrer mon propos, je m'appuierai sur des observations comparées de terrain auprès de la communauté bahā'īte tunisienne avant et après la révolution.¹¹ Je montrerai d'abord comment le politique pré-révolutionnaire a marqué les pratiques de recherche et celles observées. Je m'interrogerai ensuite sur la manière et l'amplitude dont la révolution, donc l'affaiblissement d'un type de dictature qui conditionnait en partie ces pratiques, a réussi – ou pas – à abattre les restrictions qui pesaient sur la communauté. En d'autres mots, la question sera de savoir si la révolution a changé l'ordre social, s'il est possible de parler d'un avant et d'un après. Je développerai enfin une brève réflexion autour de l'usage de l'histoire, du contexte et particulièrement du contexte politique dans l'observation et l'analyse anthropologiques.

La religion – ou la foi – bahā'īte apparaît en Iran en 1863.¹² Née dans un contexte chiite, elle a été classée à tort par certains comme l'un des courants

8. "L'évènement, ce n'est pas qu'il se passe *quelque chose*, quelque important que soit ce fait, mais plutôt que quelque chose *se passe* – un devenir," en italique voir Alban Bensa et Eric Fassin, "Les sciences sociales face à l'évènement," *Terrain* 38 (2002), 8. Sur l'évènement en anthropologie, voir par exemple Bensa et Fassin, "Les sciences sociales face à l'évènement," 5-20 et Ignace Olazabal et Joseph Lévy, *L'évènement en anthropologie: Concepts et terrains* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2006).

9. Bensa et Fassin, "Les sciences sociales face à l'évènement," 8.

10. *Ibid.*, 7.

11. C'est par commodité que j'emploie le terme révolution tout en dégageant cet usage des débats politiques et scientifiques portant sur les modalités de son déploiement.

12. Les deux termes "religion bahā'īte" et "foi bahā'īte" sont utilisés par mes interlocuteurs et interlocutrices comme par la communauté scientifique. Je me limiterai dans ce texte à les utiliser sans discuter des circonstances de ces usages ni de leurs ressorts.

musulmans. Cette religion en est pourtant indépendante et s'en distingue sous plusieurs aspects. De cosmogonie cyclique, la foi bahā'īte considère qu'à chaque cycle de l'humanité est envoyé un prophète, nommé "manifestation divine" (*madhhar ilāhī*). Ainsi, le prophète Mohamed est le sceau des prophètes du cycle adamique. Un nouveau cycle commence avec Baha'ullāh (Mirza Husayn 'Ali Nūrī, 1817-1892), manifestation divine annoncée par le Bāb (Sayyid 'Ali Muhammad Chirāzī, 1819-1850). Cette religion annonce ainsi l'entrée dans un nouveau cycle de l'humanité suivant lequel les nouveaux préceptes religieux doivent s'adapter. Par exemple, les femmes ont droit à autant de part d'héritage que les hommes; les règles de prière et de jeûne, régies par un calendrier propre, sont considérées comme plus adaptées à la période contemporaine; une structure administrative charpentée au triple niveau local, national et international¹³ régleme les affaires bahā'ītes et élabore les visions stratégiques à adopter, comme celle de partir "enseigner la foi" (*tablīgh al-'amr*) pour diffuser la religion. C'est par ce biais qu'en 1921 cette religion arrive en Tunisie à travers Moḥieddīne Kordī, un cheikh d'el Azhar converti.

J'ai pris connaissance de l'existence de cette communauté au moment où je recherchais un sujet de thèse de doctorat. Je souhaitais prolonger mon intérêt pour l'anthropologie du religieux, objet qui m'intéressait alors depuis quelque temps, quand je fis la connaissance de cette communauté qui se distancie de la norme sociale imaginée. Je souhaitais écouter ces gens, convertis pour la plupart, me raconter leurs parcours de vie et m'expliquer leurs choix; savoir de quelles manières ils s'intégraient – ou pas – dans le tissu social plus large et comprendre les contorsions auxquelles ils devaient condescendre pour s'accommoder aux exigences de la société englobante.

J'ai donc mené un terrain ethnographique entre 2002 et 2008 auprès de la communauté bahā'īte tunisienne.¹⁴ Cet intérêt se prolonge encore aujourd'hui – bien que de manière plus ponctuelle et moins serrée – par des observations effectuées auprès de celles et ceux avec qui j'ai continué à entretenir des relations d'amitié. C'est donc sur la base de points comparatifs relevés au cours de mes observations avant 2011 et celles après que j'expose les éléments qui suivent.¹⁵

13. Respectivement assemblées spirituelles locales, assemblées spirituelles nationales et la Maison universelle de justice.

14. La communauté bahā'īte tunisienne se compose principalement de Tunisiens mais aussi d'autres nationalités. Par ailleurs, dans un souci comparatif, j'ai aussi mené un terrain auprès de la communauté bahā'īte d'Aix-en-Provence dont je ne ferai pas part dans ce texte.

15. Une partie des idées présentées dans ce texte reprend quelques développements présentés lors d'une intervention que j'ai effectuée à l'université Laval en novembre 2017 dans le cadre du cours de H. Saïdi intitulé *Ethnologie et histoire du monde arabe*.

Avant 2011: Discrétion et contournements

Les pratiques de la communauté bahā'īe défient une certaine représentation assez répandue du religieux en Tunisie. Celui-ci relèverait d'une logique traditionnelle et populaire participant à corroborer l'idée d'une illusoire homogénéité des manières de faire du religieux dans une Tunisie alors régie par un système politique restreignant les formes d'expression des différences, fussent-elles politiques, religieuses, langagières ou autre. Ainsi, l'article premier de la constitution stipulait que la religion de l'État était l'islam (mais que faire de celles et ceux qui ne le sont pas?) et que sa langue était l'arabe (que faire de celles et ceux qui ne le maîtrisent pas?).

De fait, exister en tant que bahā'ī dans une Tunisie nourrissant une façade de concorde homogénéisante met à mal cette volonté politique. Marquer sa différence ne passe pas inaperçu et, en effet, certains bahā'īs n'ont pas manqué d'être importunés. Le rapport annuel américain concernant les libertés religieuses en Tunisie témoignait (et continue à le faire) des restrictions auxquelles la communauté bahā'īe tunisienne faisait (fait) face.¹⁶ Cette situation participait à nourrir un climat de méfiance qui a impacté tant les pratiques des bahā'īs eux-mêmes que mon travail d'anthropologue. En voici quelques illustrations.

La première a trait à la temporalité bahā'īe. Le calendrier bahā'ī, solaire, est ponctué de fêtes religieuses correspondant aux différents moments ou événements jugés importants dans l'histoire de cette religion et, plus généralement, régissant le type de religiosité à mener. Ainsi l'année baha'ie débute le 21 mars, date à laquelle correspond la fête du Nawrāz, marquant la fin des 19 jours de jeûne du mois de l'Élévation, 'Alā, suivi du premier jour du Ridwān, fêté le 21 avril et correspondant à la déclaration de Baha'ullah, puis du 9^{ème} et du 12^{ème} jour. D'autres fêtes religieuses scandent cette temporalité. La fête du 19^{ème} jour est une fête mensuelle importante. La dernière dans l'année commémore "l'ascension de Abdul'bahā'" et a lieu chaque 28 novembre.

J'ai assisté à la plupart de ces fêtes, je ne retiens pour ces lignes que celle du Nawrūz, une fête où les non bahā'īs sont généralement autorisés à assister, du moins lorsque les bahā'īs sont eux-mêmes autorisés à la fêter. Cette autorisation dépend de l'approbation ou de la désapprobation des autorités, souvent communiquée de manière officieuse, suivant les conjonctures du

16. Voir le dernier rapport de 2018 sur le lien suivant: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/Tunisia-2018-International-Religious-Freedom-Report.pdf>.

moment.¹⁷ Par exemple, les autorités ont donné leur approbation pour un Nawrūz auquel j'ai participé et qui s'est déroulé dans une ferme de quelques 200 hectares se situant à une centaine de kilomètres de Tunis et auquel avait été convié l'ensemble de la communauté bahā'īe tunisienne ainsi que des amis et proches non bahā'īs. D'autres Nawrūz n'ont pas été fêtés de la même manière pour cause de refus de la part des autorités. Ceci amène les membres de la communauté à s'organiser différemment, de manière plus discrète, en nombre restreint, en se retrouvant par localités et en n'invitant pas de non bahā'īs.

Cet exemple permet de prendre la mesure de l'impact du contexte politique sur les pratiques bahā'īes. Mais celui-ci, n'agissant pas toujours de manière directe, crée aussi un climat de méfiance qui affecte la vie professionnelle ou amicale: on ne sait jamais, telle ou tel inconnue, collègue, connaissance, pourrait peut-être perturber, d'une manière ou d'une autre, le climat, les rapports ou les pratiques bahā'īs. Plusieurs exemples peuvent être fournis. Je donnerai deux exemples: le premier est celui d'un converti qui me racontait comment il a été marginalisé dans son travail lorsque certains de ses collègues ont appris sa conversion. Par exemple, il ne recevait plus les rétributions de fin d'année à l'instar de ses collaborateurs. Le second montre également, de manière plus subtile, la manière dont opère ce climat de méfiance comme l'illustrent les lignes qui suivent.

Les espaces domestiques des bahā'īs que j'ai visités sont généralement ornés d'objets décoratifs confessionnels. Ceux-ci se composent de symboles comme l'étoile à neuf branches ou l'oiseau sur l'arbre du paradis, d'écritures calligraphiées du "Plus grand nom" (*yā llāhī al-'abhā* ou *yā bahā al-'abhā*) ou de photographies du fils de Bahā'ullāh, 'Abdul'bahā (littéralement "le serviteur de la splendeur de Dieu"). Le fait que l'écriture soit basée sur l'alphabet arabe (partagée avec le persan) d'une part, et que 'Abdul'bahā soit représenté avec turban et barbe blanche d'autre part, rend ces objets inhabituels assez familiers avec les pratiques de la société englobante où l'on se présente aussi aux gens, dans ces espaces domestiques, en accrochant des calligraphies musulmanes écrites en arabe associées à d'autres symboles confessionnels. Cette continuité perceptive permet de s'accommoder avec la vérité (être devenue bahā'īe) suivant la situation en permettant de faire le choix de se laisser confondre, parfois, avec les non bahā'īs. Cela a été le cas de l'une des converties.

17. Conjonctures dont les ressorts, sans doute tout à la fois d'ordre politique, administratif et relationnel, échappent à toute clarification objective. Ce type de rapports entre bahā'īs et autorités perdure. Lors d'un entretien mené en août 2019, un converti a utilisé une expression éloquent pour qualifier la communication avec les autorités en parlant d'une communication "indirectement officielle."

Alors âgée d'une cinquantaine d'années, L. me confiait sans fierté, un sourire aux coins des lèvres, avoir reçu un jour une invitée chez elle. Il s'agissait en réalité moins d'une amie que d'une connaissance. En pénétrant dans son salon, l'invitée aperçoit le cadre arborant le portrait de 'Abdul'bahā et lui demande son identité. Appréhendant ce que cette personne pouvait faire de la savoir bahā'īte, L. répond alors qu'il s'agit d'une photographie de son grand-père. Ce choix lui permettait de ne pas courir le risque d'être importunée dans son cercle social.

Ces précautions étaient non seulement nécessaires pour continuer d'exister dans le contexte politique qui fut celui de la Tunisie d'alors mais elles se prolongeaient pour m'inclure moi-même dans mon travail d'anthropologue attentive à leurs paroles et participant à plusieurs de leurs activités. Par exemple, un jour que je m'étais déplacée pour participer à une réunion organisée chez des bahā'īs, mes hôtes m'ont suggéré de ne pas laisser mon véhicule dans la rue, devant la maison, et de le déplacer au garage. Ils n'ignoraient pas que la police gardait un œil et pouvait surveiller de temps à autre. Autre exemple: bien qu'au terme des sept années de travail de terrain nous avons appris à nous connaître et que des relations de confiance se sont établies avec plusieurs d'entre eux, cette même raison pouvait les amener à prendre des précautions compte tenu du caractère sensible des informations dont je disposais. Même si je n'ai pas tout consigné dans mon travail, le fait de détenir ces informations pouvait à lui seul constituer un risque pour certains. C'est ainsi qu'un jour, l'un de mes interlocuteurs les plus proches m'avait lancé non sans gravité que je détenais "un matériau explosif," me rappelant ainsi que je devais être prudente dans ma manière de l'utiliser.

Les caractéristiques de ce terrain et les contraintes qui lui sont attelées n'ont pas été circonscrites au seul moment de mon travail ethnographique: elles ont commencé dès mon choix du sujet et se sont poursuivies après ma soutenance de thèse. Je me souviens par exemple de la calme mise en garde que l'un de mes professeurs m'avait adressée dès que je lui ai annoncé mon souhait de retenir ce sujet pour mon travail de thèse de doctorat. Je me souviens aussi de l'aimable recommandation d'un autre, après ma soutenance de thèse, de ne pas la publier en Tunisie mais en France. En vérité, il fallait non seulement penser à faire en sorte que mon travail ne soit pas lésé (notamment par une sorte d'opacité si je n'explicitais pas suffisamment de données ethnographiques) mais, dans le même temps, à ce que la communauté bahā'īte ne soit pas mise en danger par les éléments qui y sont exposés. Certains de mes choix s'inscrivaient ainsi dans cette veine. Par exemple, une fois en Tunisie, et comme ma thèse a été soutenue en France, il me fallait entamer des procédures

administratives auprès du ministère de l'enseignement supérieur tunisien pour obtenir une équivalence de diplôme. Parmi les documents demandés, un exemplaire de la thèse de doctorat qui devait m'être remis aussitôt la décision de la commission rendue. Or, au moment où je récupérais mon équivalence, mon exemplaire de thèse avait disparu. M'en étant impétueusement allée m'enquérir auprès d'un responsable, celui-ci n'a pas fait seulement de me rappeler qu'il était de mon plein droit de demander à ce que l'on me restitue ma thèse mais il m'a, en plus, fourni l'identité du membre de la commission qui s'est octroyé le droit de la garder (acte que j'avais trouvé honnête et courageux à l'époque). Ce membre de la commission était fonctionnaire au sein du ministère des affaires religieuses. Cette information signifiait que si je réagissais de manière frontale en demandant que mon travail me soit remis, son statut lui permettrait de l'instrumentaliser à sa guise et des retombées potentiellement peu rassurantes risquaient de menacer certains membres de la communauté bahā'īe. Je pris la décision de ne pas réagir. Peut-être que l'homme n'aurait nullement envisagé d'utiliser les informations et qu'il m'aurait simplement rendu mon exemplaire. En réalité je n'en savais rien. Mais cette atmosphère de suspicion pesait et m'a amenée à préférer la prudence à la tentative d'un pari.

Des collègues partageaient évidemment d'autres "terrains minés,"¹⁸ des sujets au moins aussi sensibles. Celles et ceux qui ont choisi de travailler sur les pratiques contestataires s'exposaient de manière plus explicite et devaient, par exemple, s'arranger constamment avec les autorisations (politico) administratives qu'ils devaient obtenir ou décider de ne pas le faire pour ne pas dévoiler leurs objectifs de recherche. Bref, pour peu que l'on optait pour un sujet de recherche orienté vers ce qui était considéré comme la marginalité des non établis, on était loin de se lancer allègrement dans un travail de terrain.

En relatant ces différents moments de ma recherche, mon intention est triple. Exposer, d'abord, la manière dont les pratiques des gens auprès de qui j'ai mené mon travail de terrain étaient entrelacées dans un contexte politique. Montrer, ensuite, son impact sur un certain nombre de pratiques (organisation des fêtes; dire ou taire son appartenance confessionnelle). Relever, enfin, que cette situation ne touchait pas seulement leurs pratiques mais aussi mon propre travail de terrain, ma manière de le conduire (ne pas rendre compte de toutes les informations dont je disposais; déplacer mon véhicule) comme mes

18. Dionigi Albera définit ces situations par la confrontation de l'anthropologue sur le terrain aux dangers physiques, symboliques ainsi que par "toute une série de 'mines' méthodologiques et épistémologiques disséminées particulièrement dans les terrains contemporains," voir Dionigi Albera, "Terrains minés," *Ethnologie française* 31, 1 (2001): 5.

relations avec mes collègues (leur inquiétude consécutive à leur représentation de ce à quoi je m'exposais en faisant ce terrain) et affectant, tout compte fait, l'ensemble de mon travail de recherche.

L'historisation des observations passe ainsi par la prise au sérieux des effets du contexte sur les pratiques observées comme sur le travail de recherche. Mais elle ne s'y réduit pas pour autant. En effet, celle-ci se situe aussi dans une posture sensible aux représentations et analyses que font les acteurs du contexte social et politique national et international. Cette posture permet de mieux comprendre la manière dont le politique et l'actualité sont appropriés par les acteurs afin de mieux saisir leurs manières de penser le monde et de s'y situer. Comme l'avance David Gamet, "Il existe des actes d'appropriation de l'actualité. Ces passages dans le texte de l'actualité nous montrent que nous lisons, quelles que soient notre provenance et notre position culturelle et sociale, le texte-actualité selon le Soï. Nous nous regardons à travers l'autre, comme nous regardons l'autre à travers Soï."¹⁹ Que ces lectures politiques concernent l'histoire ou des événements nationaux ou internationaux, celles-ci ont constitué pour moi un recours précieux pour mieux saisir les enjeux comme les positionnements vis-à-vis de la société englobante. C'est le cas par exemple de leurs lectures de la guerre en Palestine (la Maison universelle de justice se situe à Acre, sur la baie de Haifa, lieu de sépulture de Bahā'ullāh, m. 1892), de la politique états-unienne (pays considéré comme un modèle qui ignore sa véritable puissance), de l'histoire de la Tunisie (dont certains choix politiques sont interprétés comme une confirmation de la véracité de la religion bahā'īe), du rôle de l'ONU (qui devrait, selon certains de mes interlocuteurs, se développer pour mieux servir l'humanité) ou encore de la pendaison de Saddam Hussein en 2006 (qui démontre, pour certains de mes interlocuteurs, les limites d'un leadership évanescent). Non pas que ces lectures soient unanimes et homogènes, mais elles développent des arguments et un raisonnement qui peuvent être à la fois directement reliés à la croyance bahā'īe et distancés de l'opinion publique nationale. Cette posture sensible aux interprétations et positionnements politiques de mes interlocuteurs m'a permis de prendre la mesure de la dimension idéale contenue au sein-même des pratiques sociales.²⁰

Finalement, l'ordre social marqué par des priorités politiques a affecté les pratiques bahā'īes. Mais l'on ignorait alors ce qu'il en serait si cet ordre n'était pas pré-imposé politiquement. Suffit-il qu'il n'y ait plus de dictature

19. David Gamet, "L'actualité, un lieu d'exercice du rapport à Soï," *Interrogations?* 1 (2005): 95.

20. Je fais bien sûr référence aux idées développées par Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés* (Paris: Fayard, 1989).

pour que les pratiques s'affranchissent du joug de la logique de perpétuelle prudence? N'étant plus surveillés, les bahā'īs parviendraient-ils à changer l'ordre social dans lequel ils se trouvent? Et de quelle manière? Que se passe-t-il lorsqu'un changement politique vient briser les contraintes pour "déplacer la rampe" qui permettait, *volens nolens*, de se repérer?²¹

Après 2011: La représentation bahā'ie dans le paysage social

Dans les premiers jours de la révolution, une sorte d'effervescence a marqué l'espace public. Les gens, en public, s'exprimaient, donnaient leurs avis, débattaient. Dans les rues, des petits groupes se formaient, échangeaient. L'un de mes interlocuteurs, J., m'avait alors rapporté que, saisissant l'opportunité de cette ébullition, il s'était placé dans l'un de ces groupes et s'était mis à parler, publiquement, dans la rue, avec des inconnus, de la foi bahā'ie. Ce qui, quelques jours plus tôt, relevait de la fiction, d'une impensable chimère, se transformait soudain en une réalité concrète. Mais ce plaisir s'arrêta net. Un homme, puis deux, puis appelant d'autres à leur rescousse, s'étaient mis à l'agresser verbalement pour ce qu'ils considéraient comme une apostasie et s'apprêtaient à en venir aux mains. Pour la première fois de sa vie, me confiera-t-il, il s'était senti menacé. La dictature était peut-être tombée, mais ses relents demeuraient encore résistants.

Deuxième exemple: lors d'échanges avec des amis baha'is quelques jours avant le premier Nawrūz qui a suivi la révolution, en mars 2011, ceux-ci m'invitèrent. Alors que, comme je le décris plus haut, cette fête est confinée habituellement chez les membres de la communauté, elle a cette fois été organisée dans un parc qui se situe dans le gouvernorat de l'Ariana, une grande ville du nord de Tunis. C'est donc au vu et au su de tous que la fête eût lieu. J'ai tout de même noté le choix de l'emplacement dans le parc: au vu et au su de tous, oui, mais tout de même dans un espace assez discret, éloigné des groupes et des familles des autres promeneurs, cerné par un ravin d'un côté et bordé d'arbres d'un autre, bref, un espace suffisamment protégé des regards indiscrets.

Si, d'un côté, une certaine prudence demeure, de l'autre, des initiatives, impensables avant, ont pu être prises. En effet, alors qu'avant 2011 leur participation sociale était frugale, les activités comme l'implication des bahā'īs dans le débat social se sont multipliées depuis. D'une part, ceux-ci

21. "La rampe s'est déplacée," déclarait le critique de cinéma tunisien, voir Tahar Chikhaoui, "La rampe s'est déplacée," *Nachaz-Dissonances* (2012): <http://nachaz.org/la-rampe-sest-deplacee-par-tahar-chikhaoui/>. Les choses se passent un peu comme chez les artistes, scénaristes notamment. Une partie du travail de jonglerie créative consistait alors à dire sans en avoir l'air, en recherchant les subtilités de formulations à double sens qui pouvaient être tolérées parce qu'elles filtraient des mailles des équipes de censure.

avaient des idées à défendre, d'autre part, la société désirait mieux connaître ses "minorités" religieuses dont l'existence a longtemps été étouffée. La rencontre de ces deux facteurs a fourni à la communauté bahā'īte l'occasion de se rendre visible publiquement. Des rencontres ont eu lieu dans les hôtels de la capitale, organisées par les bahā'īs (comme en octobre 2017 à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la naissance de Bahā'ullāh et au cours de laquelle les membres de l'assemblée spirituelle nationale ont été présentés) ou par des associations (comme l'Association tunisienne de soutien des minorités). Des émissions radiophoniques et télévisées dans lesquelles des bahā'īs participaient ont été diffusées; des capsules sur internet ont circulé; des livres ont intégré les témoignages des déboires de bahā'īs tunisiens dans leurs parcours de vie.²² Les bahā'īs, de leur côté, ont mis en place une page sur Facebook ("les bahā'īs de Tunisie," publiquement définie comme une organisation religieuse); une cellule média est devenue active (nommée "comité des affaires extérieures,") avec un représentant officiel et ont même été entendus par l'Assemblée nationale constituante lors de l'élaboration de la nouvelle constitution tunisienne.

Toutefois, ce nouveau positionnement dans le débat public n'a pas abouti dans les faits à des changements tangibles. Par exemple, le premier article de la constitution de 2014 a repris la formulation de la précédente s'agissant de l'islam comme religion d'État (article 1) et la condition d'être musulman pour être éligible en tant que président de la république (article 74). De fait un bahā'ī (comme d'ailleurs tout autre non musulmane) ne peut devenir président de la république.²³

Dernier exemple, en 2017, un jeune bahā'ī a été arrêté et interrogé quelques heures dans un district de sécurité. Une lettre rédigée par la communauté bahā'īte tunisienne a été adressée par l'intermédiaire d'une avocate au président de la république (Mohamed Béji Caid Essebsi, décédé en juillet 2019) et diffusée sur les réseaux sociaux pour dénoncer ces pratiques révolues. Les bahā'īs ne reçurent jamais de réponse officielle.

Ainsi, si après la révolution la marge de manœuvre est plus ample, cela ne signifie pas un changement radical pour autant. Les bahā'īs ne bénéficient toujours pas d'une reconnaissance officielle. Ils ne disposent toujours pas de local pour se réunir.²⁴ Ils n'ont toujours pas de cimetière.

22. Hédi Yahmed, *Yawma jā'ū li-'tiqālī* (Tunis: Éditions arabesques, 2019), 105-23.

23. Même si la religion bahā'īte interdit à ses adeptes de faire de la politique, l'objectif est ici d'évoquer les dispositions politiques tunisiennes à l'égard de cette communauté.

24. Nommé *Hādhīrat al qods*, traduit par Alessandro Bausani par "les enclos de sainteté," ce local consiste en un lieu spirituel/religieux dont ils ont bénéficié quelque temps avant sa fermeture sous Habib Bourguiba dans les années 1960 (Alessandro Bausani, "Bahā'īs," in *Encyclopédie de l'Islam* (Paris: Leiden 1975), 946.

Ni rupture ni continuité

Si l'on compare les pratiques décrites plus haut en se référant à l'axe révolution, soit avant 2011 et après, l'on constate qu'il n'existe pas de rupture au sens d'un arrêt brusque des pratiques en faveur d'autres qui leurs seraient fondamentalement différentes. Dans le même temps, il n'y a pas de continuité non plus parce que ce qui se faisait et la manière dont cela se faisait – avant la révolution n'a pas demeuré à l'identique non plus. Ni véritable rupture ni véritable continuité donc, mais un processus en marche qui se dessine progressivement suivant le jeu des rapports de force du moment et l'instrumentalisation d'éléments d'un arrière-plan culturel glanés au gré des contingences.

Ce constat ne se limite pas aux seules pratiques religieuses. Sans développer mes observations des pratiques langagières sur lesquelles porte mon travail actuellement, je relèverai à titre indicatif que, depuis 2011, on a assisté à l'éclosion de trois associations de promotion des langues amazighe, arabe et tunisienne. Si cette diversité de points de vue au sujet des légitimités langagières, soutenues par des associations, semble politiquement tolérée aujourd'hui, aucune référence, en revanche, à l'amazighe ni au tunisien dans la nouvelle constitution de 2014. Contrairement à l'Algérie et au Maroc qui ont reconnu l'amazighe, la seule langue de la Tunisie demeure l'arabe (entendre le *fushā*). Ainsi, la configuration d'ensemble, pour ce qui se rapporte à ces pratiques langagières, n'est pas restée figée, mais pas de tournant à 180° pour autant et reste, dans ce sens, comparable aux pratiques religieuses décrites plus haut.

Par conséquent, l'évènement, tout en ayant agi sur le contexte, ne l'a pas métamorphosé pour autant. Il ne s'agit pas de dire que l'évènement n'a pas lieu d'être interrogé. Au contraire, parce qu'il "met en relief des structures voilées et redéfinit de façon poussée la position du chercheur sur le terrain et son regard théorique,"²⁵ parce qu'il s'agit d'un moment d'une temporalité extra-ordinaire, parce qu'il laisse apparaître "une myriade de nouvelles possibilités,"²⁶ l'évènement politique est utile à considérer. Et de nombreuses recherches l'ont fait.²⁷ Mais celui-ci infléchit le contexte, il ne s'y réduit pas.

25. Ignace Olazabal et Joseph Lévy, *L'évènement en anthropologie: Concepts et terrains* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2006): 18-19.

26. Alain Badiou, "Tunisie, Egypte: Quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'occident," *Le monde* (2011).

27. Je mentionnerai seulement celles de Mondher Kilani, *Tunisie. Carnets d'une révolution* (Paris: Petra, 2014) et de Viviane Cretton "Un coup d'État à Fidji, ou les enjeux d'un terrain bouleversé par l'évènement," *ethnographiques.org* 2 (2002): 1-16. Le premier relie la révolution aux pratiques de pouvoir, aux pratiques féminines, artistiques et religieuses; la seconde montre l'impact du coup d'État à Fidji sur son travail de terrain pour mieux comprendre les enjeux relatifs à l'indigénéité fidjienne et à la violence symbolique.

De fait, intégrer l'étude de l'évènement dans un regard élargi, c'est-à-dire le situer historiquement, sans l'isoler de son contexte, ne pourra que renforcer les compréhensions des pratiques observées pour, ainsi que le souligne Bensa, rendre du réel au social.²⁸

Conclusion

Le contexte politique du travail de terrain que j'ai effectué a affecté les pratiques des bahā'īs comme ma façon de faire du terrain. La manière dont mes interlocuteurs ont éprouvé le politique dans leurs pratiques comme dans leurs lectures m'a, en outre, permis de mieux cerner leur positionnement. Mais le politique n'est pas tout. L'évènement révolution, s'il a permis une plus grande marge de manœuvre à la communauté bahā'īe, n'a pas tout fait basculer. Mon objectif dans ce texte a été d'interroger l'usage de l'histoire (en l'occurrence du politique) pour échapper aux tendances qui prennent trop ou trop peu en compte l'historisation des pratiques observées. Somme toute, entre une exotisation culturaliste qui essentialise et rigidifie produite par l'hypopolitisation d'une part, et une confusion entre évènement et contexte produite par sa fausse jumelle, l'hyperpolitisation, d'autre part, l'on court le risque de plaquer l'image mentale du chercheur/re à un possible imaginaire scientifique qui continue, malgré tout, à perdurer. C'est, me semble-t-il, une posture méthodologique qui participe à mieux approcher l'humain universel plutôt que de le cadénasser dans une culture toute puissante qui l'essentialise ou dans un tout politique qui l'évacue. Cette posture vise *in fine* à situer les pratiques dans le monde contemporain pour mieux en saisir les enjeux en faisant du Maghreb un terrain qui ne soit ni dans l'exception exotique ni dans l'exception politique mais, plus simplement, un terrain avec des spécificités certes, mais un terrain comme un autre.

Bibliographie

- Albera, Dionigi. "Terrains minés." *Ethnologie française* 31, 1 (2001): 5-13.
- Badiou, Alain. Tunisie, Egypte: Quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'occident." *Le monde* (2011): https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/18/tunisie-egypte-quand-un-vent-d-est-balaie-l-arrogance-de-l-occident_1481712_3232.html.
- Bausani, Alessandro. "Bahā'īs." In *Encyclopédie de l'Islam*, 943-6. Paris: Leiden, 1975.
- Bensa, Alban. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Paris: Anacharsis, 2012.
- _____. *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*. Paris: Textuel, 2010.
- Bensa, Alban et Eric Fassin. "Les sciences sociales face à l'évènement." *Terrain* 38 (2002): 5-20.

28. Bensa parle d'un social déréalisé. Voir Alban Bensa, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* (Paris: Anacharsis, 2012); Alban Bensa, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine* (Paris: Textuel, 2010).

- Breidenbach, Joana et Pal Nyiri. *Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits*. Seattle: University of Washington Press, 2009.
- Canolli, Arsim. "La culture culinaire du Kosovo: Changement et continuité." *Ethnologie française* 2, 166 (2017): 289-300.
- Chikhaoui, Tahar. "La rampe s'est déplacée." *Nachaz-Dissonances* (2012): <http://nachaz.org/la-rampe-sest-deplacee-par-tahar-chikhaoui/>.
- Chouikha, Larbi. "Les chimères libérales." *La pensée de midi* 19, 3 (2006): 29-37.
- Cretton, Viviane. "Un coup d'État à Fidji, ou les enjeux d'un terrain bouleversé par l'événement." *ethnographiques.org*. 2, novembre (2002): 1-16. <http://www.ethnographiques.org/2002/Cretton>.
- Donegani, Jean-Marie. "De l'anthropologie au politique." *Raisons politiques* 2, 22 (2006): 5-14.
- Fassin, Didier. "La politique des anthropologues. Une histoire française." *L'Homme* 185-186 (2008): 165-86.
- Gagné, Natacha. "Anthropologie et histoire." In *AnthrOpen: Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*. Paris: Éditions des archives contemporaines, (2017). <https://www.anthropen.org/voir/Anthropologie%20et%20histoire>.
- Gamet, David. "L'actualité, un lieu d'exercice du rapport à Soi." *Interrogations?* 1 (2005). <https://www.revue-interrogations.org/L-actualite-un-lieu-d-exercice-du>.
- Godelier, Maurice. *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1989.
- Kilani, Mondher. "Culture." In *Anthropen.org*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2019.
- _____. *Tunisie. Carnets d'une révolution*. Paris: Petra, 2014.
- _____. *Anthropologie. Du local au global*. Paris: Armand Colin, 2012.
- Naepels, Michel. "Anthropologie et histoire: De l'autre côté du miroir disciplinaire." *Annales, histoire, sciences sociales* 4, (2010): 873-84.
- Olazabal, Ignace et Joseph Lévy. *L'évènement en anthropologie: Concepts et terrains*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2006.
- Sanchez, Sylvie. "Frontières alimentaires et mets transfrontaliers: La pizza, questionnement d'un paradoxe." *Anthropologie et Sociétés* 32 (3) (2008): 197-212.
- Siniscalchi, Valeria. "La politique dans l'assiette. Restaurants et restaurateurs dans le mouvement slow food en Italie." *Ethnologie française* 44, 1 (2014): 73-83.
- Yahmed, Hédi. *Yawma jā'ū li-'tiqālī*. Tunis: Éditions arabesques, 2019.

بهائيون في تونس: قبل 2011 وبعده؟ نقد التسييس الضعيف والتسييس المفرط في الأنثروبولوجيا

ملخص: بما أن فائدة دمج البعد التاريخي في الأنثروبولوجيا لم تعد بحاجة إلى إثبات، فإن البعد السياسي هو أحد أبعاد هذا التأريخ. ومع ذلك، فإن تكامل التاريخ هذا لم يوضح أن السياسة تؤخذ على محمل الجد في تحليل الممارسات الاجتماعية الملاحظة. تتجلى السياسة بعض الأحيان في (نقص التسييس)، وأحياناً في تضخيمها (التسييس المفرط)، من خلال موقف بحثي حساس لمظاهرها وعواقبها من حيث الممارسات الاجتماعية المرصودة وفي تلك المتعلقة بالبحث. وتهدف هذه المقالة إلى المساهمة في هذا التفكير في موضوع التأريخ من خلال السياسة. استناداً إلى عناصر العمل الميداني الذي تم إجراؤه أولاً كجزء من أطروحة الدكتوراه حول التحولات إلى العقيدة البهائية في تونس، واستمر العمل الميداني بعد ذلك، سيكون السؤال هنا هو التساؤل عن طريقة دمج السياسي في هذا النهج الأنثروبولوجي. ويهدف هذا الموقف إلى تحديد موقع الممارسات التي لوحظت في العالم المعاصر لفهم القضايا بشكل أفضل من خلال اتحاد بلدان المغرب أرضاً ليست في الاستثناء الغريب (نقص التسييس)، ولا في الاستثناء السياسي (التسييس المفرط). ولكن، بشكل أكثر بساطة، مجال له خصوصيته بالتأكيد، لكنه يمثل مجالاً لا يختلف عن غيره من بقية الحقول الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا، البهائية، التاريخ/التأريخ، التسييس الضعيف/التسييس المفرط، السياسة، الثورة، تونس.

Bahā'īs en Tunisie: Un avant et un après 2011? Critique de l'hypo-politisation et de l'hyper-politisation en anthropologie

Résumé: L'utilité de l'intégration de la dimension historique en anthropologie n'étant désormais plus à démontrer, le politique constitue l'une des dimensions de cette historisation. Cette intégration de l'histoire n'a pour autant pas rendu évidente la prise au sérieux du politique dans l'analyse des pratiques sociales observées. Tantôt contracté (hypo-politisation), tantôt amplifié (hyper-politisation), le politique se manifeste pourtant au travers d'une posture de recherche sensible à ses manifestations et à ses conséquences tant au niveau des pratiques sociales observées que dans celles de recherche. Cet article se veut une contribution à cette réflexion au sujet de l'historisation par le politique. A partir d'éléments d'un travail de terrain mené d'abord dans le cadre d'une thèse de doctorat portant sur les conversions à la foi bahā'īte en Tunisie, travail de terrain qui s'est prolongé par la suite, il s'agira ici d'interroger la manière d'intégrer le politique dans cette démarche anthropologique. Cette posture a pour ambition de situer les pratiques observées dans le monde contemporain pour mieux en saisir les enjeux en faisant du Maghreb un terrain qui ne soit ni dans l'exception exotique (hypo-politisation) ni dans l'exception politique (hyper-politisation) mais, plus simplement, un terrain avec des spécificités certes, mais un terrain comme un autre.

Mots-clés: Anthropologie, Bahā'ī, histoire/historisation, hypo/hyper-politisation, politique, révolution, Tunisie.