



HAL
open science

**Les biens du Bien. Charité et assistance publique dans
l'œuvre des fondations pieuses (awqāf) tunisiennes
(1875-1956)**

Antoine Perrier

► **To cite this version:**

Antoine Perrier. Les biens du Bien. Charité et assistance publique dans l'œuvre des fondations pieuses (awqāf) tunisiennes (1875-1956). Laura Ruiz de Elvira, Sahar Aurore Saeidnia,. Les mondes de la bien-faisance. Les pratiques du bien au prisme des sciences sociales, CNRS éditions, 2021. hal-03318481

HAL Id: hal-03318481

<https://hal.science/hal-03318481>

Submitted on 10 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Antoine Perrier, « Les biens du Bien. Charité et assistance publique dans l'œuvre des fondations pieuses (*awqāf*) tunisiennes (1875-1956) », in Laura Ruiz de Elvira et Sahar Aurore Saeidnia, *Les mondes de la bien-faisance. Les pratiques du bien au prisme des sciences sociales*, Paris, CNRS éditions, 2021, p. 307-326.

Les biens du Bien. Charité et assistance publique dans l'œuvre des fondations pieuses (*awqāf*) tunisiennes (1875-1956)

Antoine Perrier

Tout se passe comme si la vie urbaine, traquée par les interdits, cherchait son refuge et sa réconciliation dans les fondations pieuses.¹

Jacques Berque explique ainsi la double fonction économique et religieuse des fondations pieuses dans la ville maghrébine. Ces fondations *waqf* possèdent immeubles et terrains en grand nombre et le produit de leur location sert à honorer le devoir d'aumône de tous les musulmans. Le *waqf* désigne tout d'abord une forme juridique de propriété, un bien matériel, foncier ou immobilier. Le *waqf* (ou *habous*²) est aussi une fondation composée des personnes chargées d'en administrer les biens et d'en répartir les revenus. Un *waqf* est d'abord une propriété privée dont l'usufruit appartient à des héritiers déterminés, une fois ceux-ci disparus, le *waqf ahlī* (privé) devient *ḥayrī* (public ou bienfaisant)³. Les revenus de la fondation sont alors voués à ce qui convient d'appeler le bien commun : subvention des hôpitaux, distribution des eaux, administration du culte et de l'enseignement musulmans. Le bien ainsi rendu renvoie à un champ lexical pluriel employé par les acteurs tunisiens dont nous distinguerons les usages selon leur connotation religieuse plus ou moins explicite : charité (*birr*), bienfaisance (*na'īma*, *ḥayr*), intérêt public (*maṣlaḥa*). Ces fondations sont vouées à la vie éternelle car elles sont inaliénables. Le principe d'un *waqf* est simple : « il ne se vend pas, il ne n'hérite pas, il ne s'hypothèque pas »⁴.

En Tunisie, la moitié des immeubles des villes sont *waqf* selon Jacques Berque. Leur importance sociale considérable en fait une source précieuse de l'histoire de l'Islam dès l'époque médiévale⁵.

¹ Jacques Berque, « Médinas, villeneuves et bidonvilles », Cahiers de Tunisie, 21-22, 1958, 5-42, *Opera minora*, vol. 2, Paris, Bouchène, 2001, p. 252.

² Par tradition, les tunisiens écrivent plutôt *waqf* (pl. *awqāf*) comme dans le reste du Proche-Orient, les *habous* (*ḥabs*, pl. *aḥbās*) sont plus algériens et marocains. Mais les autorités coloniales traduisent toujours *waqf* par *habous*.

³ Anouar Shoukry Bidair, *L'institution des biens dits « habous » ou « wakf » dans le droit de l'islam*, Paris, Librairie de droit et de jurisprudence, 1924, p. 17.

⁴ Muḥammad al-Ṣandī, « Iḥtiyāt al-sultān mawlāy Yūsuf fī mas'alat al-aḥbās », *Al-taqāfa wa-l-fīkr fī 'ahd al-sultān mawlāy Yūsuf*, Université mawlāy 'Alī Al-ṣarīf, 2011, p. 13.

⁵ Randi Deguilhem (dir.), *Le waqf dans l'espace islamique - Outil de pouvoir socio-politique*, IFEAD, Damas, Paris,

Pour l'époque contemporaine, les historiens y trouvent le témoignage de l'évergétisme des notables, des stratégies de perpétuation des fortunes, ou d'une politique d'aménagement urbain⁶. Sous la colonisation, le *waqf* est essentiellement envisagé comme un patrimoine menacé par la prédation foncière des colons⁷. Nous voudrions ici montrer les *awqāf* comme une administration où se retrouvent l'initiative charitable et l'organisation d'une assistance publique. Cette double nature s'observe dans une institution majeure, la *Ġam'iyat al-awqāf*⁸, sorte de ministère des fondations pieuses. Fondée le 2 juin 1874, elle a pour mission de « promouvoir le bien public en conservant tous les habous » dans le cadre des réformes majeures du grand vizir Khayr al-Dīn⁹. En pratique, elle centralise la comptabilité des fondations pieuses et surveille la discipline financière de caisses autrefois administrées localement. Cette institution est liée à l'État car ses agents sont nommés par le bey, qui gouverne la province de Tunis, autonome depuis le début du XVIII^e siècle, tout en reconnaissant la souveraineté de l'empire ottoman. La *Ġam'iyat al-awqāf* conserve toutefois son indépendance financière et son budget est distinct de celui l'État.

La période coloniale révèle une tension progressive entre vocation religieuse et mission d'assistance publique. En 1881, le premier traité de protectorat place la dynastie beylicale sous protection de la France : la *Ġam'iyat al-awqāf* n'est pas supprimée mais placée sous le contrôle des autorités coloniales. Les contrôleurs français ne font rien pour entraver la banqueroute des fondations pieuses fragilisées par la conjoncture économique et résumant son rôle à une charité privée rendue obsolète par la « modernisation » qu'ils importent en Tunisie. Les sources produites par les agents tunisiens de la *Ġam'iyat al-awqāf*, en particulier leur correspondance conservée dans la série C des Archives nationales de Tunis, permettent de nuancer cette conception coloniale. Les acteurs tunisiens tiennent ainsi un discours qui combine deux registres habituellement opposés dans les sources coloniales : la bienfaisance de nature religieuse et le service public organisé selon des normes bureaucratiques. Leur analyse permet de révéler une forme particulière d'assistance publique, qui n'est pas synonyme d'enfance de l'État comme le soulignait Isabelle Grangaud pour le *bayt al-māl* algérien¹⁰. Elle est

Adrien Maisonneuve, 1995. Pour un usage récent de ces sources en histoire médiévale, Julien Loiseau, *Reconstruire la Maison du sultan. Ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire (1350-1450)*, Le Caire, Ifao, 2010.

⁶ Pour une analyse de stratégies patrimoniales, voir Olivier Bouquet, « La fondation (pieuse) d'un patrimoine : étude du vakfiyye du grand vizir Ḥalīl Ḥamīd Pacha (1784) » *Turcica. Revue d'études turques*, vol. 45, 2014, p. 209-268. On en trouve aussi démonstration, pour une politique urbaine, dans l'exemple de Šāliḥ bey, roi de Constantine dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, Isabelle Grangaud, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle*, Paris, éditions de l'EHESS, 2002.

⁷ Béchir Yazidi, *La politique coloniale et le domaine de l'État en Tunisie*. Tunis, éditions Sahar, Faculté des lettres et des humanités de la Manouba, 2005. Šaybānī b. Bilḡayt, *Ġam'iyat al-awqāf wa-l-isti'mār al-faransī fi Tūnis. 1914-1943 [La Jama'iyat des habous et le colonialisme français en Tunisie]*, Sfax, Maktaba 'Alā' al-Dīn, 2005. Sophie Ferchiou, *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, éditions du CNRS, 1992.

⁸ Qu'on pourrait traduire par « l'association des *awqāf* », bien qu'il s'agisse plutôt d'une agence ou d'une autorité.

⁹ G. S. van Krieken, *Khayr al-Dīn et la Tunisie: 1850-1881*, Lyden, E. J. Brill, 1976, p. 178 sq.

¹⁰ Isabelle Grangaud « Le Bayt al-māl, les héritiers et les étrangers. Droits de succession et droits d'appartenance à Alger à l'époque moderne » ; Sami Bargaoui, Simona Cerutti, et Isabelle Grangaud (dir.) *Appartenance locale et*

plutôt le résultat combiné des efforts charitables des membres de la communauté (au nom de l'aumône charitable, *zakāī*) et de l'intervention du pouvoir royal.

Dans ce chapitre, nous proposons une première contribution à l'étude des rapports entre la charité religieuse et l'assistance publique de l'État tunisien alors pris dans une dynamique de réforme qui affecte tout l'empire ottoman depuis le XIX^e siècle. Une analyse du champ lexical des arguments mobilisés par les acteurs français et tunisiens nous renseigne sur la nature du domaine public en Tunisie comme sur la perception du « Bien » par ces acteurs. Un tel questionnement contribue autant à l'histoire de l'État en Tunisie qu'à l'analyse des rapports entre le public et le privé en contexte musulman. Nous voudrions montrer que le « Bien » n'est pas qu'une somme d'initiatives individuelles mais aussi une affaire d'État. Celui-ci s'empare d'une mission charitable sans nécessairement en abandonner le contenu religieux. En conséquence, la Tunisie n'épouse pas le schéma linéaire européen, du reste discuté, qui associe étatisation et sécularisation mais obéit plutôt à une dynamique touchant tout l'empire ottoman, celle de la centralisation des *waqf* au nom du « bien public »¹¹. Depuis les archives des *awqāf*, nous proposons également de compléter la suggestion de Nicolas Michel, qui distinguait dans le *waqf* du XVI^e siècle deux sens du mot public : celui de l'intérêt du plus grand nombre et l'autre concernant les institutions de l'État¹². Si le premier sens existe comme catégorie éthique et juridique (*maṣlaḥa*), le deuxième est moins certain : l'État se présente ici comme une somme d'initiatives privées au service du « Bien ».

Nous proposons de mener de front cette réflexion chronologique et thématique en trois moments. Une première partie exposera la variété des missions des fondations pieuses, entre assistance publique, charité individuelle et moyen d'action de l'élite sociale. Un deuxième moment montrera les débats soulevés par l'intervention coloniale sur la nature de la *Ġam'īyya* : l'opposition entre les acteurs coloniaux et tunisiens installe l'institution dans une ambiguïté. Une dernière réflexion expliquera la banqueroute des *awqāf*, interprétée par certains acteurs comme une faillite du « Bien », dernier signe de la vocation musulmane d'une institution vouée par le pouvoir colonial et le Néo-Destour à disparaître.

propriété au nord et au sud de la Méditerranée, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 2015.

¹¹ Astrid Meier explique la façon dont l'empire ottoman se réclame des droits de Dieu, critères du bien public (*ḥuqūq allāh*) contre les droits des individus (*ḥuqūq al-'ibād*), habituellement réservés à l'appréciation des oulémas, pour obtenir une fonctionnarisation du *waqf*. Astrid Meier, « Waqf Only in Name, not in Essence », Jens Hanssen, Thomas Philipp, Stefan Weber, *The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, p. 201-219. Voir aussi, sur les débats du rapport entre un « welfare » ottoman et les *awqāf*, Amy Singer, *Charity in Islamic societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 176 sq.

¹² Nicolas Michel, « Les *waqf*-s d'un homme d'État ottoman dans la seconde moitié du XVI^e siècle : essai de synthèse », *Turcica*, 43, 2011, p. 269-308.

Les *awqāf* entre assistance aux pauvres et pensions aristocratiques

Les missions des *awqāf* se situent entre des manifestations de générosité personnelle et un système collectif d'assistance publique. Comme derniers secours des démunis, ils sont une forme d'assistance. Mais, d'une façon apparemment paradoxale, les effets de leur générosité embrassent aussi les membres des grandes familles aristocratiques : en cela, ils participent à la perpétuation de l'ordre social hiérarchisé de la monarchie beylicale. Nous pouvons saisir les œuvres à plusieurs niveaux, des municipalités à la liste civile du bey.

Les réformes de Khayr al-Dīn centralisent la gestion des fondations pieuses, ce qui n'ôte pas toute autonomie aux initiatives locales de répartition de revenus *waqf*. Des cultures oléicoles sont ainsi mises au profit du bien commun à l'échelle d'une ville. On en trouve un exemple dans la « Kolla » (*qūlla*) de Sousse dont Abdeljelil Zaouche, caïd de cette ville côtière dans les années 1920, retrace l'histoire¹³. Au départ simple unité de mesure sur les marchés, la *qūlla* désigne ensuite un comité qui vend de l'huile d'olive appartenant à des terrains *waqf* au profit de l'entretien des cimetières musulmans et des « œuvres d'assistance publique musulmane, de culte ou d'enseignement »¹⁴ existant à Sousse. Cet argent doit bénéficier à ceux qui n'ont rien, comme les enfants de Sousse qui ont reçu, en 1929, des kadrouns en laine de mouton, costume tunisien imparable contre l'humidité hivernale. La *qūlla* corrige l'inégale répartition des revenus mais entretient également le repos des morts, deux missions d'intérêt public.

Après les réformes du XIX^e siècle, ces secours ponctuels ne sont plus qu'un aspect de la charité des *awqāf* adressée aux plus pauvres : la *Ġam'īyya* met surtout en œuvre un système de « pensions » qui tiennent parfois lieu de retraite ou d'assurance maladie. La notion de pension, dite *i'āna*, renvoie sémantiquement à l'idée de secours, d'assistance au sens strict ; ce mot appartient au vocabulaire religieux¹⁵. Les *awqāf* allouent alors aux ayant-droits, au cas par cas, les revenus d'une fondation particulière dont ils jouissent jusqu'à révocation. Il n'existe pas, dans l'état actuel de nos recherches, de taxinomie précise des bénéficiaires, mais l'étude de certains cas nous suggèrent des exemples du champ d'action de la *Ġam'īyya* comme les accidents du travail. Par exemple, en 1913, Muḥammad b. Aḥmad al-Ġarbī est mort d'une chute lors de travaux de réfection de la mosquée de Kairouan, laissant une veuve et plusieurs enfants¹⁶. Le président de la *Ġam'īyya* décide alors de répondre à cette

¹³ « Situation de la “kolla” de Sousse », rapport de Abdeljelil Zaouche, 1929, Archives privées de la famille Zaouche, Tunis.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Dérivant de l'opération du regard donc de l'attention, le mot fait partie des formules propitiatoires comme « aide de Dieu ». Marcelin Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, Librairie Adolphe Jourdan, 1887, p. 465.

¹⁶ Archives nationales de Tunisie (ci-après ANT), Série C, 1/1/22, Le caïd de Kairouan au Premier ministre, 23 janvier

« incontestable indigence (*‘ağz muqarrar*) » en allouant sur la partie « exceptionnelle (*istiṭnā’iyya*) » des revenus de la confrérie religieuse des Ṣaḥābiyya de Kairouan¹⁷. La pension n’a pas vocation à être définitive, elle n’est pas inscrite dans le registre régulier de la confrérie car elle sera supprimée à la majorité des enfants. L’argent des fondations pieuses se justifie par l’impuissance des fils de Ġarbī à gagner leur vie.

La situation coloniale, en confrontant deux formes d’État, met en exergue deux dimensions de la générosité des *awqāf* : leur vocation communautaire et leur caractère alternatif d’un système de pensions distribuées, dans un contexte européen, par l’État. Les *awqāf* apparaissent comme le trésor de la communauté des musulmans dans un contexte où l’État colonial pourvoit aux besoins des colons français mais moins souvent à ceux des Tunisiens. Par exemple, les revenus de la *Ġam‘iyya* sont appelés à la rescousse d’agents ou d’employés tunisiens laissés pour compte. Au sein de l’administration des postes du protectorat, le comité local de l’œuvre de l’orphelinat des sous-agents s’adresse au Secrétaire général du gouvernement en précisant qu’il a admis au bénéfice de ses œuvres les enfants des « sous-agents indigènes de l’office postal tunisien dans une pensée de générosité et de solidarité »¹⁸. Cette générosité ne lui coûte pas trop cher car « l’administrateur indigène » du comité estime que les *awqāf* pourraient prendre en charge les subventions des agents musulmans au nom de de l’aspect « intéressant au point de vue indigène » du comité. Les *awqāf* sont alors pensés comme la traduction musulmane de toute forme de générosité. Le président de la *Ġam‘iyya* confirme la nature communautaire de sa mission, qui se confond ainsi dans le rapport de force colonial, en précisant que la subvention sera « réservée aux agents musulmans (*al-a‘wān al-muslimīn*) » en insistant sur l’appartenance confessionnelle¹⁹.

Dans le choix des ressources, la nature religieuse de ces subventions est moins décisive que son aspect proprement substitutif : c’est à défaut d’allocations sociales importées du système français par l’État colonial que les *awqāf* interviennent. Leur action, ainsi mise en miroir avec le système français de prestations sociales, pourrait donner l’impression de perdre sa couleur religieuse. Toutefois, dans leur fonctionnement, les *awqāf* obéissent aux lois originales qui ont justifié leur création comme œuvre pieuse. Le cas de ‘Alī Sanūsī met en vis-à-vis le système importé par le protectorat de la Société de prévoyance des fonctionnaires, qui est un organisme de pensions civiles par cotisation²⁰, et la

1913.

¹⁷ ANT, Série C, 1/1/22, Le président de la *Ġam‘iyya* au Premier ministre, 12 juillet 1913.

¹⁸ ANT, Série C, 25/10/4, L’administrateur indigène du comité local de l’œuvre de l’orphelinat des sous-agents des PTT de France et des colonies au Secrétaire général du protectorat, 18 mai 1908.

¹⁹ En arabe, il aurait très bien pu parler des Tunisiens ou des « indigènes », en fait « locaux » traduits par *ahālī*. ANT, Série C, 25/10/4, Le président de la *Ġam‘iyya* au Premier ministre, 27 mai 1908.

²⁰ Sorte de caisse des retraites pour les fonctionnaires tunisiens créée le 20 janvier 1898. Direction générale des Finances du protectorat français de la Régence de Tunis, *Société de Prévoyance des fonctionnaires et employés tunisiens*, Tunis, Imprimerie Rapide, 1898.

sollicitude des *awqāf* pour certaines familles. N'ayant pas accompli les vingt-cinq ans de service réglementaires exigés par la Société de prévoyance, il ne peut laisser à sa veuve et son nourrisson un denier pour vivre. La *Ġam'īyya* décide alors d'accorder à sa famille l'équivalent d'une « allocation familiale (*i'āna 'ā'iliyya*) » comme l'État l'aurait fait, pour prévenir l'enfance des « vicissitudes de l'indigence (*gawā'il al-'usr*) »²¹. Mais l'argumentaire de la note révèle la nature complexe des *awqāf* qui ne sont pas qu'une simple caisse de prévoyance déguisée en administration religieuse. C'est au nom de la « dignité (*karāma*) » de la famille que la pension s'impose. De façon très éloquente, c'est moins la valeur du père du nourrisson que celle de son grand-père, le père de 'Alī Sanūsī, qui importe aux yeux de la *Ġam'īyya* pour sauver sa progéniture. La note souligne « l'excellente moralité (*hasan ahlāq*) » de la vie de celui qui doit être très probablement Muḥammad Sanūsī²², « bienfaiteur (*mun'im*) » dont l'action pour les *awqāf* est soulignée. En conséquence, plusieurs registres se superposent dans l'œuvre des *awqāf* : l'assistance aux indigents et des logiques aristocratiques qui récompensent les meilleurs.

Ce constat se vérifie d'autant mieux au sein de la cour beylicale : les *awqāf* sont aussi la cassette du prince qui conserverait l'argent non de ses plaisirs mais de sa générosité. En cela, les pensions adressées aux figures éminentes de la société sont une manifestation du devoir, pour le souverain, de se montrer libéral au même titre que tous les notables de la province. Comme certains personnages de Balzac inscrits dans le Grand Livre de Napoléon, des Tunisiens reçoivent comme un honneur des rentes *waqf* en raison de leur proximité avec le pouvoir. Celle-ci est d'abord généalogique : le président de la *Ġam'īyya* écrit au Premier ministre au sujet d'un capitaine (*zūzbāšī*) de la garde beylicale qui a le mérite d'appartenir à « la descendance sacrée (*al-aḥfād al-muqaddas*) de notre seigneur 'Alī Bāšā Bāy »²³. Les *awqāf* doivent venir en aide à ce prince qui a perdu son grade par le moyen d'une « subvention permanente ». Le président ajoute significativement qu'il « n'est pas possible de laisser quelqu'un de la descendance de la famille royale (*nasl al-'ā'ila al-mulūkiyya*) dans un état semblable » : les *awqāf* sont donc chargés de la survie du patrimoine non plus matériel et religieux mais vivant des familles princières et royales.

Toutefois, la charité n'a pas disparu de la faveur princière car le bey doit la même générosité au pauvre inconnu qu'au seigneur de renom, et, dans tous les cas, c'est une forme de générosité personnelle qui s'exprime. On l'observe dans l'argumentaire déployé par les requérants auprès du

²¹ ANT, Série C, 1/5/2, Note de la section d'État au sujet d'une pension adressée au conseil d'administration des habous, 4 juin 1930.

²² Sanūsī est une des figures majeures de la « collaboration » avec le protectorat et un des premiers fonctionnaires importants de la *Ġam'īyya*. Ali Chenoufi, *Un savant tunisien du XIXe siècle : Muḥammad As-Sanūsī, sa vie et son œuvre*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1977.

²³ ANT, Série F, 6/4, Le président de la *Ġam'īyya* au Premier ministre, 9 août 1923.

prince qui décide de l'allocation des pensions *waqf* par la *Ĝam'yya*. En tant que souverain, il nomme et commande aux agents des *awqāf* qui s'intègrent, par conséquent, dans l'État tunisien si l'on entend par ce dernier terme la somme des serviteurs du prince œuvrant pour le bien commun²⁴. Les requérants peuvent, comme 'Abd al-salām Gāyġī, s'écraser d'humilité devant le bey, « couronne du pays (*tāġ al-bilād*) » en se disant « son fils et son sang (*wiladuhu wa damuhu*) »²⁵ pour solliciter un évergétisme (forme aristocratique de la charité²⁶) dont une pension *waqf* n'est que le moyen, en concurrence avec les ressources propres de la liste civile qui porte le nom de plusieurs « indigents (*fuqarā'*) »²⁷. Traditionnellement les jours de fête sont une occasion d'effusions particulières, ce que Ḥabīb Farzam, dont l'identité est inconnue, souligne dans un courrier au bey en évoquant une « question d'aumône (*zakā'*) en ce mois sacré (*al-šahr al mubarāk*) »²⁸, à l'ouverture du ramadan. Cet appel propitiatoire met en exergue la dimension spirituelle d'un don du prince. Farzam devient alors lui-même l'objet du salut :

Dieu compensera (*yuwwa'idu*) [cet argent donné] auprès de vous par les bienfaits (*ḥayrāt*) que vous Lui demanderez et parmi toutes les œuvres de grâce (*ḥasanāt*) que nous Lui demanderons pour vous, ô Mon Seigneur !

La piété du prince est ainsi le principe moteur de la distribution des pensions des *awqāf*. La dimension personnelle de l'initiative du bey associe un bienfait privé, un don de cœur à cœur, et une forme d'assistance publique. La nature double du *waqf* est interprétée par la puissance coloniale comme une confusion et la vocation spirituelle des fondations devient un prétexte pour l'écarter d'une assimilation effective aux autres administrations de l'État.

La *Ĝam'yyat al-awqāf*, une institution ambiguë

La pression coloniale pesant sur les *awqāf* permet aux acteurs tunisiens d'explicitier la nature publique, religieuse et collective de la *Ĝam'yya* ; leur discours confirme ce que nous pouvons observer en pratique. Une ambiguïté particulière s'organise autour de la question du statut des agents.

²⁴ Qui est la définition que nous avons défendue dans notre thèse. Antoine Perrier, *La liberté des protégés. Souverains, ministres et serviteurs des monarchies marocaine et tunisienne sous protectorat français (1881-1956)*, thèse, IEP de Paris, 2019.

²⁵ ANT, Série F, 7/32, 'Abd al-salām Gāyġī au bey, janvier 1943.

²⁶ L'étude classique est celle de Paul Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976.

²⁷ Comme tous le souverains, le bey dresse une liste des bénéficiaires permanents de ses ressources : membres de sa famille, serviteurs de la cour, et quelques pauvres. Sur l'ancienneté de ces pratiques, voir Abdelhamid Larguèche, *Les ombres de la ville. Pauvres, marginaux et minoritaires à Tunis (XVIIIème et XIXème siècles)*, Tunis, Centre de publication universitaire de la Manouba, 1999.

²⁸ ANT, Série F, 6/4, Ḥabīb Farzam au bey, 19 janvier 1940.

Dans les premières années, les autorités de protectorat donnent le sentiment de poursuivre la logique d'étatisation, donc de centralisation entamée par Khayr al-Dīn²⁹. Mais, rapidement, les hauts-fonctionnaires français, tout en jugeant l'œuvre du ministre réformateur admirable³⁰, ne lui sont plus si fidèles : le budget colonial ne doit pas assumer les coûts de l'étatisation d'une institution qui se finance elle-même. Le protectorat laisse ainsi la *Ġam'iyya* dans une ambiguïté entre entreprise charitable privée et institution publique.

L'ambivalence de l'institution se devine au statut de ses serviteurs et leur reconnaissance ou non comme agents publics par l'État. Le statut du 19 mars 1924, tout en les organisant à l'exemple d'autres administrations par corps, grades et concours, ne leur confère pas la qualité de fonctionnaire ; le décret du 7 février 1937 portant statut général de la fonction publique tunisienne les en exclut explicitement. Une série d'équivoques s'agglomère alors autour de la *Ġam'iyya*, définie par les autorités coloniales comme « établissement public » en 1938 sans que soit accordée la qualité de fonctionnaires à ses agents. La question des salaires et garanties juridiques des serviteurs des *awqāf* met en jeu la nature religieuse de la *Ġam'iyya* : pour les autorités françaises, son caractère musulman fait obstacle à sa reconnaissance par l'État tandis que pour les fonctionnaires tunisiens elle justifie au contraire son lien indissoluble avec la puissance publique.

Un débat s'ouvre en ces termes en 1938 au sujet de la reconnaissance comme « établissement public » de la *Ġam'iyya*. Une commission de réflexion se réunit à partir du mois d'avril, composée de figures tunisiennes de l'administration ou de la section tunisienne du Grand Conseil, organe de représentation de notables français et tunisiens, et de responsables français. C'est l'occasion pour Charles Saumagne, haut-fonctionnaire incontournable du protectorat tunisien³¹, de préciser la doctrine de l'administration à ce sujet :

Monsieur Saumagne reconnaît que l'ingérence de l'État dans la gestion des habous a institué un certain glissement vers la nationalisation de cette institution ; mais, dans leur essence, les habous demeurent la Caisse de la communauté musulmane. Depuis l'époque des Husseinites, poursuit-il, l'État tunisien organisait la spécialisation de cette caisse sur le terrain confessionnel, le rôle des habous se réduisant à une contribution pieuse des musulmans au service du culte³².

Ce nom de caisse de la communauté musulmane suggère l'idée que la nature religieuse de l'institution justifie l'abstention de l'État dans son financement. Cette conviction centrale a deux origines : la première est une vision séculière de l'État portée par les acteurs coloniaux, qui consiste à considérer, dans l'esprit de Saumagne, que l'enseignement culturel et confessionnel incombe « à la

²⁹ ANT, Série C, 21/3/25, Rapport sur les habous de la Régence de Tunis par un diplomate français inconnu, s.d. (c. 1880).

³⁰ Voir la préface de Maurice Bompard, *Législation de la Tunisie, Recueil des lois, décrets et règlements en vigueur dans la régence de Tunis au 1er janvier 1888*, Paris, Ernest Leroux, 1888.

³¹ Avant la Seconde Guerre mondiale, il est directeur de l'Administration générale et communale, autant dire vice-roi du protectorat.

³² ANT, Série C, 14/7, Procès-verbaux de la commission de réforme des habous, séance du 27 mai 1937.

communauté musulmane qui assure ainsi son indépendance morale à l'égard de l'administration »³³. Cette opinion renvoie au périmètre des missions de l'État qui peut aider la *Ġam'iyya* pour ses attributions d'assistance publique mais non pour un enseignement confessionnel alors opposé à l'enseignement public³⁴. Les fonctionnaires français importent en Tunisie des catégories forgées dans le contexte laïc français : la *Ġam'iyya* est assimilée à une sorte de Saint-Siège qui subventionne les activités qui ne relèvent que de la discipline de son culte. Dans un autre dossier daté de l'année précédente, cette vision a conduit les autorités coloniales à réserver le financement de la Grande Mosquée de Tunis aux *awqāf* afin de conserver le « caractère confessionnel d'une sorte de Faculté de théologie musulmane, extérieure au système de l'enseignement laïc »³⁵. Il s'agit alors de faire payer les savants (*'ulamā'*) par la *Ġam'iyya* et non par le budget de l'État. En vérité, les hauts-fonctionnaires français héritent d'une hostilité née sous la IIIe République contre les biens de mainmorte de nature religieuse, qui étaient, en France, les biens des congrégations.

La deuxième origine de la position française est la référence à la définition du service public, déterminée depuis la fin du XIX^e siècle³⁶, qui admet qu'un organisme puisse collaborer aux missions de service public tout en conservant son autonomie. Ainsi, le directeur général des Finances estime qu'il n'y a pas de débat sur la nature des agents des *awqāf* : il y a bien une administration des chemins de fer en France et pourtant personne ne prétend que les cheminots sont employés de l'État³⁷. Ces réflexions aboutissent à la redéfinition partielle de la *Ġam'iyya* par le décret du 10 novembre 1938 qui la présente comme un « établissement public »³⁸. Ce faisant, l'État reconnaît « l'existence distincte » et les « ressources propres » de la *Ġam'iyya* sans la considérer comme un organisme privé : elle est définie ainsi, selon la doctrine française, par une délégation de service public³⁹.

Les membres tunisiens de la commission contestent ces schémas légaux importés de métropole. Ils soulignent l'entrelacement du caractère public du *waqf* avec sa nature religieuse. Mustapha Kaak, représentant tunisien au Grand Conseil, est peu convaincu par le parallèle dressé par Saumagne entre la communauté musulmane et les autres communautés religieuses de Tunisie, et souligne plutôt la précellence de l'une sur les autres. Il explique que la *Ġam'iyya* est composée d'agents de l'État nommés par le bey⁴⁰ : il justifie l'intervention de l'État par l'intermédiaire du souverain. Elle est une

³³ ANT, Série C, 14/7, Procès-verbaux de la commission de réforme des habous, séance du 19 mai 1937.

³⁴ Composé des écoles françaises ou dites franco-arabes. Pierre Vermeren, *La formation des élites marocaines et tunisiennes. 1920-2000*, Paris, La Découverte, 2002.

³⁵ CADN, 1/TU/1V/1925, Le Directeur de l'Administration générale et communale au Résident général, 22 juin 1939.

³⁶ Laurent de Carratier Dubois, « Le Conseil d'État, l'économie et le service public : concessions et services publics industriels et commerciaux (années 1880-1950) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005/3, n° 52, p. 51-74.

³⁷ ANT, Série C, 14/7, procès-verbaux de la commission de réforme des habous, séance du 27 mai 1937.

³⁸ Traduit en arabe par « fondation » plutôt qu'établissement dans l'expression *al-mu'assasa al-'ummūmiyya*. ANT, Série C, 1/6, le ministre d'État au Premier ministre, s.d. mais c. 1951.

³⁹ ANT, série C, 14/7, Note sur le caractère de l'institution de la Djemaia, 21 avril 1938.

⁴⁰ ANT, série C, 14/7, procès-verbaux de la commission de réforme des habous, séance du 19 mai 1937

« obligation car en pays d’Islam le souverain exerce entre autres prérogatives celles du chef du culte et de la collectivité musulmane ». Le *šayḥ al madīna*, le « maire » de Tunis, Béchir Sfar⁴¹, dit encore plus nettement la nature très vaste de l’action des *awqāf*. Sfar s’insurge contre la vision trop étroite des hauts-fonctionnaires français de son rôle, « il critique le projet éventuel d’une simplification exagérée du rôle de la Dejamaïa qu’on paraît vouloir cantonner à une mission de simple gardienne du culte. Il met en lumière le rôle social rempli par cette institution dans le cadre de la collectivité musulmane, son activité contributive aux œuvres d’enseignement, de bienfaisance et d’assistance islamiques »⁴². Les *awqāf* sont bien, en cet esprit, l’assistance publique de la monarchie.

Au-delà de cette commission, les discours des agents de la *Ġam‘iyya* contestent eux-aussi les conceptions coloniales. Le conseil d’administration (*mağlis al-idāra*) de la *Ġam‘iyya* est un observatoire utile : les autorités coloniales opposent une même fin de non-recevoir à toutes les demandes de salarisation de ses membres qui se succèdent durant toute la période coloniale. Les services français ont tendance à considérer que les quelques « notables » en question sont des philanthropes qui occupent une fonction honorifique et ne méritent donc aucun salaire, comme dans les fondations en France. La fonction de membre du conseil d’administration réclame selon eux « un certain désintéressement et revêt, en même temps, une sorte de caractère religieux qui lui donne un prestige particulier »⁴³. Dans cet esprit, une simple indemnité suffit car elle ne représente pas l’équivalent d’un traitement.

Dans la nomenclature coloniale, cette couleur religieuse est exclusive d’une tâche administrative justifiant une rémunération publique. Les membres du Conseil d’administration rejettent cette opposition. Nous en trouvons une illustration dans le discours de l’un d’entre eux, à l’occasion du renouvellement de son mandat le 30 mars 1940. Abū Bakr al-‘Arūsī se réjouit du « travail fructueux » de trois années passées au service du *waqf* et la maxime de son action future conjugue plusieurs thèmes que les autorités coloniales tiennent séparés :

[je me promets de consacrer mon énergie à] la renaissance (*nuḥūd*) de cet établissement bénéfique (*al-mu‘assasa al-mubāraka*) jusqu’à ce qu’il parvienne à un niveau digne de son caractère religieux (*bi-l-šibgatihā al-dīniyya*) et de sa valeur pour l’intérêt général (*al-mašāliḥ al-‘amma*)⁴⁴

Selon lui, l’association entre la mission publique et la dimension religieuse va parfaitement de soi. La notion de « bien commun » (*mašlaḥa*), présente dans le lexique politique du gouvernement en

⁴¹ Figure importante des réformistes tunisiens ayant exercé des responsabilités d’importance sous le protectorat tout en ralliant la cause nationale, notamment dans ce qu’il appelait lui-même « l’assistance publique musulmane ». Béchir Sfar, *Assistance publique musulmane en Tunisie*, Tunis, s.e., 1896.

⁴² ANT, série C, 14/7, procès-verbaux de la commission de réforme des habous, séance du 19 mai 1937.

⁴³ ANT, série C, 1/3/20, Le directeur général de l’Intérieur au président de la *Ġam‘iyya*, 14 février 1925.

⁴⁴ ANT, série C, 1/3/20, Brouillon du discours du Président de la *Ġam‘iyya*, s.d. c. 1940.

Islam⁴⁵, dresse un lien entre la dimension pieuse et le caractère public de l'institution. Ce lien est redoublé également par la mise au service d'un savoir bureaucratique utile à la cause religieuse, d'une qualité de gestionnaire dont la science de comptable se place sous les auspices de Dieu :

[et cela afin] de rendre son budget excédentaire (*fāḍil bi-mīzānihā*), ce qui permettra l'accomplissement de ses tâches dont elle est responsable pour la satisfaction Dieu tout-puissant et pour la mise en œuvre des desseins des fondateurs bienfaisants (*al-muḥibisīn al-barrara*). Que Dieu nous supporte tous en nous prenant dans son réconfort et sa miséricorde.

Pour le dire autrement, une saine gestion des comptes publics, une bonne administration, est en soi un pas vers le salut. Les *awqāf* sont bien une administration religieuse au sens rigoureux, fondée sur l'intérêt public et sur un commandement de la religion. La déformation coloniale ne reste pas, pour autant, sans effet : en entretenant l'ambiguïté du statut de ses agents les autorités coloniales ont justifié l'abstention financière de l'État colonial et provoqué la faillite des *awqāf* et de leur mission généreuse.

La faillite du Bien : la banqueroute des *awqāf*

L'amenuisement des recettes est interprété par les acteurs des *awqāf* comme une crise morale et même religieuse. Une accumulation de facteurs provoque en effet la déréliction financière des fondations pieuses : les mauvaises récoltes d'olive, dont vit la *Ġama'īyya*, le poids du salaire de ses agents et les effets de la colonisation foncière⁴⁶. C'est au nom de la mission pieuse des *awqāf* que leurs responsables tentent de justifier, auprès de l'État, un accroissement des subventions. En 1932, le président décrit une administration ployant sous le « fardeau des dépenses (*waṭ'a al-maṣārif*) » et rappelle leur devoir de préserver cette institution et, à travers elle, la volonté originelle des donateurs⁴⁷. En 1949, le directeur des *habous* – le chef de l'administration – est encore plus catastrophiste : dans une tonalité lugubre il explique au Premier ministre l'instance de certains sacrifices et la nécessité de renoncer à une générosité qui n'est plus de saison. Il décide de supprimer plusieurs pensions. C'est alors que le sens de la mission religieuse et de son lien avec l'État s'éclaire :

Cette situation de compression budgétaire impose des moyens adaptés que nous avons cherchés, calculés avec minutie. Nous espérons vaincre ces difficultés avec l'aide de Dieu. Elles seront aisées à surmonter si l'État continue à prêter son attention à l'institution des *awqāf* qui poursuit une œuvre d'importance dans le domaine religieux pour la bienfaisance et la charité (*maydān*

⁴⁵ Comme le montrent les travaux de Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the purpose of the law : Islamic discourse on legal change from the 4th/10th to 8th/14th century*, Leiden, Boston, Brill, 2010.

⁴⁶ Šaybānī b. Bilgāyt, *op.cit.*, p. 95 sq.

⁴⁷ ANT, Série C, 1/25/6/5, Le Président de la *Ġama'īyya* au Premier ministre, 16 novembre 1932.

al-dīn wa-l-barr wa-l-iḥsān)⁴⁸

En conséquence, en contradiction avec les catégories coloniales, c'est la nature religieuse elle-même qui légitime l'aide des pouvoirs publics. Si la personne même du bey disparaît progressivement des courriers, lui dont le corps physique réunissait les dimensions personnelles et publiques de la charité, l'État a pris sa place dans le discours des dirigeants des *awqāf*.

Le gouvernement colonial se garde pourtant de sauver l'institution dont il juge la banqueroute irrémédiable et la mission religieuse surannée. En 1955, un an avant l'indépendance, un dernier statut est accordé aux agents de la *Ġam'īyya*, mais cette reconnaissance s'apparente à un baiser de Judas : alors que l'administration coloniale reconnaît le caractère d'établissement public pour tous ses agents, elle se convainc de la nécessité d'éteindre, dans un horizon proche, l'existence même des fondations pieuses. Le décret du 28 octobre 1954 porte ainsi « dégageant des cadres de la Djemaia des habous »⁴⁹ : la retraite est fixée à 56 ans, le recrutement est défendu, et les finances de la *Ġam'īyya* sont soumises au contrôle de l'État. Cette fonctionnarisation est *in fine* une étatisation en trompe l'œil, elle est une étape vers la transformation du *waqf* en bien du domaine public débarrassé de sa vocation religieuse. C'est ce qu'un exposé des motifs, d'auteur et de date inconnus mais vraisemblablement situé dans les environs de l'année 1954, explique avec des allures de requiem : les *awqāf* sont une institution « caractéristique de l'Ancien Droit », qui est reçue comme le témoignage vivant d'un passé moyenâgeux, comme la présence anachronique d'une trace du passé⁵⁰. L'adoption d'un schéma rigoureusement linéariste promet les *awqāf* à une fin prochaine :

En droit musulman, les substitutions qui prennent le nom de habous ont pour but de perpétuer la propriété dans une famille et aussi de constituer finalement une « aumône » préoccupation vivace chez les peuples imprégnés de religiosité et qui fleurit durant tout le Moyen Age dans l'Europe, sous la forme de fondations pieuses, jusqu'au moment où les États ont sécularisé plus ou moins complètement les biens de l'Église

La nature charitable des *awqāf* les exclut alors de l'Histoire ; la Tunisie va connaître le « même processus qui se répète dans à peu près tous les pays avec des décalages dans le temps »⁵¹.

Cette lecture historique n'est pas le privilège des autorités coloniales, les ministres tunisiens présents dans le gouvernement à l'aube de l'indépendance partagent cette vision. Le registre religieux est désormais absent de leurs discours : les ministres destouriens achèvent le déplacement de nombreuses prestations sociales de la sphère de la charité à celle des organisations ministérielles. Cette différence de registre est manifeste dans le transfert de « l'asile tunisien des vieillards » et des

⁴⁸ ANT, Série C, 1/14/7, Le directeur des habous au Premier ministre, 4 mai 1949.

⁴⁹ ANT, Série SG, 262/4, Décret du 28 octobre 1954.

⁵⁰ ANT, Série SG, 262/4, Projet de réforme des habous, exposé des motifs.

⁵¹ *Ibid.*

aliénés⁵², la « tékia (*takiyya*) », de la *Ġam‘iyya* au ministère de la Santé en 1955. La « situation lamentable des pensionnaires » justifie l’abandon par les *awqāf* de cette œuvre datant du XVIII^e siècle. Tahar Ben Ammar, président du gouvernement exerçant les fonctions de ministre des affaires musulmanes, décrit la générosité collective des fondations pieuses comme le substitut ancien d’un État encore trop faible :

Votre Excellence sait que depuis des temps anciens le système de santé repose sur des hôpitaux de bienfaisance (*al-mustašfā al-mun‘ima*) datant de l’époque ottomane azizienne, notamment l’hôpital connu sous le nom de Sadiqi. Ils sont fondés sur les donations des hommes de bienfaisance (*ahl al-barr*) et sur différents revenus des *awqāf* destinés à cette fin car il n’existait pas de gouvernement capable de prendre en charge cette mission. Cela explique que des particuliers aient « haboussé (*taḥabbas*) » leurs biens pour donner des secours médicaux, tâche qui incombe au gouvernement (*ḥukūma*) comme elle incombe à tous les gouvernements dans les pays développés (*al-buldān al-mutamaddina*)⁵³.

Aux yeux des futurs maîtres de la Tunisie, éduqués pour la plupart en France, les ressources de la charité ne suffisent plus à l’assistance publique dont doit s’emparer le gouvernement. Le président du conseil explique que la *Ġam‘iyya* n’a plus les moyens financiers d’assurer une mission qui revient, dans le « système social (*nizām iġtimā’ī*) » de la Tunisie actuelle, à l’État. La « générosité » ou la « libéralité (*suhā’*) » des *awqāf* publics était de circonstance quand la *Ġam‘iyya* était capable de porter ce fardeau (*‘ib’a*) et qu’elle jouissait de la confiance de l’État. Le ministre de la Santé, dans sa réponse à Ben Ammar, indique que « la Tékia étant bien une institution à caractère social et sanitaire, [il] n’[a] pas d’objection de principe à ce qu’elle soit rattachée, pour sa gestion, à [son] département »⁵⁴. Le ministre insiste sur la dimension « sociale », qui signifie sans doute d’intérêt public, sans se justifier d’une quelconque mission religieuse. L’asile est rattaché au ministère de la santé par décision du conseil des ministres du 28 mars 1956⁵⁵.

Conclusion

Sylvie Denoix, pour comprendre la séparation entre privé et public dans le monde sunnite médiéval, insistait sur la nécessité de partir non des catégories européennes mais de l’observation des pratiques sociales⁵⁶. Dans cet esprit, le cas tunisien montre une progressive professionnalisation des agents du bien, initiée moins par la puissance coloniale que par les réformes d’inspiration ottomanes

⁵² ANT, Série C, 33/5/8, Note à l’attention du Premier ministre, 21 décembre 1955.

⁵³ ANT, Série C, 33/5/8, Le chef du gouvernement au ministre de la Santé, s.d.

⁵⁴ ANT, Série C, 33/5/8, Le ministre de la Santé au chef du gouvernement, 31 mai 1955.

⁵⁵ ANT, Série C, 33/5/8, Le ministre de la Santé au chef du gouvernement, 13 avril 1956.

⁵⁶ Sylvie Denoix, « Les notions de “privé” et de “public” dans le monde musulman sunnite médiéval », Mohamed Kerrou, *Public et Privé en Islam. Espaces, autorités et libertés*. Tunis, IRMC, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

qui la précèdent. Les *awqāf* sont profondément liés au dispositif monarchique qui unit, dans la personne du bey, la générosité personnelle et l'assistance publique.

Cette imbrication mériterait encore d'autres enquêtes pour évaluer l'existence ou non d'une véritable politique publique de la charité avant 1956, afin de savoir si elle répond à un dessein ordonné ou si elle n'est que la somme d'initiatives individuelles. La rareté des travaux sur cette question dans le champ historique tient en partie à la fin brutale des *awqāf* tunisiens : Habib Bourguiba, président du gouvernement, abolit les *awqāf* le 18 juillet 1957. Ironiquement, le décret d'abolition est l'un des derniers signés par le bey : la monarchie est abrogée le 25 juillet de la même année. Le sort commun des *awqāf* et de la monarchie est significatif : jusqu'aux derniers jours, ils étaient, au service du prince, les tenants d'une entreprise charitable et publique. Il est important de souligner la superposition de ces registres, quand un récit trop linéaire de l'histoire tunisienne verrait se succéder l'archaïsme religieux et modernité triomphante et séculière. Le sens religieux de la mission des *awqāf* ne s'est pas perdu, défendu par ses agents jusqu'aux derniers jours : il a été éliminé par un choix délibéré des élites bourguibiennes et de la puissance coloniale, par opportunité politique ou par option idéologique. La référence pieuse n'a jamais disparu d'une administration qui meurt en odeur de sainteté.