

Julius Dihstelhoff et Imad Alsoos

La conception de la *ḥurriyya* selon Ghannouchi et sa réalisation dans la Tunisie en transition

MECAM Papers | Number 19 | November 19, 2025 | <https://dx.doi.org/10.25673/121163> | ISSN: 2751-6482

Cet article explore la conceptualisation de la *ḥurriyya*, ou liberté, par Rached Ghannouchi, en tant que principe dynamique enraciné dans l'héritage musulman mais réceptif aux réalités modernes. L'expérience démocratique tunisienne (2011–2021) montre que la *ḥurriyya* selon Ghannouchi s'épanouit dans des institutions flexibles qui équilibrent droits et devoirs, mais échoue lorsqu'elle devient un objet de polarisation entre des idéologies concurrentes mais exclusives.

- La *ḥurriyya* de Ghannouchi cherche à équilibrer, de manière créative, une pratique relationnelle des libertés, telles que la liberté de conscience individuelle, la justice économique et la flexibilité institutionnelle, traduites sur un fondement juridique dans la Constitution tunisienne de 2014.
- Ghannouchi rejette la dichotomie entre liberté occidentale et obéissance islamique, ancrant la *ḥurriyya* dans les principes coraniques de dignité, tels qu'ils furent mis en œuvre dans le pluralisme constitutionnel de l'État de Médine.
- Bien que le terme arabe *ḥurriyya* signifie liberté, il est utilisé ici pour explorer fonctionnellement et conceptuellement le récit unique de Ghannouchi autour d'une démocratie musulmane en Tunisie. Son modèle n'est ni une « démocratie islamisée » ni un « islam sécularisé », mais une tentative de conciliation entre gouvernance islamique et valeurs politiques modernes.
- Selon cette conception, la *ḥurriyya* n'est pas seulement le but d'une société juste, mais également un catalyseur de transformation démocratique et sociale. Elle constitue un processus continu de transition infinie et de négociation permanente.

CONTEXTE

Le cadre conceptuel de la ḥurriyya constitue une esquisse pour les sociétés musulmanes désireuses de dépasser les polarisations idéologiques. Il vise à établir un pont entre les valeurs universelles et l'éthique islamique, offrant ainsi une alternative tant au sécularisme rigide qu'aux lectures littéralistes de l'héritage politique islamique. Bien que les valeurs modernes aient été développées au sein de systèmes éthiques extérieurs à l'islam, elles peuvent être respectées en tant que telles.

AU-DELÀ DE LA DICHOTOMIE ENTRE LE RELIGIEUX ET LE SÉCULIER

Rached Ghannouchi, penseur musulman de renom et fondateur du mouvement Ennahda en Tunisie en 1969, postule que la *hurriyya* est une valeur universelle, enracinée dans la dignité humaine, mais dont la signification et l'application sont façonnées par les contextes culturels et politiques. Ainsi, la liberté n'est pas simplement une importation occidentale ou un défi lancé à l'islam, mais un impératif éthique, essentiel pour combattre l'autoritarisme et promouvoir une gouvernance juste.

La liberté moderne a émergé parallèlement à l'État moderne occidental, souvent perçue comme intrinsèquement séculière, voire en contradiction avec les normes religieuses. Ghannouchi (1993 : 38), cependant, rejette cette dichotomie et postule que la *hurriyya* transcende le clivage entre le religieux et le séculier, car elle est intrinsèquement liée à la dignité — un principe que le Coran étend à l'ensemble de l'humanité, et non aux seuls musulmans. La liberté, selon lui, constitue le fondement de l'action morale et politique, et sa mise en œuvre doit être adaptée à un cadre éthique endogène. Dès lors, Ghannouchi (1993 : 55) critique les États musulmans modernes, tels que la Tunisie, pour avoir adopté un modèle séculier occidental exclusif, sans en intégrer les libertés et les valeurs fondamentales. Selon Ghannouchi, le premier président de la Tunisie, Habib Bourguiba, imposa un système laïciste antagoniste envers la religion, ce qui mena à l'autoritarisme plutôt qu'au progrès. Après des décennies de répression, Ennahda réapparut en 2011 comme le principal parti d'inspiration islamique du pays, jouant un rôle central dans la transition démocratique, notamment au sein de l'Assemblée constituante élue (2012–2014), où il participa à la négociation du nouveau cadre constitutionnel tunisien. Le parti prit ensuite part à plusieurs gouvernements de coalition, avant que son influence politique ne décline significativement sous la présidence de Kaïs Saïed, à la suite de la concentration des pouvoirs après juillet 2021.

ORIGINES ÉTYMOLOGIQUES ET TENSIONS SÉMANTIQUES

Le terme « liberté » révèle des origines conceptuelles diverses ainsi que des évolutions sémantiques façonnées par les langues et cultures locales. Une analyse comparative de son étymologie permet de mieux saisir cette complexité et éclaire des aspects essentiels de la compréhension de la *hurriyya* chez Ghannouchi, envisagée comme un concept relationnel.

- Le concept allemand de *Freiheit*, dérivé de *frīhals* (littéralement « liberté du cou »), mettait initialement l'accent sur l'indépendance physique et personnelle, mais a progressivement évolué pour englober des notions plus larges d'autodétermination individuelle et collective. Le courant philosophique idéaliste et romantique (1780–1830) concevait la liberté comme une autodétermination intérieure, en se concentrant sur des justifications métaphysiques et sur l'identité collective (Koselleck 1992 : 145). Immanuel Kant (1785 : 45) considérait la liberté comme « l'obéissance à la loi morale que l'on s'est choisie soi-même » — une fusion entre l'autolégislation morale et un principe intérieur guidé par la raison. Hegel (1821 : 67), quant à lui, affirmait que la liberté se réalise par la synthèse de la « moralité » de l'individu, de la communauté et de l'État. En somme, la liberté est une expression de l'autodétermination populaire et de l'unicité culturelle, contribuant à la formation d'une identité communautaire authentique.
- En anglais, les concepts distincts de *freedom* et *liberty* reflètent des traditions différentes, avec des implications significatives pour la pensée politique anglo-américaine. *Freedom*, issu de l'anglais ancien *frēodōm*, met l'accent sur l'autodétermination

individuelle et l'autonomie personnelle, ce qui conduit à des revendications de droits concrets tels que la liberté d'expression et la protection de la propriété — comme en témoignent la Déclaration des droits anglaise (1689) et la Constitution américaine (1789). *Liberty*, issu du latin *libertās*, désigne quant à lui l'aspect politico-juridique, en particulier les garanties institutionnelles contre l'arbitraire de l'État. Cela inclut des protections codifiées légalement, telles que l'*habeas corpus*, qui limitent le pouvoir de l'État et assurent les droits individuels — un fondement du libéralisme anglo-saxon (Locke 1689 : 45 ; Mill 1859 : 89). Cette distinction linguistique demeure ancrée empiriquement plutôt que justifiée de manière métaphysique, comme dans l'idéalisme allemand (Skinner 2002 : 178). L'attention s'est ainsi portée sur la liberté comme pratique — mesurable par l'absence de coercition, ou liberté négative (Berlin 1958 : 122).

- La Révolution française (1789–1799) a défendu la liberté comme une émancipation politique et juridique face au despotisme — formulant des revendications concrètes en faveur de l'égalité. Bien qu'elle ne contredise pas entièrement le discours allemand, elle s'est fondamentalement sécularisée, contestant à la fois le despotisme et l'autorité.

La *ḥurriyya* chez Ghannouchi intègre des éléments issus de ces traditions occidentales. La conceptualisation tunisienne s'apparente à celle de la tradition anglo-saxonne, ce qui permet à Ghannouchi de traiter *freedom* et *liberty* comme indissociables. La liberté (*freedom*) met l'accent sur l'autonomie personnelle et religieuse, tandis que *liberty* représente la garantie institutionnelle assurée par des mécanismes juridiques et politiques. Cette double orientation éclaire également la compréhension qu'a Ghannouchi de l'autodétermination collective, en fournissant un fondement philosophique à une conception de la liberté comme autolégislation morale, équilibrant liberté individuelle et responsabilité sociale. Cette compréhension puise ses racines dans la tradition intellectuelle musulmane, où la *ḥurriyya* s'est développée à travers une synthèse unique entre les principes coraniques et la réflexion philosophique.

ḤURRIYYA RELATIONNELLE

Pour apprécier pleinement la synthèse singulière proposée par Ghannouchi, il est nécessaire d'examiner l'étymologie du terme *ḥurriyya*. Le mot arabe *ḥurriyya* (حرية) dérive de la racine *ḥ-r-r*, désignant à l'origine le statut juridique de non-asservissement (Al-Jabri 2004 : 127). L'islam a transformé ce concept pour y inclure des dimensions socio-religieuses et économiques, notamment à travers la pratique du *taḥrīr raqaba*, ou « affranchissement d'un cou » (Coran 4:89) — un parallèle conceptuel avec le *frihals* germanique. Dès les débuts de l'islam, l'émancipation des esclaves fut encouragée comme moyen de promouvoir l'égalité humaine. Le terme même « islam » signifie soumission à Dieu, indiquant que la véritable servitude n'est due qu'à Dieu seul. Ce renversement conceptuel intègre des dimensions spirituelles et éthiques, alliant liberté individuelle et responsabilité religieuse.

Ce développement s'est vu renforcé par l'articulation des principes coraniques du *tawḥīd* (unicité divine) et de la *'aql* (raison) (Fakhry 1983 : 112). Ibn Rushd (1126–1198) affirmait la compatibilité entre l'autonomie rationnelle et l'engagement religieux. Alors que le salafisme contemporain rejette l'idée d'une compatibilité entre la liberté moderne et l'islam, Ghannouchi (1999 : 14) soutient que la liberté et la dignité étaient à l'origine des éléments centraux de l'islam, mais qu'ils furent réprimés dès le califat omeyyade (661–750), lequel transforma la gouvernance islamique en un régime monarchique. Cette expérience historique reflète des contingences politiques plutôt que des principes islamiques essentiels. Ainsi, le despotisme ne constitue pas seulement un échec politique, mais aussi l'absence de *ḥurriyya*, qui incarne un équilibre entre liberté individuelle et responsabilité collective.

Liberté individuelle et primauté de la conscience

Selon Ghannouchi, la liberté, bien qu'ancrée dans les pratiques musulmanes primitives, demeure peu développée dans la tradition savante classique. « La liberté est le fondement de la foi » fait écho au verset coranique : « Nulle contrainte en religion » (Coran 2:256). La croyance authentique doit être choisie librement, faisant de la liberté une condition logique de la foi. Le traitement de l'apostasie par Ghannouchi (1993 : 49–50) reflète sa philosophie de l'équilibre entre droits individuels et stabilité communautaire. Il distingue entre l'apostasie religieuse individuelle et la sédition politique, seulement cette dernière étant perçue comme une menace pour l'ordre social. Cette distinction rappelle les premiers temps de la gouvernance islamique, où les réponses califales à l'apostasie visaient davantage la rébellion politique que la croyance personnelle, cette dernière relevant de la liberté de conscience — un principe que Ghannouchi a prudemment élargi, après la révolution tunisienne de 2011, à des considérations plus larges en matière de droits, y compris ceux liés à l'orientation sexuelle.

Bien qu'Ennahda ait été le principal parti de l'Assemblée constituante et soit demeuré fortement représenté au sein de l'Assemblée des représentants du peuple à partir de 2014, le mouvement dut négocier chaque décision avec une extrême prudence, s'efforçant de concilier les revendications du camp laïque, les pressions des courants salafistes et la complexité d'un paysage postrévolutionnaire fragmenté. Il en découla une série de réformes graduelles, traduites en lois dont les résultats furent inégaux :

- L'article 6 de la Constitution de 2014 protégea les affaires privées de la foi contre toute ingérence de l'État, bien que les questions religieuses demeuraient soumises à certaines restrictions juridiques — un compromis reflétant la nécessité pour Ennahda de prendre en compte les voix conservatrices.
- L'abrogation en 2017 de la circulaire 73 supprima les obstacles formels empêchant les femmes musulmanes d'épouser des non-musulmans, bien que des obstacles sociaux et bureaucratiques aient persisté, révélant les limites de la seule réforme légale.
- La Stratégie nationale tunisienne des droits de l'homme de 2018 inclut des références symboliques à la protection contre les discriminations fondées sur le sexe et le genre, mais la résistance sociétale mit en évidence l'écart entre des lois progressistes et des normes sociales conservatrices.

Devoir collectif : la liberté comme pacte social

Ghannouchi (2012 : 88) établit un équilibre délicat, affirmant que « la liberté de l'individu s'arrête là où commencent les droits de la communauté » — une idée qui reflète le concept allemand de *Freiheit*, où droits individuels et responsabilité collective sont étroitement liés. La révolution de 2011 est née de décennies de libertés systématiquement réprimées et d'inégalités régionales croissantes. Ghannouchi a reconnu cette double exigence et plaidé pour une approche contextualisée visant à concilier libertés libérales et réalités socioéconomiques. Cette vision fut exprimée dans le document statutaire d'Ennahda publié lors de son 10^e congrès en 2016, qui soulignait que les libertés politiques demeurent incomplètes sans des efforts parallèles pour garantir la dignité socioéconomique par des mécanismes institutionnels de protection.

- L'article 21 de la Constitution de 2014 synthétise les principes islamiques avec les droits universels, reflétant de longues négociations visant à réconcilier des visions divergentes de la liberté. Le parti a ensuite accepté de renoncer à des formulations plus strictes fondées sur la *sharī'a* afin de parvenir à un consensus élargi.

- La Loi de réconciliation économique de 2016 illustre l'approche négociée d'Ennahda : bien qu'elle ait été critiquée par les défenseurs de la justice transitionnelle, elle a donné la priorité à la stabilité matérielle en élargissant l'accès aux soins de santé pour deux millions de citoyens non assurés et en dirigeant des fonds de développement vers les régions marginalisées — une concession faite aux laïques et aux élites économiques.
- Dans le domaine de la gouvernance religieuse, Ennahda a soutenu la Loi antiterroriste de 2015 et accepté des mécanismes de contrôle judiciaire pour apaiser les préoccupations de la société civile tout en maintenant les priorités sécuritaires.

Sphères entremêlées : réalités socioreligieuses, politiques et juridiques

Au cœur de la philosophie politique de Ghannouchi (1993 : 98) se trouve une synthèse sophistiquée et une interaction dynamique entre deux piliers fondamentaux : l'autorité divine en tant que boussole éthique guidant la société, et la souveraineté populaire comme manifestation politique de la volonté de la *umma*. Cette dualité s'est concrétisée lors des débats constitutionnels en Tunisie (2011–2014). Ennahda a présenté les institutions démocratiques à la fois comme modernes et islamiques — considérant la souveraineté parlementaire comme une continuation du principe de *shūrā*, tout en acceptant des compromis sur les clauses constitutionnelles fondées sur la *sharī'a*. Ainsi, l'autorité de l'État ou du dirigeant devrait émaner de l'autorité de la *umma*. Ce double ancrage donne naissance à un modèle de gouvernance distinctif, reposant sur trois dimensions qui se renforcent mutuellement.

La première dimension réimagine les structures juridiques et de gouvernance à travers une lecture constitutionnelle islamique — s'inspirant de la Constitution de Médine comme exemple d'un leadership encadré par des règles. Ainsi, les systèmes parlementaires, en tant que manifestations contemporaines du *shūrā*, reflètent véritablement la volonté populaire. En résumé, la gouvernance repose sur le principe du *shūrā*, lié à la volonté de la *umma*, et constitue la base politique et légitime pour organiser l'État et désigner ses dirigeants. Ce concept se retrouve dans l'article 3 de la Constitution tunisienne de 2014, qui codifie le principe de souveraineté populaire comme une interprétation contemporaine du *shūrā*. Par ce biais, Ennahda a cherché à harmoniser les valeurs islamiques en présentant le *shūrā* comme un cadre dynamique, adaptable à la gouvernance démocratique moderne et au constitutionnalisme. Toutefois, la traduction de cette vision dans la pratique institutionnelle s'est révélée complexe.

L'insistance de Ghannouchi sur la revitalisation du *shūrā* a inspiré l'engagement d'Ennahda, après 2011, en faveur d'une gouvernance fondée sur le consensus, notamment lors du Dialogue national de 2013. Ce processus de concertation, qui permit de résoudre la crise politique tunisienne, fut conçu comme une réinterprétation délibérée du *shūrā* dans la pratique, adaptée aux besoins d'une société moderne et pluraliste. La Constitution de 2014 prévoyait la création d'une Cour constitutionnelle indépendante, conçue comme garante de l'équilibre entre la souveraineté populaire et l'ordre constitutionnel. Toutefois, des désaccords politiques persistants et des retards prolongés ont empêché l'établissement de cette cour, laissant un vide institutionnel critique. Cette omission a mis en lumière les difficultés à concrétiser les idéaux du *shūrā* dans un contexte transitoire marqué par des visions politiques concurrentes et une fragilité institutionnelle. Malgré ces défis, un enseignement majeur pour Ennahda est que son cadre de gouvernance reflète une négociation plus large entre tradition et modernité. En enracinant la souveraineté populaire dans des principes à la fois islamiques et démocratiques, Ennahda a cherché à instaurer un modèle de gouvernance proprement tunisien — révélant à la fois les tensions et la résilience du principe de *shūrā* dans la construction étatique moderne, ainsi que les défis de l'adaptation des traditions islamiques à un cadre constitutionnel.

Cela mène à la deuxième dimension : les processus démocratiques en tant que pratique spirituelle. Pour Ghannouchi, les systèmes électoraux et les mécanismes constitutionnels deviennent des instruments sacrés lorsqu'ils permettent une véritable participation populaire. L'expérience démocratique tunisienne (2011–2021) reflétait cet idéal dans son principe, notamment à travers les efforts de la Cour constitutionnelle pour équilibrer droits individuels et intérêts collectifs en s'appuyant sur un raisonnement nuancé issu à la fois des traditions juridiques démocratiques et musulmanes. Bien que l'efficacité judiciaire soit restée limitée, le rôle envisagé de cette institution illustre la manière dont les garanties institutionnelles peuvent incarner un engagement éthique plus profond envers la justice.

La troisième dimension, qui sous-tend les deux précédentes, est le concept d'équilibre social dynamique développé par Ghannouchi, selon lequel la liberté se manifeste comme une transition infinie plutôt qu'une destination figée (2012 : 12). Cette négociation permanente ajuste sans cesse la relation entre les impératifs éthiques intemporels de l'islam — dignité humaine et justice sociale — et les valeurs démocratiques en constante évolution que sont la protection des droits et la représentation politique. L'approche de la *umma* chez Ghannouchi ne vise pas à islamiser la démocratie, mais à respecter ses valeurs fondamentales de *hurriyya*. Ainsi, Ghannouchi (2012 : 25) ne conçoit pas l'islam et la démocratie comme antagonistes, mais comme mutuellement enrichissants : « Les principes islamiques peuvent élargir les concepts modernes de liberté et leur donner une dimension éthique. » Il envisage la *hurriyya* comme un élément constitutif d'une société ouverte et inclusive, indépendamment des orientations politiques ou religieuses des citoyens. Il en résulte un système vivant, qui évite la rigidité idéologique tout en maintenant des repères éthiques clairs. Ce qui émerge n'est ni une démocratie islamique ni un système séculier paré d'ornements religieux, mais une synthèse organique où les pratiques démocratiques sont imprégnées d'une finalité éthique islamique, et où les principes islamiques trouvent une expression renouvelée à travers les institutions démocratiques.

ḤURRIYYA RÉIMAGINÉE, DANS SES LIMITES

La *hurriyya* selon Ghannouchi n'est pas intrinsèquement religieuse ou séculière, mais constitue un critère universel pour évaluer la légitimité de tout système politique, à condition qu'elle soit façonnée et mise en œuvre selon le contexte local. L'originalité de son concept réside dans son approche sociologique de la pensée musulmane, dans laquelle les traditions comparées ne sont pas perçues comme des menaces, mais comme des ressources. En ancrant la *hurriyya* dans les textes fondateurs de l'islam tout en engageant de manière pragmatique les défis contemporains de la gouvernance, il redéfinit la liberté comme l'antithèse islamique du despotisme. La décennie de transition tunisienne (2011–2021) a validé à la fois les promesses et les périls de l'approche de Ghannouchi. Le cadre novateur de la Constitution de 2014 — notamment son équilibre délibéré entre identité musulmane et libertés civiles — a établi une base pour un équilibre dynamique. La mise en œuvre de ce principe fut ensuite mise à l'épreuve par la transformation d'Ennahda en 2016, la justice pragmatique de la Loi de réconciliation économique, les réformes inachevées, ainsi que le rôle de médiation envisagé (mais non réalisé) de la Cour constitutionnelle. L'effondrement final du système constitutionnel en 2021 est venu confirmer la thèse centrale de Ghannouchi : sans mécanismes durables pour surmonter la polarisation, même les modèles les plus sophistiqués échouent. En définitive, Ghannouchi propose un paradigme imprégné d'islam mais à portée universelle : la liberté comme pratique relationnelle plutôt que comme idéologie figée. Son œuvre invite les sociétés musulmanes à revendiquer la *hurriyya* non pas comme une doctrine empruntée, mais comme une tradition vivante — exigeant à la fois une innovation institutionnelle courageuse et une profonde responsabilité éthique dans un monde fracturé.

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Jabri, Mohammed Abed (2004), *Critique of Arab Reason*, Beyrouth : Centre culturel arabe.
- Berlin, Isaiah (1958), *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press.
- Ennahda Movement (2016), *Bylaws of the 10th Conference*, 20–22 mai, Hammamet (Tunis).
- Fakhry, Majid (1983), *A History of Islamic Philosophy*, New York : Columbia University Press.
- Ghannouchi, Rachid (2012), *al-Dīmuqrāṭiyya wa ḥuqūq al-Insān fi-l-Islām* [La démocratie et les droits de l'homme en islam], Doha : Aljazeera Center for Studies.
- Ghannouchi, Rachid (1999), *al-Qadar 'ind ibn Taymiyya* [La prédestination chez Ibn Taymiyya], Londres : Magreb Centre for Research & Translation.
- Ghannouchi, Rachid (1993), *al-Ḥurriyyāt al-‘āmma fī d-daula al-islāmiyya* [Les libertés publiques dans l'État islamique], Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- Hegel, Friedrich (1821), *Principles of the Philosophy of Right*, Berlin : Nicolai.
- Kant, Immanuel (1785), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Riga : Johann Friedrich Hartknoch.
- Koselleck, Reinhart (1992), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge : MIT Press.
- Locke, John (1689), *Two Treatises of Government*, Londres : Awnsham Churchill.
- Marshall, T.H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart (1859), *On Liberty*, Londres : John W. Parker and Son.
- Skinner, Quentin (2002), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge : Cambridge University Press.

À PROPOS DES AUTEURS

Dr. Julius Dihstelhoff est co-directeur pour l'Allemagne du projet international collaboratif Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb (MECAM) depuis avril 2025. De mai 2020 à mars 2025, il a occupé le poste de coordinateur académique (postdoctorant) au sein du MECAM. En tant que politologue, ses recherches portent sur la politique étrangère allemande dans la région MENA, les processus de transformation politique en Tunisie, ainsi que sur les dynamiques de (re)structuration régionale et l'islam politique.

Courriel : julius.dihstelhoff@uni-marburg.de

Dr. Imad Alsoos bénéficie d'une bourse de la Gerda Henkel Stiftung pour mener une étude comparative sur la pensée politique musulmane dans le Machrek et le Maghreb, en analysant comment leurs interactions ont influencé le développement de la pensée politique du parti Ennahda. Entre 2023 et 2025, il était Fellow au Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb (MECAM), où il a étudié le parti Ennahda en Tunisie. Il a obtenu son doctorat en 2017 à la Freie Universität Berlin, avec une thèse consacrée au discours politique et à la mobilisation organisationnelle du Hamas à Gaza. De 2018 à 2023, il a poursuivi ses recherches sur le Hamas à l'Institut Max Planck d'anthropologie sociale à Halle. Courriel : alsoos@eth.mpg.de

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: <https://mecam.tn/mecam-papers/>. MECAM Papers are long-term archived by MENALIB at: <https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc>. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Public License, this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme "Imagining Futures – Dealing with Disparity," MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Education and Research (BMBF).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Maria Josua

Editorial Department: Petra Brandt

Translation from English into French: Dr. Asma Maaoui

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

27, rue Florian, HIDE – Borj Zouara 1029 Tunis, Tunisia

<https://mecam.tn>

mecam-office@uni-marburg.de



With funding from the:



Federal Ministry
of Research, Technology
and Space



ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية



MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb