



HAL
open science

L'émergence contrariée d'un groupe d'entrepreneurs politiques en Égypte : Le cas du hizb Al-Wasat

Clément Steuer

► **To cite this version:**

Clément Steuer. L'émergence contrariée d'un groupe d'entrepreneurs politiques en Égypte : Le cas du hizb Al-Wasat. Science politique. Université Lumière - Lyon II, 2010. Français. NNT : 2011LYO22019 . tel-00560733

HAL Id: tel-00560733

<https://theses.hal.science/tel-00560733v1>

Submitted on 29 Jan 2011

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.

L'émergence contrariée d'un groupe d'entrepreneurs
politiques en Égypte :
Le cas du *hizb Al-Wasat*

Clément STEUER

20 septembre 2010

Remerciements

Je tiens à remercier d'abord mon directeur de thèse, M. Lahouari Addi, pour n'avoir jamais douté de ma capacité à mener à bien ce travail, et pour les pistes qu'il a su ouvrir à ma réflexion.

Mes remerciements s'adressent aussi à tous les enquêtés qui ont bien voulu se prêter au jeu des entretiens, et en particulier à Husâm Khalaf et à Târiq Sa'îd, qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour me faire découvrir leurs partis respectifs.

Je tiens à remercier tout particulièrement Maïssan Atassi, Abdallah Jabiera, Ahmed ElGohary et Aya Faissal, qui m'ont aidé à transcrire les entretiens produits en arabe. Le travail présenté ici doit tout à leur patience et à leur disponibilité.

Je n'oublie pas mes relecteurs, bien sûr, Sylvia Chiffolleau, Jérôme Tournadre-Plancq, Matthieu Le Quang, Wolfgang Merkel, Akram Kachee, Marie-Hélène Sa Villas Boas et Grégory Verdugo. Leurs lectures attentives et exigeantes m'ont permis de remettre plusieurs fois mon ouvrage sur le métier.

Bien entendu, cette recherche doit beaucoup aux échanges que j'ai eu avec mes collègues. Il me faut ainsi remercier Paul Bacot, Denis Barbet et Jean-Claude Zancarini du laboratoire Triangle, ainsi que Bernard Bensoussan du Groupe de recherche sur la socialisation, qui ont su attirer mon attention sur l'importance de la question du langage dans les sciences sociales, ainsi que tous les participants au séminaire d'onomastique politique et au séminaire doctoral de Science politique de l'Institut d'Études politiques de Lyon pour avoir discuté mes travaux à plusieurs reprises.

Merci aussi à Elliott Colla, Pauline Luong, Sherine Hamdy, Reda Bensmaïa et Ali Hassan, de la *Brown University*, à Muhammad 'Affî de l'université du Caire, à Yves Gonzalez-Quijano, directeur du GREMMO, à Jean-Noël Ferrié, du laboratoire PACTE, à Élisabeth Longuenesse de l'IFPO, à Robert Hamada, à Sümbül Kaya, à Haoues Seniguer, à Rukiye Tinas, à Ali Jafari, et à toutes les autres personnes qui ont consacré du temps à s'entretenir avec moi de mon sujet de thèse, à Lyon ou au Caire, à Santiago ou à Ottawa, à Providence ou ailleurs.

Mention spéciale à Thibaut Rioufreyt, sans lequel je n'aurais sans doute jamais réussi à débrouiller l'écheveau des relations entretenues par le Wasat avec les intellectuels du nouveau courant islamiste, et à Joseph Belletante, qui m'a convaincu de l'importance des questions méthodologiques. Sans lui, ce travail ne présenterait certainement pas la même physionomie.

Mes remerciements s'adressent aussi à Iva Saïd, Nicolas Fortané, Juan-Felipe Carrillo,

Nina Prash, Marie-Françoise Morizur, Véronique Prud'homme, Lionel Obadia, Lori Durand, Mélanie Letter, Vincent Michelot, Christian Velud, Salah Trabelsi, ainsi que tous les enseignants du DEAC pour l'aide qu'ils m'ont apportée à un titre ou un autre.

Si de nombreuses personnes ont contribué à la réussite de cette entreprise, l'auteur demeure bien entendu seul responsable de ses éventuelles erreurs et imperfections.

Last but not least, merci à Florence pour avoir partagé les conditions de vie d'un thésard pendant toutes ces années, et à ma famille pour son soutien.

Sommaire

Remerciements	i
Note sur la translittération des termes arabes	iv
Glossaire des termes utilisés dans les illustrations	v
Introduction	vi
1 À propos de la méthode employée	1
I L'évolution du Wasat	34
2 Le renouvellement lexical des énoncés programmatiques	37
3 Le rôle et la place de la génération intermédiaire dans le parti	74
4 L'évolution de la composition du Wasat	115
II L'activité du Wasat	154
5 L'espace de théorisation de la Wasatiya	157
6 L'activité intellectuelle du Wasat dans l'espace de théorisation	197
7 Kefaya : L'insertion du Wasat dans les réseaux de l'opposition	233
Conclusion	277
Bibliographie thématique	280

Note sur la translittération des termes arabes

Nous avons utilisé l’apostrophe (‘) pour indiquer l’attaque glottale (*hamza*) et la marque de citation (ˆ) pour indiquer la laryngale sourde (*‘aîn*). Dans un souci de simplification, les consonnes emphatiques ne sont pas distinguées des autres, et on ne distingue pas entre les “h”. Par contre, le *thâ*’ est noté “th”, le *dhâl* “dh” et la *ghaîn* “gh”. La vélaire sourde *kâf* est notée “k”, et la glottalisée sourde *qâf* “q”. La *shadda* est marquée par un redoublement de la consonne. Par ailleurs, les voyelles longues sont distinguées des courtes par l’usage des accents circonflexes. Pour quelques noms propres (essentiellement les noms de chefs d’État égyptiens), nous avons employé la graphie la plus familière au lecteur francophone.

Glossaire des termes utilisés dans les illustrations

- 1996** : enquêtés ayant rejoint le Wasat dès 1996.
- ancienFM** : anciens membres des Frères musulmans.
- apres.96** : enquêtés ayant rejoint le Wasat après 1996.
- autocrit.** : notion d'autocritique.
- backgr** : notion de *background* islamique.
- business** : enquêtés exerçant une profession en lien avec le monde des affaires.
- copt.fem** : question du rôle des coptes et des femmes dans la vie politique.
- ecole.fm** : notion d'école des Frères musulmans.
- etat.civ** : notion d'État civil.
- faux.prob** : faux problème.
- idees** : enquêtés exerçant une profession intellectuelle.
- inconnu** : enquêtés pour lesquels nous ne disposons pas de l'information dont il est question.
- influence.nci** : influence du nouveau courant islamiste.
- integ** : notion d'intégration au système politique.
- islam.civ** : notion d'islam civilisationnel.
- jamaisFM** : enquêtés n'ayant jamais été membres des Frères musulmans.
- jamais.wasat** : enquêtés n'ayant jamais été membres du Comité exécutif du Wasat.
- just.soc** : notion de justice sociale.
- les.deux** : présence de deux notions apparemment contradictoires au sein d'un même entretien.
- lib.eg.just** : notions de liberté, d'égalité, et de justice.
- noyautage_FM** : noyautage par les Frères musulmans.
- nspp** : ne se prononce pas.
- refus.po** : refus de la politique.
- renaiss.eg** : notion de renaissance de l'Égypte.
- spe.po** : spécialisation dans l'activité politique.
- techn** : enquêtés appartenant aux "nouvelles classes moyennes".
- wasat.milieu** : le Wasat est un parti du milieu.

Introduction

“La démocratie n’est pas sortie toute armée du cerveau d’un dieu ou des hommes, ni des grands mouvements collectifs”¹.

Alain GARRIGOU

Le principal problème traité dans cette étude est celui des outils pertinents pour rendre compte de l’activité d’un objet politique propre à la situation juridique régnant en Égypte : le parti *taht al-tâ’sîs* (littéralement “en voie d’institutionnalisation”, en attente de légalisation). La loi n° 40 de 1977 prévoit en effet que toute création d’un nouveau parti politique doit être approuvée par la Commission des partis (*lijna al-ahzâb bi-majlis al-shûrâ*), dont la majorité des membres sont nommés par le président de la République. Ses décisions sont cependant susceptibles d’appel devant le tribunal des partis du Conseil d’État (*mahkama al-ahzâb bi-majlis al-da’âla*), moins fortement lié au pouvoir exécutif. Le résultat de ce dispositif contraignant est qu’il n’existe aujourd’hui que vingt-quatre partis en Égypte. La loi de 1977 prévoit par ailleurs que toute personne désireuse de créer un parti doit déposer devant la Commission un dossier comportant le nom du futur parti, son programme politique et une liste de signataires appuyant la demande de création. Enfin, cette loi encadre l’usage de ces différents éléments : il existe un nombre minimum de signataires exigé, le programme du futur parti ne doit pas recouper celui de partis existants, etc. Par ailleurs, la Constitution égyptienne stipule, depuis la révision constitutionnelle de 2007, qu’aucun parti ne peut être créé sur la base de la religion, du sexe ou des origines de ses adhérents. En attendant l’autorisation de la Commission, le futur parti n’a pas le droit d’agir en son nom propre, ni bien sûr de se présenter aux élections. C’est le cas notamment du parti Wasat (*hizb Al-Wasat*), créé en 1996 par un petit groupe de Frères musulmans issus de la “génération des années 1970”² et se réclamant de l’islamisme modéré (*islâmiyân mu’tadilîn*), et qui, malgré quatre saisines de la Commission des partis (1996, 1998, 2004 et 2009), suivies de procédures d’appel devant le Conseil d’État, n’a toujours pas obtenu le précieux sésame.

Ainsi, du fait que le parti n’a toujours pas d’existence légale, il ne dispose pas de statuts. Par conséquent, il n’existe aucune structure pour encadrer les adhérents, qui – de

¹Alain GARRIGOU. *Histoire sociale du suffrage universel en France. 1848-2000*. Paris : Seuil, 2002. 366 p., p. 11.

²Ou “génération intermédiaire” (*jîl al-wasat*). Il s’agit des militants qui ont investi les organisations étudiantes dans les années 1970, puis les organisations professionnelles au cours de la décennie suivante. Sur cette notion, cf. *infra*, chap. III.

fait – ne participent pas à la vie de l’organisation¹, et les réunions se tiennent de manière informelle, sans calendrier précis. Plus grave, pour un mouvement dont le discours met tant d’emphase sur la question de la démocratie, aucune procédure n’est prévue pour désigner les membres du Comité exécutif, qui fonctionne en conséquence sur le mode du volontariat. Ce fonctionnement pose d’ailleurs moins de problèmes que ce à quoi on pourrait s’attendre ; en Égypte, les volontaires n’affluent pas pour assumer des responsabilités dans des mouvements oppositionnels, et ceci est d’autant plus vrai que le Wasat n’a guère de rétributions matérielles à offrir à ses dirigeants. Enfin, le parti ne possède pas de local officiel, et c’est le Centre international d’études (*Al-Markaz al-da’ûlî lil-dirâsât*) de Abûl-‘Elâ Mâdî Abûl-‘Elâ – le “représentant des fondateurs” (*wakîl al-mû’assisîn*) du Wasat – qui en tient lieu. Tout ce dont le parti dispose officiellement, ce sont les éléments nécessaires pour déposer une demande de légalisation devant la Commission des partis, à savoir, un nom, un programme et une liste d’adhérents.

Avant de nous intéresser aux questions théoriques soulevées par l’étude du *hizb Al-Wasat*, il nous a paru nécessaire de présenter quelques observations liminaires sur le sens même du terme “wasat”. En effet, partant du principe que le nom propre est un « désignateur rigide » au sens de Saul Kripke², et qu’il représente, selon Pierre Bourdieu, « la forme socialement instituée » de l’individu, « l’attestation visible de l’identité de son porteur à travers les temps et les espaces sociaux »³, il nous est apparu que le nom d’un parti politique n’est jamais choisi au hasard ; il s’agit de sa carte d’identité, qui lui permet à la fois de se définir idéologiquement et de se positionner dans l’espace politique. À cet égard, le choix du terme *wasat* n’est pas neutre. Il permet au parti qui le porte de se présenter comme “le parti du milieu”, et d’occuper ainsi, au moins symboliquement, le centre du jeu politique⁴. Or, le centre constitue une place de choix dans le système partisan égyptien. Salâh Sâlim Zirnûqa écrit ainsi que « le parti qui se situe au milieu (*wasat*) est le parti du centre (*hizb al-markaz*). Et il n’y a pas de doutes que le parti du centre a de plus grandes chances de parvenir au pouvoir »⁵.

Lorsque Sadate décida, en 1976, d’introduire une dose de multipartisme dans le système politique égyptien en scindant l’Union socialiste arabe en trois tribunes, cette réforme donna naissance à trois partis : les libéraux à droite, le *Tagammu’* (“rassemblement”) à gauche, et le parti socialiste arabe égyptien, à vocation de gouvernement, au

¹ « Nous n’avons pas de membres, mais nous avons des fondateurs » (Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-‘Elâ Mâdî).

²Saul KRIPKE. *La Logique des noms propres*. Paris : Éditions de Minuit, 1982.

³Pierre BOURDIEU. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*. Paris : Seuil, 1994. 246 p., p. 85.

⁴Si le mot *wasat* est traduit en français par “milieu” (c’est le terme *markaz* qui constitue l’équivalent arabe du mot français “centre”), il sert à désigner dans le vocabulaire politique le centre de l’échiquier. Or, c’est bien la place qu’entend occuper le Wasat. Voir notamment ce que le politiste égyptien ‘Amrû Al-Shûbakî écrit à propos du programme économique de ce parti : « Nous pouvons dire qu’al-Wasat s’efforce de souligner la dimension sociale de son discours politique sans pour cela apparaître comme un parti de gauche traditionnel. Il défend en réalité un modèle capitaliste moderne plus proche de la conception européenne de la “social-démocratie” que du modèle américain ou du Thatcherisme britannique » (Amr ELSHOBAKI. *Les Frères musulmans des origines à nos jours*. Paris : Karthala, 2009. 299 p., p. 215).

⁵Salâh Salim ZIRNÛQA. *Al-Munâfasa al-hizbiya fi Misr. 1986–1990. (La Concurrence partisane en Égypte. 1986–1990)*. Le Caire : Kitâb Al-Mahrûsa, 1994. 294 p., p. 12.

centre. Ce parti était dirigé par le premier ministre de l'époque, Mamdûh Sâlim. Le 23 juillet 1978, dans un discours commémorant le 26^e anniversaire de la Révolution de 1952, Anouar Sadate annonce la création d'un nouveau parti destiné à remplacer le parti socialiste arabe égyptien. Le mois suivant, il déclare que ce parti s'appellera le Parti national démocratique (PND). En septembre, 250 députés du parti majoritaire rejoignent la nouvelle structure. Trois des trente membres du bureau du parti socialiste arabe égyptien – dont son dirigeant, Mamdûh Sâlim – refusent la fusion avec le PND. L'affaire fut portée en justice, et ce parti se vit reconnaître son droit à exister en 1991¹. Il ne représente cependant que ses dirigeants, et le PND est l'héritier de fait de l'aile centriste de l'Union socialiste arabe². Pendant la période 1976-1978, le parti dirigeant était donc désigné comme le *hizb al-wasat*, le parti du centre³. Encore en 1995, l'hebdomadaire égyptien de langue anglaise *Al-Ahram Weekly*, dans une série consacrée aux partis en compétition pour les législatives, intitule l'article relatif au PND : « Né au centre »⁴.

Cette dénomination a d'autant plus d'importance que le terme *wasat* recouvre un domaine de sens bien plus large que le terme français équivalent. L'entrée correspondant à ce nom dans le *Lisân Al-'Arab* court sur plusieurs pages, et s'ouvre sur la définition suivante : « Le *wasat* de la chose : ce qui est entre ses extrémités » (*Wasat al-shaî' : mâ bain tarfîh*)⁵. Ce dictionnaire propose par ailleurs une seconde définition du terme : « Le *wasat* d'une chose, ou ses *wasat* : ce qui y est le plus juste » (*Wasat al-shaî', wa awsatuh : a'daluh*)⁶. Le terme *wasat* est donc associé à celui de *'adl*, qui signifie justice, équité, ou honnêteté. Il se trouve ainsi connoté aux notions de justice, notamment redistributive, et de modération, puisque le terme « modéré » (*mu'tadil*) est formé sur la même racine (*'âin-dâl-lâm*). Ce terme est donc polysémique, et constitue un *symbole*, au sens de Ricœur, à savoir une « structure de signification où un sens direct, premier, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier »⁷. Paul Ricœur insiste par ailleurs sur la nécessité de tenir compte, dans l'analyse du discours, de la polysémie des termes employés : « Lorsque je parle, je réalise seulement une partie du potentiel signifié ; le reste est oblitéré par la signification totale de la phrase, qui opère comme unité de parole. Mais le reste des virtualités sémantiques n'est pas annulé, il flotte autour des mots comme une possibilité non complètement abolie »⁸. Or, la polysémie du terme *wasat* va au-delà de son sens

¹Rana ALLAM. "Small Fry by the Half Dozen". Dans : *Al-Ahram Weekly* (23 nov. 1995), p. 3.

²« Étant le parti dirigeant, le PND doit formuler une forte idéologie centriste s'il espère réduire la menace d'une polarisation idéologique » (Noha EL-MIKAWY. *The Building of Consensus in Egypt's Transition Process*. The American University in Cairo Press, 1999. 160 p., p. 62).

³« Le parti dirigeant se situe au centre du système des partis », aussi bien que de l'axe droite-gauche (ZIRNÛQA, op. cit., p. 73-74).

⁴Gamal Essam EL-DIN et Nevine KHALIL. "Born at the Centre". Dans : *Al-Ahram Weekly* (12 oct. 1995), p. 3.

⁵IBN MANZÛR. *Lisân Al-'Arab. (La Langue des arabes)*. Beirut : Dar Sader, 1990.

⁶Ibid.

⁷Paul RICŒUR. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, 1969. 506 p., p. 16.

⁸Ibid., p. 72.

spatial (le milieu) et de sa connotation avec la notion de justice. Le Larousse¹ propose en effet pas moins de sept traductions possibles de ce terme : milieu ; centre ; cœur [fig.] ; taille [anat.] ; moyenne ; intérieur ; intermédiaire. Entre le XIII^e siècle (date à laquelle Ibn Manzûr a achevé de compiler *Lisân Al-‘Arab*) et le XXI^e siècle, le terme *wasat* a donc subi des métonymies, des glissements de sens, qui sont venus s’adjoindre à son sens primitif. Ce nom commun dispose ainsi désormais, outre son sens spatial premier, d’un sens figuré (le cœur), d’un sens anatomique (la taille), d’un sens arithmétique (la moyenne), d’un sens locatif (intérieur), et d’un sens communicationnel (intermédiaire). Enfin, le *Mounjed de Poche*² indique une autre traduction possible de ce terme, lui adjoignant un sens péjoratif : l’adjectif “passable”.

En outre, à la recension des « virtualités sémantiques » dont parle Ricœur, il convient d’ajouter – dans le cas des langues sémitiques – une étude de ce que Clifford Geertz a qualifié de « nuage sémantique »³, c’est-à-dire de l’ensemble des mots formés sur la même racine. Alors que l’examen du seul terme *wasat* avait fait apparaître sept domaines de sens⁴, les mots et expressions formés sur la même racine en font apparaître trois supplémentaires : un sens temporel (*al-qurân al-wasatî*, « le moyen-âge »), un sens technique (*wâsita*, « instrument »), et le vocabulaire de la joaillerie (*wâsita*, « la plus belle pierre »). Bien entendu, toutes ces expressions et ces différents domaines de sens ne sont pas présents de manière exhaustive à l’esprit du locuteur lorsqu’il prononce, entend, lit ou écrit le terme *wasat*⁵. Mais ce dernier prend néanmoins place au sein de l’univers de sens brièvement présenté ici.

Ainsi, si le premier sens venant à l’esprit lorsque l’on évoque le *hizb Al-Wasat* (le parti du centre) est évidemment le sens locatif, beaucoup d’observateurs soulignent également son sens communicationnel (lié à la notion d’intermédiaire, de médiation), ainsi que son lien avec les notions de justice et de modération. Par exemple, pour Augustus Richard Norton, le nom de ce parti « sert un double objectif. Il ne souligne pas seulement le rôle de médiateur que le parti cherche à jouer dans la société, mais il est instantanément reconnu par de nombreux musulmans car il évoque l’injonction coranique à être une “*Umma wasat*” (une communauté équilibrée et juste) (...). Le nom implique un projet de médiation porté par une jeune génération ayant l’intention de souligner une connexion entre la société et l’islam, dans un contexte civilisationnel moderne »⁶. La notion de

¹Daniel REIG. *Dictionnaire arabe français, français arabe*. Paris : Larousse, 1999.

²COLLECTIF. *Mounjed de poche*. Onzième édition. Beyrouth : Dar el-Machreq.

³En arabe, chaque mot « n’est rien d’autre qu’un nuage sémantique plus ou moins défini dans l’atmosphère diffuse, et néanmoins sensée, projetée par la racine » (Clifford GEERTZ. *Savoir local, Savoir global. Les Lieux du savoir*. Paris : PUF, 2002. 293 p.)

⁴Neuf, si l’on prend en compte le sens sociologique qui apparaît dans la formule « *wasat ijtimâ’i* » (« classe sociale ») et le sens mélioratif porté par l’expression « *hall wasat* », (« juste milieu »), et par le *hadîth* « *Khaîr al-umûr awsatha* », (« Le mieux est dans le juste milieu »).

⁵Des expériences réalisées sur des étudiants en littérature arabophones montrent en effet que les locuteurs natifs ne bénéficient pas d’un accès direct à la racine des termes du lexique, contrairement à ce que laissent entendre les grammairiens (Cf. Georges BOHAS et Mihai DAT. *Une Théorie de l’organisation du lexique des langues sémitiques : matrices et étymons*. Paris : ENS Éditions, 2007. 235 p., p. 25–27 et Georges BOHAS et Mihai DAT. “Du concret à l’abstrait, sur les deux rives de la Méditerranée”. Dans : *Langues et littératures du monde arabe* 3 (2002), p. 85–106).

⁶Augustus Richard NORTON. “Thwarted Politics : The Case of Egypt’s *Hizb Al Wasat*”. Dans :

civilisation est en effet un concept-clef dans l'idéologie du Wasat. Pour Rafiq Habîb¹, par exemple, la civilisation arabo-islamique est au cœur du monde moderne, comme elle était au cœur du monde antique, et est donc la "civilisation du milieu" (*hadâra al-wasat*)². Pour le leader du Wasat, Abûl-'Elâ Mâdî, l'islam est « religion dans le sens où il est croyance, et civilisation dans le sens où il est législation, culture, architecture, art, etc... »³. Cette idée d'islam civilisationnel (*al-islâm ka-hadâra*) n'est cependant pas propre au parti Wasat, mais a été définie par ceux que Hussam Tammam désigne comme les « intellectuels islamistes contemporains » (*al-mufakkirîn al-islâmiyîn al-mu'âsirîn*)⁴, et Abûl-'Elâ Mâdî comme « les intellectuels islamistes indépendants » (*al-mufakkirîn al-islâmiyîn al-mustaqilîn*), dont il reconnaît volontiers qu'ils ont influencé son parti⁵. Pour notre part, nous utiliserons habituellement l'expression de Raymond Baker⁶ pour les désigner comme « les intellectuels du nouveau courant islamiste ». Abûl-'Elâ Mâdî écrit que ces intellectuels œuvrent en faveur du « projet civilisationnel islamique » (*al-mashrû' al-hadârî al-islâmî*), auquel participe également le Wasat. Ils ont introduit « pour la première fois » l'idée de citoyenneté dans la pensée islamiste, au niveau des livres et des conférences, tout comme son parti a été le premier « projet politique » (*mashrû' siyâsî*) à s'approprier cette idée et à la mettre en pratique en acceptant des non-musulmans en son sein⁷. Un des représentants les plus en vue de ce courant de pensée n'est autre que l'avocat du Wasat, Muhammad Salîm Al-'Awwâ. D'autres intellectuels du nouveau courant islamiste ont soutenu publiquement le jeune parti, comme Yûsuf Al-Qaradâwî, qui déclarait le 23 septembre 1996 à *Al-Hayât* que le Wasat représentait une occasion de sortir le courant islamiste de son isolement⁸, ou comme Kamâl Abûl-Magd, qui écrivait en 1996 : « Il y a l'idée de la Wasatiya, pour laquelle s'enthousiasment et sur laquelle construisent les jeunes du Wasat. C'est la même idée pour laquelle nous nous enthousiasmons au début des années 1950... »⁹. Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur cette notion de Wasatiya (Cf. *infra* chap. v), développée par les intellectuels du nou-

Remaking Muslim Politics. Éd. par Robert HEFNER. Avec une préf. par Laurent BOUVET. Princeton : Princeton University Press, 2005, p. 133-160, p. 141.

¹L'intellectuel chrétien Rafiq Habîb a joué le rôle de numéro 2 dans le Wasat en 1996. Il a cependant quitté le parti en 2001 pour se rapprocher des Frères musulmans. (Cf. *infra*, section 4.1.1 page 122 et suivantes).

²Rafiq HABÎB. *Hadâra al-wasat : Nahâ usûliya jadîda*. (*La Civilisation du milieu : Vers un nouveau fondamentalisme*). Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 2001. 257 p., p. 136.

³Abûl-'Ela MÂDÎ. *Al-Masâ'la al-qibtiya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya*. (*La Question copte, la shari'a et le réveil islamique*). Avec une préf. par Târiq AL-BISHRÎ. Safir al-da'ûliya lil-nashar, 2007. 210 p., p. 101.

⁴Hussam TAMMAM. *Tahaûlât Al-Ikhwân al-muslimûn. Tafkik al-îdulûjiyâ wa nihâyat al-tanzîm*. (*L'Évolution des Frères musulmans. La dislocation de l'idéologie et la fin de l'organisation*). Le Caire : Maktaba Madbûlî, 2006. 213 p., p. 120.

⁵MÂDÎ, op. cit., p. 68.

⁶Raymond William BAKER. *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*. London : Harvard University Press, 2003. 309 p.

⁷MÂDÎ, op. cit., p. 68-71.

⁸Yûsuf AL-QARADÂWÎ. "Tasrîhât. (Déclarations)". Dans : *Al-Hayât* (23 sept. 1996).

⁹Cité in Tal'at RAMÎH. *Al-Wasat Wal-Ikhwân*. (*Le Wasat et les Frères*). Le Caire : Markaz Yâfâ lil-dirâsât wal-abhâth, 1997. 271 p., p. 18.

veau courant islamiste, et qui a largement influencé le choix du nom du Wasat. De leur côté, les membres de ce parti ne perdent pas une occasion de rendre hommage au travail de ces intellectuels. Par exemple, une photographie de Muhammad Salim Al-‘Awwâ figurait jusqu’en 2009 sur la bannière du site Web du parti¹, à la droite de celle d’un autre intellectuel – membre du Wasat – ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.



FIG. 1 – Bannière de l’ancienne version du site Web du Wasat

Il existe dans le monde arabe d’autres partis portant le nom de Wasat, comme les partis islamistes soudanais (*hizb al-wasat al-islâmî al-sûdânî*)² et jordanien (*hizb al-wasat al-islâmî*)³, le parti Wasat syrien (*hizb al-wasat al-sûrî*)⁴, et le parti du Centre social au Maroc (*hizb al-wasat al-ijtimâ‘î*)⁵. Néanmoins, une recherche portant sur le terme *hizb al-wasat* sur la version arabe de Wikipédia⁶ fait apparaître uniquement le parti égyptien, le parti du centre suédois, et le parti syrien (à propos duquel il n’existe d’ailleurs pas d’article). Une requête sur la version arabe de Google comprenant les mêmes termes⁷ fait apparaître le site du Wasat égyptien en première position. En considérant l’encyclopédie collaborative et le moteur de recherche comme des indicateurs de la surface médiatique occupée par ces organisations, il apparaît que le parti fondé par Abûl-‘Elâ Mâdî est parvenu à s’approprier ce nom sur la scène politique arabe⁸.

Les travaux académiques sur le Wasat ne se caractérisent pas par leur profusion. Si beaucoup de chercheurs évoquent ce parti au détour de leurs travaux⁹, très peu de re-

¹<http://www.alwasatparty.com/> Ce site a été remanié en 2009, à l’occasion de la dernière saisine de la Commission des partis.

²<http://www.elwasatparty.com/>

³<http://www.wasatparty.org/index.htm>

⁴<http://alwasatmovement.com/>

⁵<http://www.particentresocial.ma/>

⁶<http://ar.wikipedia.org/> Consultée pour la dernière fois le 29 août 2010.

⁷<http://www.google.com/webhp?hl=ar> Consulté pour la dernière fois le 29 août 2010.

⁸Signalons par ailleurs l’existence d’un quotidien dénommé *Al-Wasat* au Bahreïn, ainsi que d’autres journaux pareillement titrés en Égypte, en Tunisie et au Yémen notamment.

⁹Anthony Shadid lui consacre ainsi une demi-page dans son ouvrage traitant des nouvelles politiques de l’islam (Anthony SHADID. *Legacy of the Prophet. Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*, Westview Press. London 2001. 340 p., p. 6-7). Asef Bayat, dans son livre dévolu au “tournant post-islamiste” en Iran et en Égypte l’évoque au détour d’une page (Asef BAYAT. *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford : Stanford University Press, 2007. 291 p.,

cherches lui sont spécifiquement consacrées. Les quelques articles – en anglais – existant sur le sujet, souvent très descriptifs, se focalisent sur l’ouverture manifestée par le Wasat à l’égard des femmes et des coptes¹, et le présentent comme une évolution du discours des Frères musulmans vers plus d’ouverture. Schématiquement, on peut classer les études dédiées à ce parti en deux approches, l’une s’attachant à comparer le Wasat aux Frères musulmans², et l’autre l’appréhendant comme un cas exemplaire de l’évolution de l’idéologie islamiste vers la démocratie³. Par ailleurs, la notion de génération militante occupe une place de choix parmi les travaux relevant de ces deux approches⁴. Curieusement, aucun auteur ne s’est intéressé à l’étrange statut de ce parti *taht al-tâ’sîs*, placé dans une situation qui lui dénie le droit d’exercer l’activité qui constitue sa raison d’être⁵.

p. 175–176). On peut aussi trouver tout un chapitre dédié au Wasat dans l’ouvrage de ‘Amrû Al-Shûbaki consacré à l’histoire de la Confrérie (ELSHOBAKI, op. cit.) Enfin, Sa’ûd Al-Maûlâ, n’évoque le Wasat que dans la toute dernière partie de son ouvrage publié en 2000 (Sa’ûd AL-MAÛLÂ. *Min Hasan Al-Bannâ ‘ilâ hizb Al-Wasat. (De Hasan Al-Bannâ au parti Wasat)*. AL-‘Alâ lil-tibâ‘a wal-nashar wal-taûzî‘, 2000), pour y résumer le programme du parti.

¹Le terme copte sert à désigner les chrétiens d’Égypte. Si la plupart d’entre eux sont orthodoxes et reconnaissent l’autorité spirituelle du patriarche d’Alexandrie, il existe également une église catholique et plusieurs églises protestantes coptes.

²Cf. Shana MARSHALL. *Framing Contests and Moderation of Islamist Groups : The Case of the Muslim Brotherhood and the Wasat in Egypt*. Honolulu. Mar. 2005 ; Emad Al-Din SHAHIN. “Political Islam in Egypt”. Dans : *Centre for European Policy Studies conference* (nov. 2006) ; RAMÎH, op. cit. Pour ‘Amrû Al-Shûbaki, le Wasat ne peut être séparé de l’expérience des Frères musulmans au sein des syndicats professionnels durant les années 1980 : « S’il est possible de faire une distinction sur le plan organisationnel entre le projet du “Centre” et le mouvement des Frères, il est cependant difficile de les séparer du point de vue de leur constitution doctrinale et de l’expérience politique qu’ils ont acquise pendant les années 1980 » (ELSHOBAKI, op. cit., p. 203–204). Et plus loin : « L’expérience du Parti al-Wasat constitue une des figures de l’évolution de la pensée et de l’expérience des Frères musulmans à la fin du siècle » (Ibid., p. 204).

³Cf. Carrie Rosefsky WICKHAM. “The Path to Moderation : Strategy and Learning in the Formation of Egypt’s Wasat Party”. Dans : *Comparative Politics* 36.2 (jan. 2004), p. 205–228 ; NORTON, op. cit. ; Joshua A. STACHER. “Post-Islamist Rumbblings in Egypt : The Emergence of the Wasat Party”. Dans : *The Middle East Journal* 56.3 (2002), p. 415–432 ; Takayuki YOKOTA. “Democratization and Islamic Politics : A Study on the Wasat Party in Egypt”. Dans : *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1-2 (2007), p. 148–164 ; Meir HATINA. “The ‘Other Islam’ : The Egyptian Wasat Party”. Dans : *Critical Middle Eastern Studies* 14.2 (2005), p. 171–184 ; AL-MAÛLÂ, op. cit. ; Gumuscu SEBNEM. “Muslim Democrats? Comparing JDP and Wasat”. Paper Presented at the Annual Meeting of the International Studies Association – 48th Annual Convention, Hilton Chicago. Fév. 2007. URL : http://research.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/7/9/2/4/p179248_index.html?phpsessid=abe8f337832b69d8e967a2ba810d2603. Citons aussi François Burgat, qui évoque les « petits pas du parti Wasat égyptien à la recherche d’une intégration plus explicite des chrétiens à la dynamique culturelle et politique du courant islamiste », au titre d’exemple de la « lente réconciliation de l’islam oppositionnel avec des valeurs libérales » (François BURGAT. *L’Islamisme en face*. Paris : La découverte, 2002, p. 271). Ce type d’analyse peut également être trouvé dans la presse. Ainsi, Muhammad Salâh, dans *Al-Hayât*, décrit le Wasat comme « un révélateur de ce qui était méconnu à propos du mouvement islamiste en Égypte » (Muhammad SALÂH. “‘Al-Wasat’ lais hizban... bal harakatan siyâsiyatan. (Le Wasat n’est pas un parti, mais un mouvement politique)”. Dans : *Al-Hayât* [7 mai 1996]).

⁴Cf. notamment STACHER, op. cit., YOKOTA, op. cit., RAMÎH, op. cit. Richard Augustus Norton dépeint ainsi le « spectacle d’une nouvelle génération tentant de jouer avec de nouvelles règles, mais étant retenue à quai par une vieille garde qui ne prendra sa retraite que dans la tombe » (NORTON, op. cit., p. 133).

⁵Si Hussam Tammam et Patrick Haenni qualifient le Wasat de *think tank* au détour d’un article

Hussam Tammam, dans son étude des mutations affectant la Confrérie des Frères musulmans, estime que la création du Wasat s'inscrit dans la volonté des Frères de rentrer dans le jeu politique depuis les élections de 1984¹. Un chapitre entier de cet ouvrage² est consacré aux idées démocratiques de 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh, qui représenterait le « courant du Wasat » (*tayâr al-wasat*)³ parmi les Frères musulmans. Pour lui, le Wasat ne serait donc que la face visible d'un processus travaillant la Confrérie de manière souterraine. Si Tal'at Ramîh, qui ne cache pas sa sympathie à l'égard du parti en question⁴, estime de son côté qu'il représente un courant idéologique totalement distinct de celui de la Confrérie, il n'en a pas moins consacré un ouvrage entier aux relations tumultueuses entretenues par ce mouvement avec les Frères musulmans⁵. Il s'interroge notamment sur la genèse du différend qui a conduit à la scission du Wasat, et sur sa nature (générationnel⁶, organisationnel ou idéologique). Il entreprend également de comparer la situation des Frères musulmans égyptiens avec ce qui a pu se passer dans les branches de la Confrérie à l'étranger, en se demandant pourquoi les Frères égyptiens n'ont pas évolué vers la politique, contrairement à ce qui s'est produit dans d'autres pays⁷. Pour lui, « le désaccord organisationnel autour de la création du Wasat » (*al-khilâf al-tanzîmî haûl tashkîl al-wasat*) est la problématique centrale permettant de saisir « l'essence du phénomène étudié »⁸. Parmi les auteurs appréhendant le Wasat dans ses rapports avec la Confrérie, citons également Emad Al-Din Shahin⁹, et Shana Marshall¹⁰. Cette dernière utilise la notion de *framing process* pour étudier les relations entre les Frères musulmans et les membres du Wasat, ces derniers cadrant leurs activités et leurs discours pour se démarquer des autres, et en particulier des membres de la Confrérie.

Le leader du Wasat, Abûl-'Elâ Mâdî, classe quant à lui son parti parmi « les partis civils appartenant au projet civilisationnel islamique » (*al-ahzâb al-madaniya al-muntamiya lil-mashrû' al-hadârî al-islâmî*), au nombre desquels il compte également le parti du tra-

(Hussam TAMMAM et Patrick HAENNI. "Downsize it' for heaven's sake... La démocratie, aphorisme islamiste de l'anti-autoritarisme libéral". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 [2004-2005], p. 37-57), le terme a ici davantage fonction de métaphore que de définition rigoureuse.

¹TAMMAM, op. cit., p. 7. Khalîl AL-'ANÂNÎ replace lui aussi la création du Wasat dans l'histoire des projets de partis discutés au sein de la Confrérie depuis le début des années 1980 (Khalîl AL-'ANÂNÎ. *Al-Ikhwân al-muslimân fî Misr : Shîkhâkha tusâri' al-zaman*. (Les Frères musulmans en Égypte : Un vieillissement en prise avec l'époque). Avec une préf. par Muhammad Salîm AL-'AWWÂ et Diyâ' RASHWÂN. Le Caire : Maktaba Al-Shurûq Al-Daûliya, 2007. 311 p., p. 128-129).

²TAMMAM, op. cit., p. 45-54.

³Ibid., p. 47.

⁴Il évoque notamment « les symboles du Wasat, étoiles de la scène politique » (*rumâz al-wasat, nujûm al-sâha al-siyâsiya*) (RAMÎH, op. cit., p. 13). Il écrit par ailleurs que si le programme du parti a été refusé par la Commission, c'est parce qu'il était conforme à la Constitution égyptienne (Ibid., p. 67-70).

⁵Tout un chapitre de ce livre est entièrement dédié à l'histoire de la Confrérie (ibid., p. 115-133).

⁶Les membres du Wasat sont en effet issus de la génération des années 1970, alors que les dirigeants de la Confrérie appartiennent à une génération plus ancienne, entrée en politique dans les années 1940 et 1950.

⁷RAMÎH, *Al-Wasat Wal-Ikhwân*, p. 21.

⁸Ibid., p. 22.

⁹Qui a envoyé des questionnaires à une quinzaine de dirigeants des Frères musulmans et à trois membres du Wasat pour sonder leurs opinions sur l'Union européenne (SHAHIN, op. cit.).

¹⁰MARSHALL, op. cit.

vail (*hizb Al-‘Amal*)¹. Il présente le projet de l’organisation dont il est le représentant comme « une évolution importante de la pensée politique islamique », basée sur « l’idée de citoyenneté comme fondation de l’État civil moderne (*al-da’ûla al-madaniya al-hadîtha*) considéré d’un point de vue islamique ». Il rappelle que le Wasat diverge des Frères musulmans sur la question du droit des coptes à se présenter à la présidence de la République. Il ajoute que, contrairement à la Confrérie, le Wasat comprend, « pour la première fois dans le projet politique islamiste », des coptes parmi ses fondateurs, l’adhésion à ce parti se faisant « sur la base de la citoyenneté » (*asâs lil-muwâtana*)². Dans un article publié dans *Critical Middle Eastern Studies*³, Meir Hatina replace le Wasat dans une perspective plus large, celle de la création de partis politiques issus des mouvements islamistes et suivis par les classes moyennes dans plusieurs États du Moyen-orient. Elle cherche à établir, à propos du Wasat, un cadre d’analyse qui pourrait servir à le comparer avec d’autres partis islamistes. Pour ce faire, elle étudie la nouveauté de la pensée du Wasat, ses divergences avec les Frères musulmans, et seulement pour finir les obstacles posés à sa légalisation. Carrie Rosefsky Wickham utilise de son côté, dans *Comparative Politics*⁴, le cas du Wasat pour illustrer la thèse selon laquelle des ouvertures institutionnelles, même limitées, peuvent générer des incitations à la modération et créer des opportunités pour les individus d’expérimenter des changements dans leurs croyances et valeurs. Elle y compare les islamistes aux organisations socialistes en Europe et en Amérique latine, et s’interroge en conclusion sur les limites du changement démocratique représenté par le Wasat. Takayuki Yokota⁵ pose lui aussi la question des relations entre islamisme et démocratisation. Il pointe, tout comme Carrie R. Wickham, le fait que le Wasat est dépourvu de base populaire, et explique le refus de l’exécutif de permettre sa légalisation par la crainte de voir les Frères musulmans s’emparer du parti pour disposer ainsi d’une base légale. Il identifie par ailleurs deux “sphères” dans lesquelles le Wasat serait actif : *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*⁶, et Kefaya⁷. Malheureusement, il n’approfondit guère la question. Enfin, Joshua Stacher⁸ analyse le Wasat comme un développement de la pensée islamique en direction de l’ouverture⁹, et recherche les raisons ayant conduit à sa création, en laissant explicitement de côté l’influence des intellectuels du nouveau courant

¹MÂDÎ, op. cit., p. 67-70.

²Ibid., p. 69. Dès 1996, le Wasat se présente comme l’équivalent des partis démocrates-chrétiens européens (Hâzim SAGHIYA. “‘Al-Wasat’ yakshaf al-tabâin bain bi’a ‘Al-Ikhwân’ wa bi’a al-niqâbat. (Le Wasat dévoile la divergence entre l’environnement des Frères et l’environnement des syndicats)”. Dans : *Al-Hayât* [2 avr. 1996]).

³HATINA, op. cit.

⁴WICKHAM, op. cit.

⁵YOKOTA, op. cit.

⁶“Égypte pour la culture et le dialogue”. Il s’agit en fait d’une association organisant des conférences hebdomadaires tenues par des intellectuels proches du Wasat, tels que Muhammad Salim Al-‘Awwâ, Târiq Al-Bishrî ou ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Cf. *infra*, chap. vi.

⁷Kefaya (littéralement : “Ça suffit !”) est un mouvement fondé en 2004 pour contester la volonté de Moubarak de se présenter une nouvelle fois à l’élection présidentielle, et pour dénoncer la tentation dynastique. Cf. *infra*, chap. viii.

⁸STACHER, “Post-Islamist Rumbings in Egypt : The Emergence of the Wasat Party”.

⁹« C’est la nature de leur idéologie qui attire l’attention » (ibid., p. 416).

islamiste, « difficile à mesurer »¹. Il repère trois “*stimuli*” à l’origine de cette initiative : l’expérience dans les syndicats professionnels, la « nature exclusive des Frères musulmans »², et la répression de 1995. Il décrit les membres du Wasat comme des islamistes ayant « pragmatiquement choisi de devenir des politiciens islamistes, plutôt que de se restreindre à un rôle d’activistes dans la Confrérie »³. Joshua Stacher fait par ailleurs usage de la notion de “post-islamisme”, telle que définie par Gilles Kepel⁴ (transformation de l’idéologie en direction de l’adoption de valeurs universelles auparavant dénoncées comme occidentales, telles que la liberté d’expression et les droits des femmes), pour conclure que si le Wasat n’est pas encore post-islamiste, il constitue néanmoins une sorte de transition entre islamisme et post-islamisme. Or, Asef Bayat estime au contraire que la création du Wasat représente précisément l’émergence d’une politique post-islamiste en Égypte⁵. La divergence entre ces deux auteurs repose en fait sur le contenu qu’ils assignent à la notion. Pour Asef Bayat, qui a commencé à employer ce terme en 1996 pour désigner un phénomène propre à l’Iran⁶, le post-islamisme ne désigne pas exactement la même chose que pour Gilles Kepel : « Le sens fondamental de ce terme faisait référence à la métamorphose de l’islamisme (au niveau des idées, des approches, et des pratiques) »⁷. Cette définition recouvre une variété de phénomènes plus large que celle citée précédemment, exclusivement centrée sur la question de l’idéologie. Pour notre part, nous pensons qu’à condition de s’entendre sur son contenu, la notion de post-islamisme peut permettre de rendre compte de la volonté manifestée par les fondateurs du Wasat de « devenir des politiciens ».

À ce stade, le lecteur familiarisé à ces problématiques ne manquera pas de se poser la question suivante : Pourquoi avoir consacré une étude au Wasat, plutôt qu’au PJD marocain ou à l’AKP turc⁸ ? Si, comme l’écrit Gudrun Krämer, « à beaucoup d’égards, l’Égypte a donné le ton pour ce qui était de son mouvement islamiste et de la politique de son gouvernement par rapport à l’islam politique »⁹, il paraît évident que dans le cas qui nous occupe, le Wasat a pris beaucoup de retard sur ses homologues marocains et turcs, qui sont dotés de larges structures, de nombreuses organisations satellites, de groupes parlementaires à l’Assemblée, et qui participent effectivement au jeu politique de leurs pays respectifs. De fait, la conviction sous-jacente au choix de notre sujet est que l’intérêt représenté par le Wasat réside autant, sinon davantage, dans sa situation particulière – et

¹Ibid., p. 416.

²Ibid., p. 416.

³Ibid., p. 422.

⁴Gilles KEPEL. “Islamism Reconsidered”. Dans : *Harvard International Review* 22.2 (2000).

⁵BAYAT, op. cit., p. 175.

⁶Asef BAYAT. “The Coming of a Post-Islamist Society”. Dans : *Critical Middle East Studies* 9 (1996), p. 43–52.

⁷Id., *Making Islam Democratic*, p. 10.

⁸Gumuscu Sebnem a présenté lors d’un congrès un papier comparant le Wasat à l’AKP, en se focalisant sur l’étude des conditions dans lesquelles les islamistes modérés pouvaient intégrer le jeu politique (SEBNEM, op. cit.)

⁹Gudrun KRÄMER. “L’Intégration des intégristes : une étude comparative de l’Égypte, la Jordanie et la Tunisie”. Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d’ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 277–312, p. 291.

à première vue sans issue – que dans sa production idéologique. La question qui a guidé notre recherche est en effet la suivante : *Quelle est l'activité du Wasat depuis 1996 ?* Comment un parti créé pour participer aux élections peut-il persister dans son être alors même qu'on lui dénie le droit d'exister pleinement ? Le Wasat se trouve soumis à une double contrainte : exercer une activité minimum afin de ne pas sombrer dans l'oubli et le délitement, tout en respectant les étroites limites fixées par la loi à ses activités, afin d'éviter de s'exposer à la répression et de donner des arguments aux adversaires de sa légalisation. Pour tâcher de répondre à cette question, commençons par explorer la piste ouverte par Joshua Stacher et Asef Bayat, celle du post-islamisme, à la recherche des clefs qui nous permettront d'accéder à la compréhension de l'objet étudié.

La question du post-islamisme Depuis que le terme de post-islamisme a été forgé par Asef Bayat et Olivier Roy, il a connu une popularité certaine auprès des chercheurs occidentaux travaillant sur les mouvements islamistes¹. Cependant, aucune unanimité ne se dégage quant à la définition à lui apporter.

Pour Alain Roussillon², il existerait deux lectures du déclin de l'islam politique : une lecture générationnelle, surtout développée par Gilles Kepel dans *Jihâd. Expansion et déclin de l'islamisme*³, et une lecture internaliste, qui impute l'échec de l'islam politique à ses contradictions idéologiques, et dont le principal représentant serait Olivier Roy. Asef Bayat appartiendrait ainsi à cette seconde catégorie, lui qui estime que « le post-islamisme représente à la fois une *condition* et un *projet* », la condition étant que l'islamisme soit contraint de se réinventer sous la pression de la société et de ses propres contradictions internes, et le projet étant de le réinventer en « mettant l'accent sur les droits plutôt que sur les devoirs, la pluralité en lieu place de l'autorité d'une seule voix, l'historicité plutôt qu'une écriture figée, et le futur à la place du passé »⁴. Cette définition laisse à penser que le post-islamisme ne concerne pas seulement le monde militant, puisque ses contradictions internes ne constituent pas une condition suffisante à son émergence, et qu'il aurait besoin de « la pression de la société » pour se révéler. L'idée est donc que les mutations contemporaines des sociétés musulmanes représentent une des causes du phénomène considéré. Alain Roussillon va plus loin dans ce sens, puisqu'il analyse ce phénomène sans même se référer à l'univers militant. Cet auteur repère en effet trois modalités d'entrée dans l'ère du post-islamisme : la généralisation d'attitudes

¹Les chercheurs égyptiens n'ont pas non plus entièrement échappé au pouvoir d'attraction de ce terme. Ainsi, le politiste égyptien 'Amrû Al-Shûbaki a titré la quatrième partie de son ouvrage consacré à la Confrérie : « L'après » Frères musulmans » (ELSHOBAKI, op. cit., p. 191–272). Quant à Hussam Tamam, la quatrième de couverture de son étude de l'évolution des Frères musulmans proclame qu'il s'agit d'un livre sur « ce qui vient après l'islam politique » (« *mâ ba'd al-islâm al-siyâsi* ») (TAMMAM, op. cit.) Citons aussi à ce titre Gamâl AL-BANNÂ. *Mâ ba'ad Al-Ikhwân al-muslimîn ? ? ? (Qui y'a-t-il après les Frères musulmans ?)* Le Caire : Dâr al-fikr al-islâmî, 1996.

²ALAIN ROUSSILLON. « Les Islamologues dans l'impasse ». Dans : *Esprit* 8-9.277 (2001), p. 93–115, p. 97–99.

³Pour Gilles Kepel, le post-islamisme est né de la rupture de l'alliance entre la « bourgeoisie pieuse » et la « jeunesse urbaine déshéritée » (GILLES KEPEL. *Jihâd, Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard, 2000).

⁴BAYAT, op. cit., p. 10–11.

néo-fondamentalistes, le renforcement de la position des institutions de l'islam officiel, et la modernisation des structures familiales et des attitudes des consommateurs. Le post-islamisme produirait selon lui des effets dans trois domaines : l'apparition d'un discours endogène sur la démocratie, la privatisation des pratiques religieuses, et l'amélioration de la place de la femme dans l'arène politique¹. Pour lui, il s'agit donc d'un phénomène à la fois né des transformations sociales contemporaines, et y contribuant.

Une autre lecture du post-islamisme doit néanmoins être évoquée ici. Il s'agit de l'idée selon laquelle il ne s'agirait pas d'un phénomène nouveau, mais d'une nouvelle manière d'appréhender un phénomène déjà ancien. Cette lecture a été essentiellement formulée par François Burgat qui s'interroge : « Qui a réellement évolué ? Les islamistes, ou le discours de ceux qui ont fait profession d'en parler ? »². Alain Roussillon se demande lui aussi si, plutôt qu'un déclin de l'islamisme, on n'assisterait pas plutôt à « l'épuisement des catégories d'analyse de ce que l'on pourrait désigner comme le “néo-orientalisme”, ou la “néo-islamologie” »³. Si cet auteur fait du post-islamisme un phénomène concernant l'ensemble de la société musulmane, c'est donc aussi parce qu'il partage les doutes de François Burgat quant à l'existence d'une mutation des mouvements islamistes, et ne saurait en conséquence réserver ce terme à la désignation de ces hypothétiques mutations.

Dès lors est-il pertinent de parler de post-islamisme⁴ ? Le principal danger que nous

¹ROUSSILLON, op. cit., p. 112-114.

²BURGAT, op. cit., p. 266. Voir aussi François BURGAT. “De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept”. Dans : *Esprit* 8-9.277 (2001), p. 81-92. C'est surtout à partir du début des années 1980 que l'on a vu se développer en France une approche politologique de l'islamisme, construit comme représentant l'ensemble des « mouvements qui voient *explicitement* l'islam comme une idéologie politique » (Olivier ROY. “Les Islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? De l'orientalisme à la politologie, et retour”. Dans : *Esprit* 8-9.277 [2001], p. 116-136, p. 119), et François Burgat a toujours refusé d'y voir autre chose que la « reformulation, avec un lexique plus endogène, de la vieille dynamique nationaliste ou anti-impérialiste arabe » (BURGAT, *L'Islamisme en face*, p. xiv), étant entendu que « la capacité mobilisatrice de la référence islamique tient moins à sa dimension *sacrée* qu'à sa dimension *endogène* » (François BURGAT. “Les Mobilisations politiques à référent islamique”. Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 79-100, p. 80). Jean-Noël Ferrié met lui aussi en garde contre la tentation de prendre au mot le discours des islamistes, ce qui conduirait à appréhender l'islamisme en terme de résurgence du religieux : « Les références religieuses sont en quelque sorte “encapsulées” dans des systèmes d'actions qu'elles-mêmes ne déterminent pas et dont elles n'expliquent pas davantage le sens » (Jean-Noël FERRIÉ. “Les Paradoxes de la réislamisation en Égypte”. Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 151 [1996], p. 5).

³ROUSSILLON, op. cit., p. 99.

⁴Concernant par exemple la question de la place des femmes en politique, dont on a vu qu'elle constituait l'un des points ayant le plus retenu l'attention des commentateurs qui se sont penchés sur le cas du Wasat, de nombreux travaux ont montré qu'elle se posait déjà aux mouvements islamistes “classiques”. Citons par exemple Stéphanie Latte Abdallah, qui remarque que « si, dans un premier temps, les mouvements sociaux islamistes ont réaffirmé fortement le rôle des femmes dans la sphère domestique, la plupart à présent les poussent à s'investir dans la sphère publique et politique » (Stéphanie LATTE ABDALLAH. “Genre et politique”. Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 127-148, p. 144). Jodi Nachtwey et Mark Tessler se sont de leur côté intéressés à la capacité des mouvements islamistes à attirer des militantes, pour conclure que cette capacité repose en partie sur le fait que ces mouvements offrent un modèle de féminité différent du modèle masculin (Jodi NACHTWEY et Mark TESSLER. “Explaining Women's Support for Political Islam : Contributions from Feminist Theory”. Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East*

ferait courir l'emploi de ce concept serait de nous amener à reproduire certains des errements auxquels avaient conduit dans la période précédente les études de l'objet islamiste : « Si l'on n'y prend garde, avertit Alain Roussillon, les approches en termes de "post-islamisme" comportent le [risque] de reconduire le poncif culturaliste, constitutif de l'orientalisme et de ses avatars "néo", d'une irréductible exception musulmane »¹. Ce culturalisme a eu pour principal effet, dans l'étude des mouvements se réclamant de l'islam politique, de pousser les chercheurs à envisager l'islamisme comme une essence. Cette démarche ayant pour corollaire de les amener à s'interroger, même avec les meilleures intentions du monde, sur la compatibilité de cette essence islamiste avec l'essence démocratique², ou sur la sincérité démocratique des militants islamistes³.

Par ailleurs, le sens donné au terme d'islamisme semble connaître les mêmes variations d'un auteur à un autre. Ainsi, l'islamisme est tantôt défini comme un phénomène social global⁴, concernant au premier chef l'individu⁵, tantôt comme le produit d'une islamisation du vocabulaire politique⁶, les deux approches n'étant d'ailleurs pas mutuellement exclusives. Citons par exemple Mustafa Kamal al-Sayyid, qui décrit le mouvement islamiste comme étant composé d'« un noyau de groupes organisés qui interviennent directement dans le champ politique », de groupes travaillant dans le domaine culturel et enfin de groupes se consacrant au travail social⁷. De son côté, Sarah Ben Nefissa estime

Politics. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. 48–69, p. 53).

¹ROUSSILLON, op. cit., p. 115.

²Ainsi, un groupe de réflexion réuni par l'*United States Institute of Peace* au début des années 1990 sur la question des rapports entre l'islamisme et la démocratie a conclu que l'idéologie islamiste n'était pas nécessairement incompatible avec des institutions démocratiques (Timothy D. SISK. *Islam and Democracy. Religion, Politics, and Power in the Middle East*. Washington, D.C. : United States Institute of Peace Press, 1992. 84 p.)

³Citons par exemple Gudrun Krämer, qui soulève cette question de la sincérité de ces militants, même si c'est pour poser immédiatement le postulat de leur bonne foi (Gudrun KRÄMER. "Islamist Notions of Democracy". Dans : *Political Islam. Essays from Middle East Report*. Éd. par Joel BEININ et Joe STORK. Berkeley : University of California Press, 1997, p. 71–82, p. 72).

⁴La « grande résurgence religieuse » des années 1970 et 1980 était « une affaire de la société civile, pas de l'État » (W. HEFNER Robert. "Modernity and the Remaking of Muslim Politics". Dans : *Remaking Muslim Politics*. Éd. par Robert W. HEFNER. Avec une préf. par Laurent BOUVET. Princeton : Princeton University Press, 2005, p. 1–36, p. 20).

⁵« La citoyenneté alternative islamiste demeure centrée sur l'individu musulman et sur la société » (Sarah BEN NEFISSA. "Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans". Dans : *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*. Éd. par Sarah BEN NEFISSA et Sari HANAFI. Paris : CNRS Éditions, 2002, p. 147–179, p. 178).

⁶Cf. par exemple Alain ROUSSILLON. "Entre *al-Jihād* et *al-Rayyân* : Phénoménologie de l'islamisme égyptien". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 127 (1990), p. 17–50, p. 26. Voir aussi la définition de l'islamisme proposée par François Burgat : « L'utilisation en politique, dans les enceintes nationales arabes ou dans l'arène Nord/Sud, des ressources mobilisatrices de la religion et de la culture musulmane » (BURGAT, op. cit., p. 79). Olivier Roy ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que « les islamistes peuplent une matrice conceptuelle empruntée soit au marxisme, soit aux catégories de la science politique occidentale, d'une terminologie coranique ou de néologismes censés islamiser cette matrice » (Olivier ROY. *L'Échec de l'Islam politique*. Paris : Seuil, 1992, p. 58).

⁷Mustafa Kamil EL-SAYYID. "The Islamic Movement in Egypt". Dans : *The Political Economy of Contemporary Egypt*. Éd. par I. M. OWEISS. Washington D.C. : Center for Contemporary Arab Studies,

que c'est le "credo moral" qui « constitue le principal dénominateur commun de toutes les tendances de l'islam politique, quelles que soient par ailleurs leurs différences et divisions »¹. Ce "credo moral" est notamment porté par les Frères musulmans dans leur travail caritatif et se distingue en ceci qu'il « valorise la morale et la vertu individuelle du musulman (...) en relation avec la question de la citoyenneté en Égypte, non seulement parce qu'il valorise et responsabilise l'individu et répond ainsi à un désir de citoyenneté, mais aussi parce qu'il est peut-être à la base d'une sorte de citoyenneté "alternative" à celle que proposent les pouvoirs égyptiens »².

L'islamisme serait donc un phénomène affectant différents espaces sociaux et pas seulement celui de la politique. Or, nous avons vu que le post-islamisme présentait la même ambiguïté. Dès lors, si différence il y a entre les deux phénomènes, elle réside dans la manière dont ils articulent les rapports entre cette pluralité d'espaces, dans lesquels ils sont tous les deux également présents. C'est en tout cas le chemin que prend Olivier Roy, notamment dans la réponse qu'il a apportée aux objections de François Burgat et Alain Roussillon dans la revue *Esprit*. Dans cet article, il réfute l'idée selon laquelle l'islamisme ne serait qu'« une construction induite par la "politisation" du regard islamologique occidental », en soulignant le fait que les islamistes eux-mêmes sont « amenés à se positionner dans un champ lui-même structuré par la pensée politique occidentale ». Ainsi, le post-islamisme serait une nouvelle manière, pour les islamistes, d'appréhender la politique : « Le post-islamisme suppose l'islamisme, parce qu'il n'est pas le retour à ce qui aurait existé avant : il n'émerge que par rapport à une nouvelle structuration de l'espace politique, qui est celle des partis politiques modernes »³. Alors que les islamistes considèrent, avec Hasan Al-Bannâ⁴, que l'islam est à la fois « religion et État » (*dîn wa da'ûla*)⁵, « le post-islamisme, c'est l'autonomisation des deux champs du politique et de la religion »⁶.

Pour Olivier Roy, le post-islamisme est né des cendres du projet politique islamiste, qui consistait à construire un État islamique basé sur les principes de la *sharî'a*. L'échec de ce projet viendrait de la contradiction existant entre la primauté de l'État d'une part, et les principes juridiques issus du Coran et de la sunna d'autre part. Cet échec s'illustre donc par le choix entre la primauté du politique sur le religieux (choix des dirigeants iraniens), et l'effacement pur et simple de l'État (choix des Talibans en Afghanistan). Le post-islamisme a pris acte de cet échec, et cherche à tirer parti des transformations sociales à l'œuvre dans les sociétés musulmanes pour résoudre la contradiction inhérente au projet islamiste en la dépassant. Ainsi, l'individuation des pratiques religieuses, mais

1990, p. 224-225.

¹BEN NEFISSA, op. cit., p. 176.

²Ibid., p. 149.

³ROY, "Les Islamologues ont-ils inventé l'islamisme? De l'orientalisme à la politologie, et retour", p. 116-177, 126.

⁴Hasan AL-BANNÂ. *Al-Rasâ'il al-thalâth. (Les Trois épîtres)*. Le Caire : Dâr al-tabâ'a wa-l-nashar al-islâmiya, 1966. 115 p., p. i.

⁵« L'islamisme est par définition un projet d'unification du champ religieux et du champ politique, mais c'est aussi un projet d'unification interne du champ religieux sous l'égide du politique » (ROY, op. cit., p. 127).

⁶Ibid., p. 127.

aussi l'autonomisation réciproque du social et du politique dans ces sociétés, permettraient d'imaginer de réaliser l'idéal islamique dans la sphère de la société civile¹, en contournant le problème de l'État. Dans cette optique, l'idéal islamique pourrait s'accomplir dans le cadre d'un État moderne, voire accompagner et conforter son processus de modernisation². Si l'islamisme avait accordé un rôle démesuré de transformation sociale à l'acteur étatique, les post-islamistes souhaitent en effet le cantonner dans un rôle de chef de projet, accompagnant les transformations sociales qui ont lieu hors de son champ d'action : alors que les partis post-islamistes se spécialisent dans le champ politique, l'islamisation de la société se fait en dehors du politique, sous l'égide des prêcheurs salafistes ou des "télécoranistes"³. Si un parti comme le Wasat a effectivement renoncé à se présenter comme un mouvement total pour privilégier une spécialisation politique, son programme politique prévoit une reconnaissance par l'État de la pluralité des espaces de la ré-islamisation, et leur organisation autour d'un projet commun. Dans cette vision, le rôle du politique est de saisir la pluralité, de donner un sens collectif à ce qui a été séparé. Il faut peut-être comprendre la place prise par la notion de pluralité – tant dans les discours des membres du Wasat⁴ que dans les écrits des penseurs du nouveau courant islamiste – comme la traduction d'une volonté de reconnaître et de revendiquer la pluralité des espaces dans lesquels se déploie désormais la ré-islamisation, comme une apologie de l'autonomisation des différents champs qui constituent l'espace social.

Le contexte socio-politique en régime autoritaire Si la volonté des dirigeants du Wasat de se spécialiser dans l'activité politique peut être analysée comme une manifestation du phénomène post-islamiste, les obstacles qu'ils rencontrent sur leur chemin relèvent pour leur part d'un autre domaine de recherches, ayant trait à la question de l'autoritarisme dans les pays arabes. Nous allons voir que ce deuxième axe de recherche est lui aussi traversé par la problématique de la transformation des rapports entre différents espaces sociaux en voie d'autonomisation, et notamment par la question de la spécialisation d'un certain nombre d'acteurs dans le domaine de la politique, à mesure que ce domaine devient un espace spécifique distinct du reste du monde social et doté de ses propres règles. En effet, depuis la chute du mur de Berlin et la troisième vague de démocratisation, beaucoup de travaux ont été réalisés pour essayer de comprendre pourquoi le monde arabe semblait être rétif à l'adoption d'une forme de régime en voie d'universalisation⁵. D'autant que si la démocratie est absente des institutions arabes,

¹Olivier ROY. "Avant-Propos. Pourquoi le 'post-islamisme' ?" Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85.1 (1999), p. 9-10.

²Olivier ROY. "Le Post-islamisme". Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85.1 (1999), p. 11-30, p. 11.

³Cf. Patrick HAENNI. *L'Islam de marché. L'Autre révolution conservatrice*. Paris : La République des Idées, Seuil, 2005. 93 p.

⁴Abûl-'Elâ Mâdi rejette l'idée d'un État islamique, même moderne, au profit de celle d'un « État civil moderne, basé sur le pouvoir du peuple en matière de législation » (*al-da'ûla al-madaniyya al-hadîtha al-qâ'imâ 'alâ sulta al-sha'ab fî al-tashrî'*) (MÂDÎ, op. cit., p. 95-98).

⁵Cf. par exemple Michel CAMAU. "L'Exception autoritaire ou l'improbable point d'Archimède de la politique dans le monde arabe". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 29-54 ou encore Daniel BRUMBERG et Larry DIAMOND. "Introduction".

elle est très présente dans les discours politiques tenus dans cette région du monde¹. Dès lors, l'identification des facteurs de blocage acquiert une importance cruciale, tant pour le monde de la recherche académique que pour les acteurs de la région.

Une première série de réponses est apportée par les travaux visant à identifier les causes historiques de ce blocage. Laith Kubba affirme ainsi que la question de la démocratie dans les pays arabes plonge ses racines dans l'apparition de l'État moderne, à la fin du XIX^e siècle². La plupart des travaux de ce type s'intéressent prioritairement aux expériences parlementaires et libérales des États arabes, au cours d'une période historique débutant au lendemain de la première guerre mondiale, et se clôturant autour des années 1950. Dans cette approche, l'échec de ces expériences est appréhendé à travers l'étude des classes sociales les ayant portées³, ou bien attribué à l'ingérence des puissances coloniales⁴. Un autre type d'approches consiste à identifier les causes économiques qui expliqueraient l'absence d'institutions démocratiques⁵. Les travaux de ce type ont en commun de poser le débat en termes de déficit démocratique et de sous-développement économique, et de postuler une causalité enchaînant la première série de phénomènes aux seconds. Si cette manière de procéder a connu son heure de gloire dans les années 1960 et 1970, elle continue encore aujourd'hui d'inspirer certains travaux. Ainsi, en 2002, le *Rapport sur le développement humain des pays arabes* du Programme des Nations-Unies pour le Développement a mis en évidence trois déficits pour les pays de la région, portant sur les connaissances, la liberté, et les droits des femmes⁶. Pour Nader Fergany, qui a

Dans : *Islam and Democracy in the Middle East*. Éd. par Larry DIAMOND, Marc F. PLATTNER et Daniel BRUMBERG. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2003.

¹ « La démocratie apparaît comme un motif idéologique aussi omniprésent que l'étaient l'unité arabe ou le socialisme arabe » (Aziz AL-AZMEH. "Populisme contre démocratie. Discours démocratisants dans le monde arabe". Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 233-254, p. 235). Si la référence démocratique est devenue sans rivale depuis une vingtaine d'années dans les discours des dirigeants, il faut garder à l'esprit qu'elle y est présente sans interruption depuis plus d'un siècle (Jean-Noël FERRIÉ. "Les Limites d'une démocratisation par la société civile en Afrique du Nord". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 175 [2004]. URL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/19/57/16/PDF/Democratisation_et_societe_civile.pdf [visité le 04/09/2008]).

²Laith KUBBA. "The Awakening of Civil Society". Dans : *Islam and Democracy in the Middle East*. Éd. par Larry DIAMOND, Marc F. PLATTNER et Daniel BRUMBERG. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2003, p. 28-34.

³Cf. par exemple, dans le cas de l'Égypte, Farhat J. ZIADEH. *Lawyers. The Rule of Law and Liberalism in modern Egypt*. Stanford : Hoover Institution on War, Revolution & Peace, 1968. 177 p.

⁴Ainsi, toujours dans le cas de l'Égypte, Afaf Lutfi AL-SAYYID-MARSOT écrit que « si la construction d'un système institutionnel libéral dans cette période a échoué, il faudrait attribuer avant tout la responsabilité de cet échec à l'occupation britannique » (Afaf Lutfi AL-SAYYID-MARSOT. *Egypt's Liberal Experiment : 1922-1936*. Los Angeles : University of California Press, 1977. 276 p., p. 5-6).

⁵Si Charles Issawi s'est proposé, dès 1956, de lister les pré-requis nécessaires selon lui à la transition vers la démocratie (Charles ISSAWI. "The Economic and Social Foundations of Democracy in the Middle East". Dans : *International Affairs* 32.1 [1956], p. 27-42), c'est Seymour Martin Lipset qui popularisera cette approche quelques années plus tard (Seymour Martin LIPSET. *Political Man : The Social Bases of Politics*. New York : Doubleday, 1960).

⁶UNITED NATIONS DEVELOPEMENT PROGRAMME. *Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations*. Amman. 2002. URL : http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates/RBAS_ahdr2002_EN.pdf (visité le 10/05/2010).

dirigé ces travaux du PNUD, les régimes de la région ont échoué à produire les biens auxquels aspirent leurs peuples, aussi bien en matière de développement économique qu'au niveau des libertés¹. Néanmoins, les explications de type développementaliste sont en perte de vitesse depuis les années 1990, période où, à la faveur de la troisième vague de démocratisation, la notion de société civile a remplacé dans les travaux des transitologues celle des pré-requis économiques et sociaux². Par ailleurs, une approche plus politique de la transition démocratique s'est développée à partir du milieu des années 1990, dans le sillage de l'ouvrage collectif dirigé par Ghassan Salamé en 1994 sous le titre *Démocraties sans démocrates*. En effet, plutôt qu'aux réponses de type culturaliste³ ou développementaliste, les contributions rassemblées dans ce livre font le pari de s'intéresser aux rapports de force entre les acteurs politiques, en définissant la démocratie comme « un arrangement institutionnel »⁴. Il s'agit donc de porter son attention sur l'État davantage que sur les facteurs économiques ou sur la société civile, l'idée étant que la démocratisation est un processus « à l'issue toujours incertaine et aux pré-conditions de moins en moins établies »⁵.

Le rôle de la société civile Commençons par nous intéresser aux approches en termes de société civile, avant de nous pencher sur les facteurs proprement politiques expliquant la persistance de l'autoritarisme. Dans ce type d'approche, c'est l'inexistence d'une société civile forte – organisée autour d'un tissu de clubs, associations, syndicats et ONG – qui expliquerait l'absence de démocratie en Égypte⁶. Pourtant, dans un système politique bloqué tel que celui existant actuellement dans ce pays, les associations tendent à devenir naturellement un lieu d'expression du politique⁷, légitimées par le fait qu'elles ne cherchent pas à s'emparer du pouvoir. Ainsi, les associations y sont souvent le fait

¹Nader FERGANY. "The UNDP's Arab Human Development Reports and their Readings". Dans : *Democratisation in the Middle East. Dilemmas and Perspectives*. Éd. par Birgitte RAHBK. Aarhus : Aarhus University Press, 2005, p. 19–30.

²Philippe Droz-Vincent évoque « une véritable industrie du *PhD* et du livre collectif sur les "démocratisations" ou les "sociétés civiles" en gestation » (Philippe DROZ-VINCENT. "Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ?" Dans : *Revue française de science politique* 54.6 [déc. 2004], p. 945–979, p. 945).

³Pour une explication de la transition démocratique en termes de culture politique, voir par exemple Daniel P. FRANKLIN et Michael J. BAUN. "Introduction". Dans : *Political Culture and Constitutionalism, a Comparative Approach*. Éd. par Daniel P. FRANKLIN et Michael J. BAUN. New York : M.E. Sharpe, 1995, p. 1–11. Sur l'absence de culture politique démocratique en Égypte, voir BRUMBERG et DIAMOND, op. cit.

⁴Ghassan SALAMÉ. "Où sont donc les démocrates ?" Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 7–34, p. 9.

⁵Jean LECA. "La Démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité". Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 35–94, p. 35.

⁶Cf. par exemple Augustus Richard NORTON. "Introduction". Dans : *Civil Society in the Middle East*. Éd. par Augustus Richard NORTON. T. 1. Leiden : E. J. Brill, 1995, p. 9.

⁷Jean-Noël Ferrié rappelle que l'autoritarisme s'exerce prioritairement dans la sphère politique, et tolère une plus grande autonomie des autres sphères, y compris celle de la société civile (FERRIÉ, op. cit.)

de déçus de la politique, de militants de gauche des années 1970¹. Investies par des acteurs politisés, elles se mettent en retour à jouer un rôle politique. C'est le cas en particulier des *advocacy associations*², mouvements de défense des droits de l'homme et des libertés individuelles. Mais hormis ce rôle politique direct, les associations de services – associations caritatives et ONG impliquées dans le développement – interfèrent elles aussi avec le champ politique³, du fait qu'elles se situent à l'interface du social et du politique et attirent en conséquence des personnalités qui cherchent à tisser des relations dans l'appareil d'État afin de servir des objectifs économiques ou politiques. Ainsi, les associations apparaissent comme « un moyen d'élargir des bases d'influences qui peuvent servir de base électorale et politique »⁴. Par ailleurs, les associations de service favorisent « une forme de participation sans engagement politique, appropriée à l'autoritarisme libéral »⁵. Pour Jean-Noël Ferrié, cependant, la démocratisation ne peut pas se passer de l'arène politique, et les associations ne peuvent pas remplacer les partis : « La logique d'une démocratisation passant par la société civile serait donc d'entraîner une politisation de celle-ci »⁶.

Dès lors, il n'est pas étonnant que les associations, et plus largement les institutions de la société civile, aient attiré l'attention des Frères musulmans. Depuis la renaissance de la Confrérie au cours des années 1970⁷, ses militants ont investi de nombreuses institutions de la société civile dotées d'une importante base populaire. C'est le cas notamment d'une partie des syndicats professionnels et des associations caritatives. Sarah Ben Nefissa parle à cet égard d'un « effet islamiste », consistant à arracher des organisations ou institutions des mains de l'État pour les retourner contre lui⁸. Or, ces institutions de la société civile dominées par les islamistes ont en commun d'être avant tout composées de membres des classes moyennes. C'est évidemment le cas des syndicats professionnels⁹

¹Sarah BEN NEFISSA. « Associations et ONG dans le monde arabe : vers la mise en place d'une problématique ». Dans : *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*. Éd. par Sarah BEN NEFISSA et Sari HANAFI. Paris : CNRS Éditions, 2002, p. 7–26, p. 25.

²« Associations de plaidoyer ». Celles-ci ne seraient qu'une cinquantaine en Égypte (FERRIÉ, op. cit.)

³« Malgré le respect des règles légales par la majorité des ONG, le secteur des ONG a fourni un nouvel espace pour l'existence des forces sociales qui ont été exclues de l'arène politique pour mobiliser les masses autour de leurs projets » (Maha M. ABDELRAHMAN. *Civil Society Exposed. The Politics of NGOs in Egypt*. London : Tauris Academic Studies, 2004. 228 p., p. 136).

⁴BEN NEFISSA, loc. cit.

⁵FERRIÉ, op. cit.

⁶Ibid.

⁷Née à la fin des années 1920 et démantelée par Nasser au cours des années 1950 et 1960, la Confrérie reconstitue ses forces dans les années 1970, à la faveur de la relative ouverture sadatienne.

⁸BEN NEFISSA, « Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans », p. 178–179.

⁹Sami Zubaida distingue deux conceptions idéal-typiques de la société civile parmi les intellectuels égyptiens : la première (qualifiée de conception « libérale-séculière ») est représentée par Sa'ad Al-Din Ibrâhîm, qui voit la société civile comme un réseau d'associations reposant sur l'engagement volontaire des citoyens. Dans cette conception, la société civile est dépendante du développement de l'État de droit. La seconde conception (dite « communautaire-islamique ») est portée par Târiq Al-Bishrî, qui se représente la société civile comme un réseau informel de relations personnelles. Les syndicats professionnels égyptiens dominés par les islamistes au cours des années 1980 et de la première moitié de la décennie 1990, appartiendraient à la société civile dans les deux sens du terme, et auraient à ce titre intérêt à renforcer

dans lesquels les candidats islamistes ont remporté plusieurs élections (syndicat des médecins, des ingénieurs, des avocats, des pharmaciens, etc.), mais aussi des associations caritatives. Ainsi, Janine Clark a montré que ces dernières (qu'elle qualifie d'"institutions sociales islamiques") ont pour résultat non pas de mobiliser les plus pauvres en faveur du projet islamiste, mais de favoriser l'expansion et le renforcement des réseaux de la classe moyenne. L'islamisme est ainsi un mouvement de classes moyennes éduquées, mais marginalisées¹. Par ailleurs, Sarah Ben Nefissa observe que la création d'associations est souvent le fruit d'hommes issus des classes moyennes supérieures : alors que les associations caritatives sont généralement fondées par des notables, les associations islamiques sont le plus souvent dirigées par des hommes d'affaires, ou par des leaders islamistes qui voient dans le travail caritatif un tremplin politique². Étant donné la place occupée par les Frères musulmans dans la société civile, certains auteurs ont avancé la thèse selon laquelle les islamistes pourraient jouer un rôle essentiel dans la construction de la société civile et, par voie de conséquence, dans le processus de démocratisation³.

Par ailleurs, le désengagement de l'État dans de nombreux domaines de la vie économique – initié par Sadate et poursuivi par Moubarak⁴ – a eu pour effet de renforcer le poids du secteur associatif en Égypte. Cette situation, ainsi que le rôle joué par les islamistes dans nombre d'associations, a conduit le gouvernement à durcir la législation sur les ONG⁵, héritée de la période nassérienne, et pourtant déjà fort restrictive. En effet, la loi n° 32 du 12 février 1964 place les activités des ONG sous le contrôle direct du ministre des Affaires sociales, et contraint toutes les associations alors existantes à demander une nouvelle autorisation dans une période de six mois. Cette loi accorde par ailleurs au ministère des Affaires sociales le droit de refuser d'enregistrer toute ONG dont les objectifs pourraient être perçus comme une menace pour la sécurité de la République. Elle stipule en son article 8 qu'une ONG doit fournir des services dont la communauté

l'État de droit (Sami ZUBAIDA. "Religion, the State, an Democracy : Contrasting Conceptions of Society in Egypt". Dans : *Political Islam. Essays from Middle East Report*. Éd. par Joel BEININ et Joe STORK. Berkeley : University of California Press, 1997, p. 51-63, p. 58).

¹Janine A. CLARK. "Movement Theory and Patron-Clientelism : Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan and Yemen". Dans : *Comparative Political Studies* 37 (2004), p. 941-968.

²BEN NEFISSA, "Associations et ONG dans le monde arabe : vers la mise en place d'une problématique", p. 22.

³Cf. par exemple Denis J. SULLIVAN et Sana ABED-KOTOB. *Islam in Contemporary Egypt*. Boulder : Lynne Rienner Publishers, 1999. 159 p.

⁴La politique de Moubarak a été qualifiée par Jean-Noël Ferrié de « *statu quo* évolutif », dans la mesure où il s'agit de poursuivre la libéralisation de l'économie, mais suffisamment lentement pour éviter le déclenchement d'une crise sociale. Concrètement, plutôt que de supprimer une structure jugée obsolète, l'État va la vider de sa raison d'être par transfert progressif de ses compétences. Cette politique est rendue possible par le caractère autoritaire du régime, qui permet aux dirigeants d'étaler les réformes dans le temps. On assiste ainsi à la mise en place d'un « cercle vicieux de l'autoritarisme » : les gouvernés – ne s'attendant pas à ce que les gouvernants résolvent leurs problèmes – se replient sur la sphère privée, évitant ainsi au régime de se trouver confronté à des mouvements sociaux contestant sa politique (Jean-Noël FERRIÉ. *L'Égypte entre démocratie et islamisme. Le Système Moubarak à l'heure de la succession*. Paris : Éditions Autrement, 2008. 124 p., p. 28, 31-41).

⁵Les emplois des termes associations et ONG sont indifférenciés en Égypte, mais alors que le terme *jam'iya* (association) est neutre, l'expression *munazama ghaïr hukûmiya* (organisation non gouvernementale) renvoie à une conception négative du politique (BEN NEFISSA, op. cit., p. 12-13).

a besoin, à condition qu'il n'existe pas déjà une association fournissant les mêmes services dans la région. L'article 30 de cette loi donne au ministère le pouvoir de fusionner plusieurs associations s'il estime qu'elles fournissent les mêmes services dans un même secteur géographique. Ces critères sont volontairement ambigus, afin de permettre au ministère de refuser la création d'ONG de manière discrétionnaire¹. La loi n° 32 divise par ailleurs les ONG en deux catégories : les organisations de bienfaisance et les organisations de développement. Alors que les premières n'ont pas de restrictions géographiques, elles doivent se concentrer sur au moins une activité spécifique. Les secondes doivent se baser sur une localité (village ou district urbain), mais sont autorisées à exercer tout type d'activités reconnues par le ministère comme susceptibles de profiter au développement de la communauté. Enfin, cette loi contraint les ONG à informer à l'avance le ministère de leurs meetings et réunions, et de lui envoyer une copie des minutes de leurs réunions.

La loi n° 153, votée en mai 1999, a été dénoncée par les militants du secteur associatif comme étant plus restrictive encore que la loi n° 32². Elle réaffirme les restrictions mises en place par la législation antérieure, et y ajoute de nouvelles contraintes pour les ONG. Ainsi, son article 11 stipule que ces dernières ne peuvent en aucun cas exercer une activité politique couverte par la loi sur les partis, ou « toute activité politique par nature ». Cette restriction vient remplacer les restrictions plus précises de l'ancienne législation, concernant l'interdiction de porter atteinte au « bien-être de la République » et à la « forme de gouvernement ». Par ailleurs, elle interdit aux associations de mener toute activité menaçant l'unité nationale ou l'ordre public. L'interdiction de recevoir des fonds de l'étranger est maintenue³. Les fonctions et modes d'organisation des différentes composantes des associations (assemblée générale, comité directeur, employés et volontaires) sont encadrées par la loi⁴. En juin 2000, la Cour constitutionnelle déclare cette loi anticonstitutionnelle. Une nouvelle loi a été adoptée le 5 juillet 2002 (loi n° 84), encore plus restrictive que la précédente. Les associations doivent toujours être enregistrées auprès du ministère des Affaires sociales, mais doivent en outre obtenir l'accord préalable du ministre pour nommer leurs dirigeants, s'affilier à une organisation internationale ou obtenir des fonds de l'étranger. Elles peuvent être dissoutes par simple décret en cas de manquement à ces obligations ou si elles utilisent leurs ressources en dehors de leur raison sociale (art. 42). L'article 11 de la loi leur interdit par ailleurs d'exercer toute activité politique ou syndicale, tout en laissant au ministre toute latitude pour juger de ce qui, dans les activités d'une association, relève ou non de ces deux domaines. Enfin, la loi n° 3 de 1998 interdit aux entreprises de poursuivre des objectifs similaires à ceux des associations. Alors que les syndicats et organisations professionnelles relèvent de lois spécifiques, les associations d'hommes d'affaires doivent – tout comme les organisations des droits de l'homme – s'enregistrer en tant qu'ONG. Malgré cet encadrement juridique

¹ ABDELRAHMAN, op. cit., p. 129.

² Ibid., p. 5.

³ Cette disposition vise surtout les *advocacy associations*. En effet, les associations caritatives parviennent généralement à capter les dons du public, alors que les *advocacy associations* sont dépendantes de l'aide internationale (BEN NEFISSA, op. cit., p. 23).

⁴ Cf. ABDELRAHMAN, op. cit., p. 152–155.

restrictif, on estime qu'environ 6 000 associations existent en Égypte sans autorisation¹ (contre 14 000 officiellement enregistrées)². Notons néanmoins que contrairement à ce qui est exigé des partis politiques, le contrôle de la création des associations a lieu *ex post*³.

La stratégie de contournement des blocages politiques par le biais des institutions de la société civile s'est développée à partir des années 1970, à la faveur du retour du régime égyptien au légalisme, perceptible dès la mort de Nasser⁴. La répression menée contre les syndicats professionnels dirigés par les Frères au milieu des années 1990 marque néanmoins l'entrée dans une nouvelle phase de crispation autoritaire du régime. Il apparaît que le changement ne peut pas venir de l'activisme dans des institutions périphériques, car l'État demeure le maître du jeu et peut à tout instant reprendre le contrôle de ces institutions⁵. D'où peut-être un renouveau d'intérêt pour la forme partisane parmi les contestataires du régime à compter de cette époque⁶. C'est en effet à ce moment là que l'on assiste à la tentative de former de nouveaux partis, issus de mouvements considérés comme sclérosés par une partie de leurs membres (Karâma, issu d'une scission du parti nassérien en 1995, le Wasat, fondé par des militants des Frères musulmans en rupture de ban en 1996, et le Ghad, à l'initiative de membres exclus du néo-Wafd en 2001). Il convient dès lors de s'intéresser à la situation des partis politiques en Égypte, afin de mieux cerner les mécanismes de contrôle mis en place par le régime autoritaire.

Les partis politiques en Égypte Parmi les spécialistes du monde arabe, les partis politiques sont souvent considérés comme des « non objets », ou en tout cas comme des objets non pertinents dans un contexte autoritaire, et leur étude délaissée, au profit des notions de société civile, ou encore de « gouvernance »⁷. Pour Tourya Gaaaybess, par exemple, les hommes politiques de l'opposition égyptienne font partie de la société civile, et pas de la sphère du pouvoir, car s'il y a multipartisme, il n'y a pas de compétition

¹Pour Sami Zubaida, cette situation illustre les contradictions internes du régime, à la fois autoritaire et sensible à l'opinion publique internationale (ZUBAIDA, op. cit., p. 54).

²Ragui ASSAAD et Malak ROUCHDY. «Poverty and Poverty Alleviation Strategies in Egypt». Dans : *Cairo Papers in the Social Sciences* 22.1 (1999).

³Cf. Eberhard KIENLE. «L'Autoritarisme en chantier». Dans : *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. Éd. par Jean-Noël FERRIÉ et Jean-Claude SANTUCCI. Paris : CNRS Éditions, 2006, p. 107-120.

⁴FERRIÉ, op. cit., p. 27.

⁵Dans un article publié par la *Revue française de science politique*, Philippe Droz-Vincent définit l'autoritarisme comme négation des critères de la polyarchie, tels qu'énoncés par Robert Dahl (ROBERT DAHL. *Democracy and its Critics*. New Haven : Yale University Press, 1989). Dans cette optique, le régime autoritaire se reconnaît en ce qu'il cherche à supprimer les « possibilités de contestations institutionnalisées des décisions prises par les élites politiques » (DROZ-VINCENT, op. cit., p. 947).

⁶Dans un ouvrage publié en 1996, Rafiq Habîb écrit que le système de gouvernement égyptien empêche l'évolution de la société dans son ensemble (RAFIQ HABÎB. *Mîsr al-qâdîma, baîn al-taghrîb wal-takfîr. (L'Égypte qui vient, entre l'occidentalisation et la rédemption)*. Avec une préf. par Târiq AL-BISHRÎ. Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 1996. 157 p., p. 26-27).

⁷Jean-Claude SANTUCCI. «La Place et le rôle des systèmes partisans dans les évolutions du champ politique». Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 149-170.

politique¹. Pourtant, rappelle Jean-Claude Santucci, « à l'instar des systèmes électoraux et des institutions parlementaires auxquels ils [les partis] restent étroitement liés, ils constituent une entrée privilégiée pour analyser les dynamiques en cours dans ces sociétés, cerner les stratégies de contrôle politique et de régulation sociale auxquelles ils se trouvent associés »².

Les auteurs classiques de l'étude des partis (Weber, Michels, Duverger) ont étudié ces derniers du point de vue de leur organisation. À partir des années 1960, l'approche systémique devient cependant dominante dans ce domaine de recherche³. Aucune de ces deux approches n'est adaptée au cas qui nous préoccupe ici, celui du Wasat. En effet, ce parti ne se présentant pas aux élections, il ne s'insère pas dans le système partisan égyptien (qu'il sera cependant nécessaire d'évoquer ici, cf. *infra*, page xxxi et suivantes). Par ailleurs, il n'est pas doté d'une organisation à proprement parler. Notons à ce propos que Peter Mair propose de distinguer, dans l'étude d'une organisation partisane, entre trois éléments : le « parti dans ses fonctions publiques » (*party in public office*), c'est-à-dire ses représentants au gouvernement et au Parlement ; le « parti sur le terrain » (*party on the ground*), c'est-à-dire ses militants ; et enfin le « parti dans ses fonctions centrales » (*party in central office*), c'est-à-dire sa direction⁴. L'objet qui nous intéresse ici n'est doté que du dernier de ces trois éléments. Dès lors, est-il seulement pertinent d'étudier le Wasat en tant que parti ? Nous faisons le pari que oui, en nous appuyant sur la définition de William R. Schonfeld, selon lequel « les partis politiques sont d'abord et avant tout des sortes de collectivités non éphémères d'individus qui partagent, à des degrés divers, un ensemble d'objectifs communs. Le parti se distingue de toute autre collectivité (...) en ce qu'il prétend pouvoir recruter parmi ses membres le personnel capable de gouverner la nation (seul ou, si nécessaire, en coalition avec d'autres partis) »⁵. Aux termes de cette définition, le Wasat constitue bien un parti politique, en dépit de la singularité de son statut de parti *taht al-tâ'sis*.

Si les deux approches classiques (organisationnelle et systémique) présentent peu d'intérêt pour appréhender un objet tel que le Wasat, il convient de noter qu'elles ont en outre été délaissées depuis quelques décennies, alors que les politistes avaient tendance à tourner le dos à l'étude des partis politiques, au profit d'autres formes d'engagement.

Cela étant, cette désaffection pour les travaux sur les partis politiques n'a

¹Tourya GUAAYBESS. « Les Partis de l'opposition et la télévision en Égypte : une ouverture démocratique ? » Dans : *EUI Working Paper RSC* 2003/4 (2003), p. 4. À ce sujet, voir aussi Saïd IBRAHIM. « Liberalization and Democratization in the Arab World : An Overview ». Dans : *Liberalization and democratization in the Arab World*. Éd. par Bahgat KORANY. Boulder : Lynne Rienner Publishers, 1995, p. 131-147.

²SANTUCCI, op. cit., p. 151.

³Cf. Angelo PANEBIANCO. *Political Parties : Organization and Power*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. 318 p., p. xi.

⁴Peter MAIR. « Party Organizations : From Civil Society to the State ». Dans : *How Parties Organize. Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*. London : SAGE Publications, 1994, p. 1-23, p. 4.

⁵William R. SCHONFELD. « Les Partis politiques. Que sont-ils et comment les étudier ? » Dans : *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*. Éd. par Yves MENY. Presses de la FNSP, 1989, p. 187-204, p. 190.

pas pour autant consacré leur disparition mais a surtout conduit de nombreux auteurs à remettre en cause les catégories et les typologies bien établies, à s'interroger sur la nature du parti, son rapport à la démocratie, ou encore à scruter les logiques internes de la construction sociale des organisations partisans, à partir du jeu des acteurs, de leurs stratégies de pouvoir, et de leurs objectifs de professionnalisation politique¹.

Or, il nous semble que ces approches qui ont rendu possible le renouvellement de l'étude des partis politiques au cours des trois dernières décennies conviennent parfaitement à un objet tel que le Wasat. Il s'agit ici de déconstruire l'objet partisan, pour s'intéresser aux rapports entre les individus qui le composent. Comme l'écrit Michel Offerlé :

Un parti n'agit pas à proprement parler. Derrière l'apparence rassurante de cet acteur collectif qui agirait en fonction de fins rationnelles (stratégie d'un parti) ou pour accomplir certaines fonctions vitales pour lui et son environnement (fonctions d'un parti) se cachent une multitude d'interactions entre des individus qui, dotés de certains types de dispositions et occupant des positions variées dans ou par rapport à la relation partisane, usent de manière très différentielle de ce corps immatériel qu'est un parti politique².

Ainsi, dès 1988, Angelo Panebianco se donne pour tâche d'analyser le fonctionnement et les activités des organisations partisans en termes de luttes pour le pouvoir entre les différents acteurs qui les composent. Nous évoquons quelques lignes plus haut le problème posé par le fait que le Wasat est un parti dépourvu d'élus et de militants, qui se réduit au final à sa seule direction. Or, l'approche retenue par Panebianco postule que « le noyau d'activistes, la petite minorité dans le parti qui participe continuellement et dont les activités permettent à l'organisation de fonctionner, est clairement le groupe le plus important »³.

Établir le postulat selon lequel le Wasat, en dépit de sa situation juridique particulière, peut être étudié comme un parti politique ne doit pas nous amener à écarter cette particularité de l'analyse, bien au contraire. En effet, partant du principe selon lequel « les partis politiques sont organisés comme ils le sont en partie en raison des lois de la juridiction dans laquelle ils opèrent »⁴, il convient de mentionner ici la législation égyptienne sur les partis, et de nous interroger sur l'impact de cette législation sur le système partisan égyptien.

La Constitution de 1923 a été abolie par les Officiers libres en 1952. Une première Constitution est promulguée en 1956, remplacée en 1958 et en 1964. La Constitution de

¹SANTUCCI, op. cit., p. 149.

²Michel OFFERLÉ. *Les Partis politiques*. Paris : P.U.F., 1987, p. 27.

³PANEBIANCO, op. cit., p. 26.

⁴Bernard HENNESSY. "On the Study of Party Organization". Dans : *Approaches to the Study of Party Organization*. Éd. par William J. CROTTY. Boston : Allyn & Bacon, Inc., 1967, p. 1-44, p. 10. Muhammad Salim Al-'Awwâ écrivait en 1997 que le Wasat « devra opérer sous une série de lois extrêmement compliquées et restrictives qui gouvernent tous les partis en Égypte à l'exception du parti dominant » (Muhammad Salim AL-'AWWÂ. "Tasrihât. (Déclarations)". Dans : *Al-'Usbâ'* [7 juil. 1997]).

1956 entérine le système de parti unique et la présidentialisation du régime¹. La Constitution actuelle a été promulguée le 11 mai 1971, et amendée à deux reprises, en 1980 et en 2007. Elle reconnaît, en son article 5, le principe du multipartisme (*ta'addud al-ahzâb*), mais stipule que l'activité partisane ne doit pas aller à l'encontre des « principes fondamentaux de la société égyptienne », à savoir une notion de justice sociale héritée du nassérisme, la reconnaissance du rôle de l'État dans la planification de l'économie, la garantie que la moitié des sièges des assemblées élues sera occupée par des membres de la catégorie *'umâl wa-filâhîn* (ouvriers et paysans), la protection des « valeurs égyptiennes authentiques » et des valeurs religieuses morales et patriotiques. La presse² et les associations doivent elles aussi respecter ces principes fondamentaux.

Le président de la République est élu pour six ans au suffrage universel direct depuis la révision constitutionnelle de 2005. Les candidats peuvent être soit indépendants, soit présentés par un parti politique. Les candidats indépendants doivent obtenir la signature de 250 membres élus des assemblées législatives et des conseils municipaux dans au moins 14 gouvernorats. Ces conseils étant largement dominés par le PND, toute candidature "indépendante" doit avoir dans les faits l'aval du pouvoir. En 2005, les partis légaux ont eu le droit de présenter la candidature d'un de leurs dirigeants au choix, mais la disposition constitutionnelle adoptée par référendum en 2005 prévoit que pour les élections suivantes, un parti doit disposer d'au moins 5 % des sièges dans chacune des deux Assemblées pour avoir le droit de présenter un candidat. La réforme de la Constitution du 26 mars 2007 a ramené les conditions de représentativité des partis politiques à 3 % des sièges dans chacune des deux Assemblées, et prévoit par ailleurs une période transitoire de dix ans, à compter du 1er mai 2007, durant laquelle ils pourront présenter un candidat à la présidence de la République s'ils disposent d'un seul siège dans les deux Assemblées. Si l'armée n'exerce aucune tutelle sur le président de la République, qui demeure le commandant suprême des forces armées, chargé de nommer les officiers généraux aux postes clefs de l'état-major, elle n'en contrôle pas moins de larges secteurs de la vie économique (usines d'armement, chimie, agro-alimentaire, boulangeries, etc.). En outre, elle exerce un pouvoir judiciaire, en vertu de l'état d'urgence qui a créé des tribunaux militaires. Elle dispose d'un effectif de plus de 400 000 hommes, et d'un budget supérieur à 4 milliards de dollars, dont près de la moitié proviennent des aides américaines³. Le pouvoir législatif est détenu par l'Assemblée nationale (*majlîs al-sha'ab*), qui compte 454 députés élus en 2005 pour un mandat de cinq ans (444 élus au scrutin uninominal à deux tours, et dix nommés par le chef de l'État). Les Frères musulmans y constituent le premier groupe d'opposition avec 88 députés (contre six pour le néo-Wafd, deux pour le *Tagammu'*, deux

¹Pour une analyse du constitutionnalisme en Égypte, voir Nathan J. BROWN et Roni AMIT. "Constitutionalism in Egypt". Dans : *Political Culture and Constitutionalism, a Comparative Approach*. Éd. par Daniel P. FRANKLIN et Michael J. BAUN. New York : M.E. Sharpe, 1995, p. 184-196.

²Eberhard Kienle note d'ailleurs à ce propos que la marge d'action restreinte des partis de l'opposition tient en partie aux restrictions sur les médias (Eberhard KIENLE. *A Grand Delusion. Democracy and Economic Reform in Egypt*. New York : I.B. Tauris, 2000. 274 p., p. 28). Sur ce sujet, voir aussi GUAAYBESS, op. cit.

³Anouar Mohamed MOGHIRA. *L'Égypte, clé des stratégies au Moyen-Orient. Trente ans de politique égyptienne et arabe sous Hosni Moubarak*. Avec une préf. par Pierre Marie GALLOIS. Lausanne : L'Âge d'Homme, 2009. 346 p., p. 128-129.

pour le Ghad et autant pour Karâma). Le reste de l'Assemblée est composé d'élus du PND. L'Assemblée consultative (*majlis al-shûrâ*) a été quant à elle créée par l'amendement constitutionnel du 22 mai 1980. Elle est composée de 264 membres, dont 88 sont nommés et 176 élus au scrutin universel. Elle est renouvelée par moitié tous les trois ans. Tout comme l'Assemblée nationale, elle doit être composée pour moitié de membres de la catégorie *'umâl wa-flâhîn*¹ et pour l'autre moitié de membres de la catégorie *fi'ât*². Comme son nom l'indique, cette Assemblée a un rôle purement consultatif. Le système égyptien est donc dans les faits un système monocaméral. Le pouvoir judiciaire est quant à lui indépendant : les juges sont inamovibles et une Cour suprême statue sur la constitutionnalité des lois. En 1987, 1990 et 2000, la Cour constitutionnelle a même invalidé les lois électorales concernant les élections législatives, provoquant, dans les deux premiers cas, des élections anticipées. Le Conseil d'État est la seconde juridiction en Égypte, derrière la Cour constitutionnelle. Son indépendance est garantie par la Constitution, qui lui confère par ailleurs la tâche de contrôler et de limiter l'action des autres pouvoirs constitutionnels et des administrations publiques. Cependant, l'inamovibilité des juges au Conseil d'État est garantie seulement par la loi, et pas par la Constitution³.

Si le régime égyptien est constitutionnel, c'est dans le sens étroit où la lettre de la Constitution est largement respectée. Cependant, il n'est pas constitutionnel dans le sens plus large qui voudrait que les processus de prise de décision soient clairement définis par la Constitution, et que les pouvoirs de l'État y soient davantage limités⁴. L'absence d'institutions garantissant les libertés octroyées dans les années 1980 a donc rendu cette libéralisation relative⁵. Ainsi, selon un ancien juge de la Cour constitutionnelle égyptienne, cité par Augustus Richard Norton, la loi réglementant la création des partis est dépourvue de base constitutionnelle⁶. Cela n'a pas empêché la Cour constitutionnelle d'avaliser cette loi. En outre, le référendum du 26 mars 2007 a eu pour effet de constitutionnaliser une partie de la législation sur les partis, en introduisant un amendement à la Constitution, interdisant notamment de créer un parti politique sur une base religieuse. Cet amendement vise au premier chef la Confrérie des Frères musulmans, tout comme la loi n° 174 de 2005, qui prohibe le recours aux slogans religieux dans les élections. Pour Eberhard Kienle⁷, le refus de création du Wasat illustre les restrictions légales opposées aux partis politiques. Au cours des années 1980, en effet, un seul parti fut légalisé, grâce à un recours devant le Conseil d'État. Si davantage de partis l'ont été au cours des vingt dernières années (cf. *infra*, page xxxiv), l'âge d'or de la création des partis en Égypte a été la fin des années 1970, au moment de l'instauration du multipartisme. En outre, comme l'écrit Sophie Pommier, la loi de 1977 « interdit concrètement l'émergence d'une

¹Ouvriers et paysans.

²Autres classes.

³KIENLE, op. cit., p. 44.

⁴BROWN et AMIT, op. cit., p. 186-188.

⁵Jason BROWNEE. "The Decline of Pluralism in Mubarak's Egypt". Dans : *Islam and Democracy in the Middle East*. Éd. par Larry DIAMOND, Marc F. PLATTNER et Daniel BRUMBERG. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2003, p. 48-57, p. 50.

⁶NORTON, "Thwarted Politics : The Case of Egypt's *Hizb Al Wasat*", p. 146.

⁷KIENLE, op. cit., p. 68-69.

véritable opposition »¹. Les partis légalisés doivent en effet se plier à nombre de restrictions. Ils doivent d'abord respecter continuellement les conditions qui leur ont permis d'être légalisés. Ils n'ont pas le droit de recevoir de l'argent de l'étranger, ni de placer une partie de leurs fonds hors de l'Égypte. La Cour des comptes a le pouvoir de vérifier leur comptabilité. Par ailleurs, l'état d'urgence leur impose de demander une autorisation pour chaque réunion publique organisée. Ils partagent néanmoins avec les syndicats et organisations professionnelles le droit de diffuser des journaux sans autorisation préalable.

Les partis ne sont pas seulement influencés par l'état du droit positif les concernant, mais également par leur environnement au sens large, étant entendu que l'environnement d'un parti « peut être conçu comme les arènes dans lesquelles les relations entre les partis et d'autres organisations prennent place »². L'environnement dans lequel évolue le Wasat est constitué de partis différant tant au niveau de leur situation légale que de leur poids politique. Le PND occupe évidemment une place à part en tant que parti dirigeant. Viennent ensuite les partis légalisés disposant d'élus au Parlement, les petits partis, qui bien que légaux sont quasiment inexistantes sur la scène politique égyptienne, et enfin les partis *taht al-tâ'sîs*.

Ismail Salwa estime que les limitations légales imposées aux partis, aux syndicats et aux associations « ont contribué à l'émergence de schémas de fonctionnement propres au champ politique égyptien »³. L'effet le plus notable en est la faiblesse de la participation politique, tant au niveau des élections que de l'adhésion aux structures partisans⁴. Sarah Ben Nefissa observe à ce propos que « le terme de structure semble d'ailleurs impropre pour qualifier les organisations dont se sont dotés les partis politiques d'aujourd'hui »⁵. En effet, seuls le PND et – avant son interdiction en 2000 – le parti du travail, tiennent régulièrement des congrès. Les autres partis égyptiens, y compris ceux ayant obtenu l'aval de la Commission des partis, peinent à attirer des militants et à se constituer en véritables organisations.

La scène politique égyptienne est donc dominée par le PND, qui compte aujourd'hui près de 2 millions de membres. Le président du parti, élu pour une période de 5 ans renouvelable, n'est autre que le président de la République. Son secrétaire général est l'ancien ministre de l'Information Safwat Al-Sharîf. Ce parti a connu, comme la plupart des partis

¹Sophie POMMIER. *Égypte, l'envers du décor*. Paris : La Découverte, 2008. 298 p., p. 98.

²PANEBIANCO, op. cit., p. 207.

³Salwa ISMAÏL. «Les Relations État-société en Égypte : restructurer le politique». Dans : *Égypte/Monde arabe* 26 (1996).

⁴Cf. notamment Roger OWEN. «Changement socio-économique et mobilisation politique : le cas de l'Égypte». Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 255–276, p. 259–260 et Ali E. HILLAL DESSOUKI. «L'Évolution politique de l'Égypte : pluralisme démocratique ou néo-autoritarisme?» Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 127 (1990), p. 7–16, p. 8. Voir aussi May Kassem, qui a montré que depuis son accession à la présidence, Moubarak a toujours utilisé les processus électoraux comme un instrument lui permettant de contenir la participation politique (May KASSEM. *In the Guise of Democracy. Governance in Contemporary Egypt*. Avec une préf. par Raymond HINNEBUSCH. London : Ithaca Press, 1999. 210 p.)

⁵Sarah BEN NEFISSA. «Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites». Éd. par Pierre Robert BADUEL. Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 81-82 (1998), p. 55–91, p. 68.

égyptiens, une querelle de générations opposant les caciques du parti à la “jeune garde”, menée par le propre fils du président de la République, Gamal Moubarak. En 1998, ce dernier a en effet fondé une association d’hommes d’affaires, la Fondation Générations futures, destinée à former une nouvelle élite économique et politique. La jeune garde se distingue en effet par une forte proportion d’hommes d’affaires en son sein, ainsi que par une proportion de femmes et de coptes plus élevée que dans l’ensemble du PND¹. Cette association lui sert de vivier pour recruter des hommes d’affaires quadragénaires, caractéristiques de la “jeune garde”². En 2002, il fait son entrée au bureau politique du PND, où il prend la tête de la Commission des politiques. Le 11^e Congrès du PND (21–23 septembre 2004) est dominé par Gamal Moubarak et par sa formule : « la nouvelle pensée » (*al-fikr al-jadîd*)³. En 2005, la “vieille garde” du PND est menée par Safwat Al-Sharîf (secrétaire général du PND), Kamâl Al-Shâzilî (secrétaire général adjoint et ministre des Affaires de l’Assemblée du peuple) et Zakariâ ‘Azmî, président du conseil présidentiel⁴. Le “Dialogue National”, qui débute le 31 janvier 2005 à l’initiative de Moubarak, est conduit par les représentants de cette vieille garde. Il rassemble quatorze partis politiques. Cependant, c’est bien la “jeune garde”, conduite par Gamal Moubarak, qui organise la campagne des législatives la même année. Le 31 janvier 2006, Gamal Moubarak remplace Kamâl Al-Shâzilî comme secrétaire général adjoint du PND.

La vie parlementaire égyptienne s’est organisée, depuis l’instauration du multipartisme, autour d’un nombre très restreint de partis. Outre, les trois partis créés par Sadate en 1978⁵, les principaux mouvements de l’opposition parlementaire égyptienne sont ou ont été le néo-Wafd, le parti du travail, et le parti nassérien. Bien que faibles et peu nombreux – et ne représentant pas un véritable danger pour le régime – ces trois partis ont tous dû faire face à des obstacles institutionnels, que ce soit au moment de leur création ou ultérieurement.

Après que la formation de nouveaux partis ait été autorisée en 1977, le néo-Wafd⁶ (*hizb Al-Wafd al-jadîd*) fut le premier parti non issu de l’Union socialiste arabe à obtenir l’autorisation de la Commission des partis, dès le mois de février de l’année 1978. Quelques

¹Muhammad HAZIM. “Al-Ahzâb al-masriya tatanâfus ‘alâ tarshîh al-nisâ’ wal-aqbât. (Les Partis égyptiens se concurrencent sur la candidature des femmes et des coptes)”. Dans : *Al-Hayât* (18 avr. 2000).

²Chaymaa HASSABO. “Gamal Moubarak sous les projecteurs : le lancement de sa campagne présidentielle ?” Dans : *Chroniques égyptiennes 2006*. Éd. par Enrique KLAUS et Chaymaa HASSABO. Le Caire : CEDEJ, 2007, p. 195–216. En 2004, deux hommes d’affaires entrent au gouvernement, suivis de quatre autres en 2006.

³Chaymaa HASSABO. “Gamal Moubarak au centre du pouvoir : une succession achevée ?” Dans : *L’Égypte dans l’année. Chronique politique. 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 9–24, p. 18–20.

⁴Chaymaa HASSABO. “Moubarak ‘sans cravate’, un Moubarak ‘démocratique’ ?” Dans : *L’Égypte dans l’année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 29–54, p. 45.

⁵Comme vu *supra*, page vii, l’ancien parti unique a été scindé par Sadate en trois partis : le PND, le *Tagammu’* et le parti libéral.

⁶“Néo” car il s’agit d’une résurgence du Wafd (*hizb Al-Wafd*, “parti de la délégation”), parti historique représentant le courant nationaliste libéral, qui avait dominé la vie politique avant le coup d’État des Officiers libres en 1952.

mois plus tard, le président Sadate promulgua un décret interdisant à ceux qui avaient occupé des postes gouvernementaux avant 1952 de diriger des partis politiques. Ce décret était dirigé contre les leaders du néo-Wafd. En réponse, ceux-ci décidèrent de geler les activités du parti, et furent jetés en prison un mois à peine avant l'assassinat de Sadate. En 1983, la Commission des partis tenta de les contraindre à déposer un nouveau dossier de demande de légalisation, au prétexte que le gel de l'activité du parti valait dissolution de celui-ci. En octobre 1983, le Conseil d'État statua en faveur du néo-Wafd, qui put ainsi se présenter aux élections de 1984, au cours desquelles il s'allia avec la Confrérie des Frères musulmans¹. Lors des élections présidentielles de 2005, le candidat du néo-Wafd, Nu'mân Gum'â, se classe troisième, derrière Moubarak et Aïman Nûr, avec 2,9 % des voix. Lors des législatives qui suivent ces élections, ce parti n'obtient que six députés. En 2006, une crise interne au parti voit Mahmûd Abâzâ évincer Nu'mân Gum'â.

Lorsqu'il fut créé en 1978, il semblait que le parti socialiste du travail (*hizb Al-'Amal al-ishtirâkî*) représenterait une "opposition loyaliste" au gouvernement. Mais rapidement, Ibrâhîm Shukrî, un ancien membre du parti nationaliste Jeune Égypte qui avait joué un rôle important sous la monarchie², radicalisa les vues du parti, en s'opposant notamment au traité de paix avec Israël³. Salâh Salîm Zirnûqa considère que ce parti a commencé à représenter l'opposition véritable dès 1979⁴. En 1984, 'Âdil Husaîn, écrivain marxiste converti à la cause islamiste – et frère cadet du fondateur de Jeune Égypte, Ahmad Husaîn – rejoint le parti. Sous son influence, celui-ci adopta progressivement une orientation pro-frériste. Le journal du parti, *Al-Sha'ab*, dont le rédacteur en chef, Magdî Husaîn, était le fils de Ahmad Husaîn, devint ainsi la principale tribune du courant islamiste en Égypte. Dans les années 1990, le parti du travail était un parti attirant les classes moyennes et la jeunesse, et qui cherchait à élargir son audience aux catégories populaires⁵. En 1995, ce parti mène campagne sous le slogan « L'islam est la solution », et réclame l'instauration d'un État islamique⁶. L'activité du *hizb Al-'Amal* est gelée le 20 mai 2000, et son journal interdit, suite à une campagne menée contre le ministre de la Culture, accusé d'avoir autorisé la publication d'un roman syrien qui porterait, selon les membres de ce parti, atteinte à l'islam.

En 1990, Dyâ' Al-Dîn Dâwûd, un ancien ministre de Nasser, dépose une demande de création devant la Commission des partis au nom du parti arabe démocratique nassérien (*al-hizb al-'arabî al-dîmuqrâtî al-nâsirî*). La Commission accepte la création du nouveau parti dans une décision rendue en avril 1992. Le parti nassérien connaît très tôt des divisions entre trois générations militantes : le "groupe de maï", composé d'hommes ayant

¹Sur l'histoire du néo-Wafd au cours de cette période historique, se reporter à Shaden SHEBAB. "Under the Liberal Banner". Dans : *Al-Ahram Weekly* (19 oct. 1995), p. 3.

²Pour une histoire détaillée de cette organisation, se reporter à James P. JANKOWSKI. *Egypt's Young Rebels*. Stanford : Hoover Institution publications, 1975. 176 p. En 1990, des dissidents du parti du travail parvinrent à faire reconnaître l'existence d'un parti dépourvu de base militante, mais portant le nom de Jeune Égypte. Cf. ALLAM, op. cit.

³Amira HOWEIDY. "Catching the Islamist Train". Dans : *Al-Ahram Weekly* (26 oct. 1995), p. 3.

⁴ZIRNÛQA, op. cit., p. 79.

⁵BEN NEFISSA, op. cit., p. 63.

⁶"Barnâmiġ hizb Al-'Amal min ajl al-islâh al-shâmil. (Le Programme du parti du travail pour la réforme complète)". Dans : *Al-Sha'ab* (3 nov. 1995).

occupé des postes élevés sous Nasser et emprisonnés par Sadate en mai 1971 pour des périodes allant de trois à dix ans, la génération des cadres de l'organisation de jeunesse sous Nasser, et la génération des années 1970. Alors que la jeune génération critique l'attitude autocratique des représentants des générations antérieures, ces derniers reprochent aux plus jeunes leur manque d'expérience politique¹. C'est de cette querelle de générations que naîtra en 1995 le parti Karâma.

À propos des petits partis dont la Commission a accepté la demande de légalisation, Rana Allam écrit, dans *Al-Ahram Weekly*, qu'ils « n'ont aucun poids politique, certains d'entre eux existent seulement sur le papier, sans aucun soutien en dehors de leur direction »². Le chercheur égyptien Diyâ' Rashwân estime, dans un entretien accordé au même journal, qu'« un psychologue serait plus à même qu'un politiste de parler de ces partis et de leurs dirigeants »³. Citons par exemple le parti de la *Umma*, légalisé grâce à une procédure d'appel devant le Conseil d'État. Ce mouvement est doté d'un programme islamiste, mais est monopolisé par une seule famille et a une audience quasi-nulle⁴. En 2005, le président de ce parti, Ahmad Al-Sabâhî se porte candidat à la présidence de la République en réclamant le retour du tarbouche (la coiffe traditionnelle abandonnée après la Révolution de 1952) et en proclamant qu'il fait campagne pour Moubarak, et qu'il se désisterait en sa faveur s'il était élu. Il obtient 0,06 % des suffrages exprimés. En novembre 2004, la Commission des partis autorise la création du parti social constitutionnel libre, fondé par un juriste, et ne comptant que 192 membres. Il affiche un discours libéral et social. Mentionnons également pour mémoire l'existence du parti du Front démocratique (créé en 2007), du parti constitutionnel (*hizb al-dustûrî*), du parti de l'Union démocratique (partisan de l'union entre l'Égypte et le Soudan), du parti des Verts (écologiste), et d'Égypte 2000.

Le parti Ghad (*hizb Al-Ghad*)⁵ occupe une place à part dans cette galaxie, du fait de sa présence au Parlement et de la candidature d'Aïman Nûr à la présidence de la République. Ce parti se distingue également par le fait qu'il a été autorisé directement par la Commission des partis – le 27 octobre 2004 –, et non par le moyen d'une procédure en appel devant le Conseil d'État. Le Ghad s'affiche comme l'héritier du Wafd de la monarchie, et se présente comme libéral, avec une forte dimension sociale. Il revendique la jeunesse de ses membres (60 % auraient entre 35 et 50 ans)⁶. Son président, Aïman Nûr, est arrêté le 29 janvier 2005, pour falsification des procurations d'adhésion à son parti, à la sortie d'une séance de l'Assemblée du peuple au cours de laquelle la levée de son immunité parlementaire a été votée. Le 9 mars, il annonce sa candidature depuis la prison où il est enfermé. Le 12 mars, il est libéré sous caution, suite aux pressions de

¹ Amira IBRAHIM et Jailan HALAWI. "Nasserism, 90s Style". Dans : *Al-Ahram Weekly* (9 nov. 1995), p. 3.

² ALLAM, op. cit.

³ Ibid.

⁴ KIENLE, op. cit., p. 30-31.

⁵ *Ghad* signifie "demain".

⁶ Benjamin REY. "Entre nouvelles formes de mobilisations et gestion étatique. L'opposition égyptienne en 2004". Dans : *L'Égypte dans l'année. Chronique politique. 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 25-46, p. 36.

l'administration américaine. Son procès débute le 25 septembre, quelques jours après les élections présidentielles. Des divisions au sein du parti éclatent au grand jour au même moment. Le vice-président du Ghad, Musâ Mustafâ Musâ, soutenu par plusieurs cadres du parti, saisit en effet la Commission des partis au motif que Aïman Nûr ne le dirige pas démocratiquement. Le 24 décembre 2005, Aïman Nûr est condamné à cinq ans de prison dans l'affaire des fausses procurations¹.

Enfin, les partis *taht al-tâ'sîs* sont nombreux, puisque la plupart des demandes de créations de partis sont rejetées, mais sont inexistantes dans la rue comme dans les médias, les seules exceptions notables étant le Wasat et Karâma². En 1995, en effet, une partie des cadres démissionnaires du parti nassérien, conduits par Hamdîn Sabâhî, déposent devant la Commission des partis une demande de créer un parti baptisé Karâma (*hizb Al-Karâma*). Leur demande a été rejetée à deux reprises par la Commission des partis, en 1995 et en 2004³. En juillet 2004, suite à une nouvelle crise dans le parti nassérien, une cinquantaine de membres démissionnent, et certains d'entre eux rejoignent Karâma⁴. En juillet 2005, le parti, toujours *taht al-tâ'sîs*, obtient l'autorisation de fonder un journal. Le premier numéro de *Al-Karâma* paraît en octobre de la même année⁵. Aux élections de 2005, ce parti obtient deux représentants à l'Assemblée du peuple. Amîn Iskandar a désormais remplacé Hamdîn Sabâhî comme "représentant des fondateurs" (*wakîl al-mû'assisîn*) du parti, mais ce dernier demeure directeur de publication du journal.

Néanmoins, la principale force d'opposition en Égypte demeure la Confrérie – illégale, mais tolérée – des Frères musulmans. Malgré son interdiction, celle-ci représente la principale force d'opposition dans la Chambre élue en 2005, avec 88 députés. Les tentatives de la Confrérie de créer un parti ont toutes fait long feu, depuis que cette idée a été évoquée par le Guide suprême 'Ummar Al-Tilmisânî dans les années 1980⁶. À la mort de Al-Tilmisânî, en 1986, l'idée de créer un parti des Frères, sous le nom de *hizb Al-Shûrâ*⁷, refait surface. On parlera ensuite du *hizb Al-Islâh*⁸ en 1990, puis en 1995. Toujours en 1995, l'idée de créer le parti de l'espoir (*hizb Al-Amal*) est évoquée⁹. Pour Khalîl Al-'Anânî, si cette idée ne s'est jamais concrétisée, c'est à cause de la crainte de causer des problèmes organisationnels en créant « un corps à deux têtes » (*râ'sîn li-jasad wâhid*)¹⁰, et à cause de l'article 5 de la Constitution qui interdit de créer un parti sur

¹ Il sera libéré le 18 février 2009 en raison de son état de santé.

² *Karâma* signifie "dignité".

³ MOGHIRA, op. cit., p. 196–197.

⁴ REY, op. cit., p. 30–31.

⁵ Amira HOWEIDY. "Waiting for November". Dans : *Al-Ahram Weekly On-line* (29 sept. 2005). URL : <http://weekly.ahram.org.eg/2005/762/eg4.htm>.

⁶ Une discussion a alors eu lieu au sein de la Confrérie, autour de la question de l'éventuelle création d'un parti copte en réponse à la fondation d'un parti des Frères musulmans ('Abd Allah Sâmi Ibrâhîm AL-DALÂL. *Al-Islâmiyyân wal-dîmâqrâtiya fî Misr. 'Asf wa ramîm. (Les Islamistes et la démocratie en Égypte. Une tempête et un débris)*. Maktaba Madbûlî, 2007. 324 p., p. 304–307). Cette discussion montre que l'idée des dirigeants de la Confrérie était alors de créer un parti sur une base confessionnelle.

⁷ "Le parti de la consultation".

⁸ "Le parti de la réforme".

⁹ AL-'ANÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimân fî Misr : Shikhâkha tusâri' al-zaman*, p. 128–129.

¹⁰ Ibid., p. 130. Le membre du Wasat 'Isâm Sultân estime à ce propos que l'attitude des Frères musulmans envers son parti s'explique par le souci de préserver leur organisation (Muhammad SALÂH.

une base religieuse¹.

Pour Sarah Ben Nefissa, cette exclusion de la scène politique légale de la principale force d'opposition est une « donnée politique fondamentale », qui « exprime à elle toute seule le hiatus existant entre la demande et l'offre politique, ainsi que la déconnexion du système partisan officiel des principales expressions politiques de la société égyptienne »². Dans un article publié dans la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, elle expose la thèse selon laquelle cette dissociation du fait partisan et de la compétition électorale est responsable de la limite de l'offre du système des partis égyptien : « Une telle dissociation empêche le système partisan de remplir son rôle, bloque son développement normal et son renouvellement et ainsi sa fonction de médiation entre le système politique et la société et plus précisément les nouvelles élites égyptiennes qui cherchent justement à intégrer ce système »³. Carrie R. Wickham s'est interrogée sur la capacité des mouvements islamistes à contourner ce blocage en cherchant à affecter les institutions politiques nationales au moyen de mobilisations effectuées à la « périphérie ». Elle définit en effet l'Égypte comme un régime semi-ouvert dans lequel les groupes de l'opposition peuvent utiliser les soutiens mobilisés à la périphérie dans des processus électoraux plus proches du centre politique⁴. Si cette stratégie a pu réussir en Turquie, où le mouvement islamiste démocratique a suivi un cheminement qui l'a mené de la périphérie au centre de la scène politique⁵, en Égypte, ce mouvement a été interrompu par la répression exercée à l'encontre des syndicats professionnels au milieu des années 1990. Cet épisode marque en effet un tournant dans l'histoire politique égyptienne récente, à tel point que d'aucuns ont pu écrire que le blocage démocratique en Égypte était « intimement lié au revirement du pouvoir vis-à-vis du courant politique islamiste »⁶. Cette répression dirigée contre les syndicats dominés par les islamistes a été menée en prenant prétexte de la lutte contre le terrorisme, qui connaissait alors une recrudescence sous l'égide de mouvements radicaux. À propos de cette période, Alain Roussillon a montré que ce sont les régimes qui définissent ce qui est modéré et ce qui est radical, et que ces lignes de démarcations sont extrêmement fluctuantes, et dépendent bien davantage des stratégies des régimes que de l'attitude des mouvements islamistes⁷. Ainsi, l'attitude légaliste des Frères musulmans

“‘Al-Ikhwân’ wa ‘Al-Wasat’ yatajahân ilâ hall. (Les Frères et le Wasat s'acheminent vers une solution)”. Dans : *Al-Hayât* [19 juin 1996]. Cf. aussi Muhammad SALÂH. “Mû’assisû ‘Al-Wasat’ yuriddûn ‘alâ Al-Hudaibî : Lan natarâja’û ‘alâ ‘Al-Ikhwân’ murâ’ât mabâdî’hum. (Les Fondateurs du Wasat répondent à Al-Hudaibî : nous n'abandonnerons pas aux Frères musulmans le respect de leurs principes)”. Dans : *Al-Hayât* (16 juil. 1996) : les membres du Wasat reprochent aux Frères musulmans de favoriser l'organisation aux dépens du “projet civilisationnel”.

¹AL-‘ANÂNÎ, op. cit., p. 128.

²BEN NEFISSA, op. cit., p. 57.

³Ibid., p. 57.

⁴Carrie Rosefsky WICKHAM. *Mobilizing Islam. Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York : Columbia University Press, 2002. 306 p.

⁵Nilüfer GÖLE. “Secularism and Islamism in Turkey. The Making of Elites and Counter-Elites”. Dans : *Middle East Journal* 51.1 (1997), p. 46–57.

⁶Sarah BEN NEFISSA. “Le Déblocage du débat démocratique en Égypte. Legs nassérien et poids du secteur privé”. Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 (2004–2005), p. 59–78, p. 60.

⁷ROUSSILLON, “Les Islamologues dans l'impasse”.

dans les syndicats n'a pas suffi à les mettre à l'abri de la répression¹.

Le rôle des élections Pourtant, de nombreux auteurs estiment que les régimes autoritaires peuvent s'engager, malgré eux, sur la voie de la démocratie. En effet, si transition démocratique il y a dans le monde arabe, il ne s'agit pas de transition pactée, mais de transition prolongée, de celles qui « ne sont, au départ, que des stratégies de survie qui échappent lentement et partiellement à leurs concepteurs »². L'ouvrage collectif – déjà évoqué – rédigé sous la direction de Ghassan Salamé s'articule ainsi autour de l'idée selon laquelle la transition démocratique pourrait être le fruit de négociations entre acteurs non-démocrates³. Steven Heydemann constate de son côté que « les travaux sur la politique du monde arabe ont été peu servis par leur imbrication avec la question démocratique », et invite les chercheurs à s'intéresser aux phénomènes se situant « en dessous du seuil » censé marqué le passage de l'autoritarisme à la démocratie⁴. Dans cette perspective, l'attention du chercheur doit se porter en premier lieu sur les institutions “démocratiques” mises en place dans un cadre autoritaire, et qui peuvent entraîner des comportements démocratiques. En effet, comme l'écrit Jean-Noël Ferrié, « l'activité de démocratie demeure toujours nécessaire à la réalisation de la démocratie, même s'il faut se résoudre à admettre que ce qui l'impulse ne réside ni dans la vertu de ses partisans, ni dans celle des gouvernants ; ce qui impulse la démocratie réside avant tout dans la vertu des dispositifs »⁵. Or, les mécanismes électoraux figurent bien entendu au premier rang de ces dispositifs démocratiques. Malgré les restrictions apportées à l'activité des partis d'opposition, et malgré les fraudes électorales rendues possibles par la supervision des bureaux de votes par le ministère de l'Intérieur jusqu'à la fin des années 1990, les élections en Égypte échappent en partie, comme nous allons le voir dans les pages qui suivent, aux calculs des dirigeants.

Pour May Kassem⁶, toute l'histoire électorale égyptienne des années 1980 et 1990 est celle de l'absorption des partis de l'opposition parlementaire dans le jeu clientéliste. En effet, dans les années 1980, lors des deux premières élections législatives organisées sous le règne de Moubarak (1984 et 1987), les partis de l'opposition ont tenté de jouer leur rôle, en dépit des fraudes électorales et des limitations que la législation d'état d'urgence faisaient peser sur leur activité. On a ainsi vu des partis légaux comme le néo-Wafd (en 1984), le parti socialiste du travail et le parti libéral (en 1987) conclure une alliance électorale avec les Frères musulmans dans un modèle gagnant-gagnant d'échange de la

¹ Comme le note Jean-Noël Ferrié, ce n'est pas en tant qu'opposants à la démocratie ou à la modernité que les Frères musulmans sont réprimés, mais en tant qu'opposants déterminés (Jean-Noël FERRIÉ. “Introduction”. Dans : *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. Éd. par Jean-Noël FERRIÉ et Jean-Claude SANTUCCI. 2006, p. 9–18, p. 16).

² Ibid., p. 14.

³ SALAMÉ, op. cit.

⁴ Steven HEYDEMANN. “La Question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe”. Dans : *Critique internationale* 17 (2002), p. 54–62, p. 58–60.

⁵ Jean-Noël FERRIÉ. “L'Entrée dans le cercle vertueux”. Dans : *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. Éd. par Jean-Noël FERRIÉ et Jean-Claude SANTUCCI. 2006, p. 91–105, p. 103.

⁶ KASSEM, op. cit.

situation légale des premiers contre la popularité des seconds. La loi n° 114 de 1983 avait en effet imposé le scrutin de liste pour les élections législatives, dans le but d'empêcher les Frères musulmans de présenter des candidats indépendants. Cette loi a eu pour effet de contraindre tous les candidats à la députation à se rallier à l'un des partis autorisés : PND, néo-Wafd, parti socialiste du travail (*hizb Al-'Amal al-ishtirâkî*), parti libéral (*hizb al-ahrâr*), et *Tagammu'*. L'effet secondaire de cette loi fut donc de placer les notabilités locales devant le choix de la non-participation aux élections (au risque d'amoinrir leur influence dans leur circonscription) ou de l'intégration dans le jeu de relations clientélistes du PND (au prix de leur indépendance)¹. Cette loi prévoyait par ailleurs un seuil de 8 % des suffrages exprimés pour qu'un parti soit représenté à l'assemblée. Cette disposition a eu pour effet de priver le *Tagammu'*, le parti libéral et le *hizb Al-'Amal* de députés dans la Chambre élue en 1984. Le président de la République utilisa alors son droit de nommer dix membres de l'Assemblée du peuple pour coopter des membres de l'opposition extra-parlementaire. C'est ainsi que des sièges de députés furent proposés à trois membres du *hizb Al-'Amal* – dont le leader du mouvement, Ibrâhîm Shukrî – et au Dr Milâd Hannâ, un des dirigeants du *Tagammu'*. Le Dr Hannâ refusa, en accord avec son parti, pour ne pas cautionner les conditions politiques qui avaient empêché son organisation d'avoir des députés régulièrement élus. De leur côté, les membres du parti socialiste du travail acceptèrent l'offre de Moubarak, en arguant du fait que ces sièges à la Chambre leur offriraient une tribune supplémentaire pour dénoncer la politique du gouvernement². Les partis de l'opposition saisirent par ailleurs la Cour constitutionnelle sur le sujet de la loi électorale de 1983. Cette dernière contrevenait en effet aux articles 8, 40 et 62 de la Constitution, qui garantissent un accès égal de tous les citoyens aux fonctions publiques.

En 1986, le système est amendé pour créer un système électoral mixte : un siège est réservé à un candidat indépendant dans chacune des 48 circonscriptions, le reste étant attribué au scrutin de liste. Lors des élections de 1987, sur ces 48 sièges, 39 furent remportés par des membres du PND. Le nombre de candidats participant à ces élections en tant qu'indépendants (1937 candidats pour 48 sièges) atteste cependant d'une volonté de nombreux individus de participer au jeu politique. Le néo-Wafd ayant refusé de renouveler son accord électoral avec les Frères musulmans, ceux-ci s'allièrent au parti libéral et au parti du travail pour se porter candidats aux sièges mis aux voix au scrutin de liste. Cette coalition remporta 60 sièges à l'Assemblée du peuple, contre 36 pour le néo-Wafd, le reste (75 % des sièges) revenant au PND. Nonobstant leur progression électorale, les partis de l'opposition saisirent une nouvelle fois la Cour constitutionnelle. En 1990, cette dernière déclara inconstitutionnelle la loi électorale de 1986, contraignant le président de la République à promulguer un décret stipulant le retour au scrutin de liste pour les élections de 1990. Les partis de l'opposition – à l'exception du *Tagammu'* – décidèrent néanmoins, en accord avec les Frères musulmans, de boycotter ce scrutin pour protester contre la prolongation de l'état d'urgence, et contre la supervision des bureaux de vote par le ministère de l'Intérieur. Pour justifier leur opposition au boycott, les responsables du *Tagammu'* ont mis en avant l'idée selon laquelle celui-ci risquait de couper les partis

¹Ibid., p. 95.

²Ibid., p. 98–99.

de l'opposition du corps électoral. Quelles que soient les raisons qui ont motivé ce refus, celui-ci a eu pour effet de briser le front commun des partis de l'opposition, et donc de renforcer le régime : « En participant aux élections de 1990, le *Tagammu'* devint le premier parti d'opposition à entrer dans la structure clientéliste du régime »¹. Les cinq députés élus en 1990 sous la bannière de ce parti l'ont en effet été grâce à un échange de votes avec le candidat du PND se présentant dans la même circonscription, mais sous l'autre catégorie². Le boycott fut un échec ; l'opposition se vit privée de représentation parlementaire sans obtenir la moindre concession de la part de Moubarak.

Les partis de l'opposition décidèrent en conséquence de revoir leur stratégie à l'occasion des législatives de 1995. L'épisode du boycott a en effet fait prendre conscience aux dirigeants de ces partis qu'ils avaient besoin de participer aux élections, même si ces dernières sont notoirement truquées. La prise de conscience de cette faiblesse explique certainement l'alignement de plusieurs de ces partis – le *Tagammu'*, mais aussi le néo-Wafd et le parti libéral – sur certaines des positions du régime, et notamment sur la condamnation de l'islamisme³. Plus grave pour leur indépendance, ces partis acceptent de rentrer dans un jeu de désistement réciproque avec le PND dans les circonscriptions où se présentent leurs dirigeants. Dès lors, ceux-ci deviennent tributaires du pouvoir, auquel ils doivent leurs postes de députés. Lors de ces élections, les partis refusant l'allégeance au système Moubarak sont donc – outre les Frères musulmans –, le parti du travail et le parti nassérien, autorisé depuis 1991. Le régime réussit en outre à neutraliser la Confrérie en arrêtant 83 de ses dirigeants, afin d'empêcher ceux-ci de se présenter aux législatives. Lors de ces élections, les Frères musulmans ne parviennent à faire élire aucun député, tandis que l'ensemble des partis de l'opposition ne totalise que treize sièges. La situation à la fin des années 1990 est marquée par l'intégration de tous les partis de l'opposition parlementaire dans le système clientéliste⁴, à l'exception du parti socialiste du travail, devenu parti du travail, de plus en plus proche des Frères musulmans, y compris sur le plan idéologique. Le problème est réglé au début des années 2000, lorsque ce parti est dissout, et l'autorisation de publier son journal – *Al-Sha'ab* – levée par le régime. Dès lors, l'ensemble de l'opposition parlementaire est soumise au pouvoir central.

Si le choix du mode de scrutin (proportionnel ou uninominal) n'a pas d'effet notable sur le caractère clientéliste des relations entre les électeurs et les candidats, mais détermine seulement qui, du parti ou des candidats, "possède" les réseaux de clientèles⁵,

¹Ibid., p. 104–105.

²La Constitution égyptienne prévoit en effet que la moitié des sièges de l'assemblée soit occupée par des ouvriers et paysans (*'umâl wa-flâhîn*) et l'autre moitié par les autres catégories (*fi'ât*). Dans un scrutin de liste, cette disposition se traduit par la mise aux voix de deux sièges par circonscription. Avec 222 circonscriptions en Égypte, l'Assemblée du peuple comprend en conséquence 444 membres élus.

³KASSEM, *In the Guise of Democracy*, p. 108–115.

⁴Lisa Anderson observe que l'autoritarisme conduit les groupes de l'opposition légale dans une impasse : ils se trouvent confrontés à l'absence de principes impersonnels et d'institutions indépendantes des réseaux de relations privés. La pratique de cooptations individuelles de dirigeants de l'opposition par les régimes nuit par ailleurs à la cohésion de ces partis (Lisa ANDERSON. "Fulfilling Prophecies : State Policy and Islamist Radicalism". Dans : *Political Islam. Revolution, Radicalism, or Reform ?* Éd. par John L. ESPOSITO. London : Lynne Rienner, 1997, p. 17–32, p. 22).

⁵Mona M. LYNE. "Rethinking Economics and Institutions : The Voter's Dilemma and Democratic Ac-

il est néanmoins notable que le système uninominal incite moins les partis à se concentrer sur leurs différences idéologiques que le système proportionnel¹, facilitant ainsi leur clientélisation par le régime. Le passage au scrutin uninominal a néanmoins desservi le régime, dans la mesure où, comme le note Sarah Ben Nefissa, les alliances entre la Confrérie et les partis de l'opposition, « tout en discréditant la forme partisane (...) donnaient toutefois une certaine légitimité au système partisan »². Dans un premier temps (1990 et 1995), la nouvelle donne a au moins permis au régime de marginaliser les partis de l'opposition parlementaire avant de les contraindre à prêter allégeance³. La décision de la Cour constitutionnelle, survenue en 2000, de confier la supervision des bureaux de votes à des juges, a néanmoins changé la donne : désormais, les élections ne peuvent plus être directement truquées. En 2000, les Frères musulmans obtiennent 17 élus, contre 13 pour les partis de l'opposition. En 2005, la Confrérie parvient à contrôler un cinquième de l'Assemblée du peuple avec 88 députés, formant ainsi un « pôle alternatif résistant »⁴ au sein même de la Chambre. La décision de la Cour constitutionnelle a également eu pour effet de permettre une explosion des candidatures indépendantes au cours des deux dernières élections législatives⁵. Les partis politiques légaux d'opposition sont les grands perdants de ces élections⁶, avec seulement dix élus à l'Assemblée.

Lorsque l'on parle de structure clientéliste du régime, il ne s'agit pas seulement des relations liant le pouvoir central aux députés, mais également de celles liant les députés aux électeurs de leur circonscription. On entend alors par clientélisme « un mode particulier d'«échange» entre les circonscriptions électorales, en tant que mandataires (*principals*), et les politiciens, en tant qu'acteurs (...). Cet échange est centré sur des classes particulières de biens, bien que la possibilité de relations persistantes de type clientéliste ne soit pas déterminée par le type de biens échangés »⁷. En Égypte, la politique d'*infitâh* de Sadate a favorisé cette situation en déshabituant les citoyens à voir l'État distribuer les ressources, et en les amenant ainsi à attendre davantage des réseaux de clientèle privés⁸.

countability". Dans : *Patrons, Clients, and Policies. Patterns of Democratic Accountability and Political Competition*. Éd. par Herbert KITSCHOLT et Steven I. WILKINSON. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 159–181, p. 169–171.

¹ZIRNÚQA, op. cit., p. 11.

²BEN NEFISSA, "Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites", p. 60.

³KASSEM, op. cit.

⁴FERRIÉ, *L'Égypte entre démocratie et islamisme*, p. 47.

⁵Lors des législatives de 2000, 80 % des 3 000 candidats se sont déclarés indépendants. En 2005, ce fut le cas de 3 200 candidats sur les 5 310 (60 %) à s'être présentés (POMMIER, op. cit., p. 250).

⁶Cf. Benjamin REY, "Les Partis d'opposition égyptiens à l'épreuve de la réforme constitutionnelle". Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 55–81.

⁷Herbert KITSCHOLT et Steven I. WILKINSON. *Citizen-Politician Linkages : An Introduction*. Éd. par Herbert KITSCHOLT et Steven I. WILKINSON. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 1–49. 377 p., p. 7.

⁸Cf. FERRIÉ, op. cit., p. 25–26. On rencontre d'ailleurs également ce type de réseaux dans l'activité associative. Ceux-ci s'articulent en effet à l'espace politique par la voie des stratégies individuelles (les positions de pouvoir permettent de renforcer l'assise d'un "patron") et étatiques (l'État utilise les associations comme moyen de contrôle) (BEN NEFISSA, "Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans", p. 167–168).

Dans ce contexte, l'enjeu des élections est de consacrer un notable local en l'envoyant à l'Assemblée, à charge pour lui d'obtenir pour sa circonscription des biens collectifs auxquels sa position de député lui permet d'accéder¹. Dès lors, « le vote met en jeu des relations de domination »² en conférant le pouvoir politique aux détenteurs du pouvoir économique et social³. Or, le PND ne disposant ni de ressources idéologiques, ni d'accès à des modes de financement autonomes, sa force d'attraction provient principalement de sa capacité à coopter des individus disposant d'un puissant réseau de soutien dans leur circonscription⁴ : « Du fait de son caractère englobant et de son absence de ligne idéologique, il constitue une nébuleuse de réseaux ancrés localement dans des notabilités concurrentes »⁵.

L'élection à l'Assemblée du peuple, même sous l'étiquette du PND, ne permet pas de peser sur les politiques publiques, mais simplement d'avoir accès aux ressources détenues par le pouvoir exécutif, ressources qui permettent aux députés de renforcer leur poids dans leur circonscription, tout en s'affirmant comme des intermédiaires incontournables entre leurs administrés et l'État. La situation permet ainsi au pouvoir exécutif de se trouver au cœur d'un système clientéliste, qui le lie à la périphérie par l'intermédiaire des députés. Le clientélisme constitue donc la structure même du pouvoir politique en Égypte, et partant, la base sur laquelle repose le régime. Or, cette base est menacée d'érosion depuis au moins une décennie. En effet, les travaux de Sarah Ben Nefissa et Alâ' Al-dîn Arafat⁶ ont montré que le contrôle du bureau de vote par les juges – imposé par la Cour constitutionnelle en 2000 – a permis le développement en Égypte de la notion d'individu-électeur qui vote en secret. Si le vote demeure pris dans une logique clientéliste, il est désormais moins inégalitaire puisque l'électeur peut – dans le secret de l'isoloir – sanctionner le député qui n'a pas tenu ses promesses⁷. Il existe par ailleurs une demande sociale visant à voir se constituer une véritable offre politique, comme le montre l'importance du vote en faveur des candidats des Frères musulmans⁸, mais aussi

¹ « Les électeurs peuvent aussi bien vendre leur vote dans un échange direct [pour obtenir] des biens politiques exclusifs et devenir des *clients*, ou baser leur choix sur certains biens collectifs, locaux ou nationaux, et devenir des *citoyens* » (LYNE, op. cit., p. 163).

² GARRIGOU, op. cit., p. 80.

³ Ainsi, alors qu'en théorie, la catégorie *'umâl wa-filâhîn* (ouvriers et paysans) comprend les paysans et les travailleurs avec un niveau d'éducation inférieur à la licence, les candidats se présentant aux élections législatives dans cette catégorie sont le plus souvent de riches marchands ou des propriétaires terriens.

⁴ Le nombre important de candidats indépendants clientélisés par le PND suite aux élections législatives de 2000 marque la naissance d'une nouvelle élite issue de la politique d'ouverture économique (*infitâh*) initiée dans les années 1970, sous la présidence de Sadate (Sarah BEN NEFISSA. « Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites ». Dans : *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* [1998], p. 55–87).

⁵ FERRIÉ, op. cit., p. 40.

⁶ Sarah Ben Nefissa et Alâ' Al-dîn Arafat ont conduit en 2000 des enquêtes d'anthropologie politique dans des circonscriptions égyptiennes, afin de comprendre la signification sociale du vote dans ce pays (Sarah BEN NEFISSA et Alâ' Al-dîn ARAFAT. *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*. Paris : IRD – Karthala, 2005. 279 p.)

⁷ Ibid., p. 247–248.

⁸ Ce vote est rendu possible par les pratiques clientélistes des candidats de la Confrérie dans les circonscriptions où ils se présentent, mais il se caractérise par un détachement de ces pratiques et du vote. Nous sommes davantage dans une logique du don et du contre-don que dans une logique client-

l'échec des candidats officiels du PND aux élections législatives de 2000 et 2005¹, ainsi que le relatif succès de la candidature de Aïman Nûr en 2005, lors des premières élections présidentielles pluralistes de l'histoire égyptienne. Comme le montrent Sarah Ben Nefissa et Alâ' Al-dîn Arafat, il s'est ainsi constitué un véritable corps électoral – un « marché des voix »² – en Égypte, à même, selon eux, de susciter des vocations d'entrepreneurs politiques « qui chercheront alors à le conquérir en s'articulant à sa diversité et à celle des intérêts qui l'animent »³. Le seul levier dont dispose encore le régime pour empêcher le déclenchement d'un processus qui, en érodant l'aspect clientéliste du vote en Égypte, menacerait son assise électorale, est donc le contrôle de l'offre politique, par le truchement de la Commission des partis⁴.

Le Wasat comme groupe d'entrepreneurs politiques Notre thèse est que le Wasat constitue précisément un groupe d'entrepreneurs politiques, dans le sens où l'entendent Michel Offerlé et Alain Garrigou⁵. Pour Michel Offerlé, les entrepreneurs politiques sont « ceux qui vivent de et pour la politique », ce sont « des individus qui se reconnaissent le droit et à qui est socialement reconnu le droit d'intervenir dans ce type de compétition où la bataille se livre au nom d'idées, de programmes spécialisés »⁶. Pour Alain Garrigou⁷, les entrepreneurs politiques sont ceux qui ont permis le passage du vote col-

patron. En ce sens, le vote en faveur des Frères musulmans constitue une pratique politique intermédiaire entre le vote clientéliste et le vote individuel (Marie VANNETZEL. "‘Ils nous ont déjà essayés!’ Clientélisme et mobilisation électorale frériste en Égypte". Dans : *Politique africaine* 108 [2007], p. 47–66). Notons à ce propos que, déjà en 1995, le politiste égyptien Diyâ' Rashwân déclarait, dans une interview accordée à l'hebdomadaire anglophone *Al-Ahram Weekly*, que les candidats des Frères musulmans sont élus « pour leur idéologie, et pas pour leurs personnes » (Amira HOWEIDY. "Politics in God's name". Dans : *Al-Ahram Weekly* [16 nov. 1995], p. 3).

¹Le contrôle des bureaux de vote par les juges en 2000 et 2005 a eu entre autres pour effet de pousser le PND à sélectionner les candidats qui auraient le plus de chance de gagner, et donc de tenir compte, par anticipation, du désir des électeurs. Cela n'a d'ailleurs pas empêché le triomphe des « candidats indépendants sur les principes du PND » au détriment des candidats officiels du parti au pouvoir. Le vote en faveur de ces candidats particuliers – qui se rallient officiellement au PND sitôt les résultats de l'élection proclamés – a pu être décrit comme un « vote prudent de sanction » (BEN NEFISSA et ARAFAT, op. cit., p. 50). Si Jean-Noël Ferrié refuse de voir dans l'afflux de candidats indépendants un intérêt pour la politique, mais un effet de « la vitalité des réseaux » de notables (FERRIÉ, op. cit., p. 48), cette vitalité ne suffit pas à expliquer le vote-sanction des électeurs au détriment des candidats officiels du PND.

²Une analyse de long terme devrait par ailleurs, d'après nos auteurs, mettre en lumière le rôle de la progression de l'alphabétisation dans la constitution de cette demande sociale de politique.

³BEN NEFISSA et ARAFAT, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, p. 250.

⁴Néanmoins, un amendement à l'article 88 de la Constitution, voté le 19 mars 2007, a privé les juges du contrôle des bureaux de vote, en les cantonnant au seul contrôle du décompte des voix (Sur ce sujet, se référer à Nathalie BERNARD-MAUGIRON. "Le Printemps des juges et la réactualisation autoritaire en Égypte". Dans : *Politique africaine* 108 (2007), p. 67–85). Au moment où nous rédigeons ces lignes, cet amendement n'a pas encore eu le temps de produire ses effets, puisque les prochaines élections législatives égyptiennes sont prévues pour la fin de l'année 2010.

⁵Qui se sont eux-mêmes inspirés de la notion d'« entrepreneur en élections » telle que l'utilisait Léon Say (Cf. GARRIGOU, op. cit., p. 222).

⁶Michel OFFERLÉ. *Les Partis politiques*. Paris : P.U.F., 2002, p. 12, 19–20.

⁷Alain GARRIGOU. *Le Vote et la vertu. Comment les Français sont-ils devenus électeurs ?* Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.

lectif au vote individuel en France, c'est-à-dire ceux dont la profession est de faire de la politique, par opposition aux notables traditionnels dont la domination politique est une conséquence de la domination économique et sociale. Ces entrepreneurs ont investi le terrain de l'opinion au moyen d'un travail spécialisé, rythmé par les phases électorales. En Égypte, ce travail spécialisé n'a jamais été accompli. Si, sous la monarchie, le Wafd défendait l'idée selon laquelle le vote doit être une affaire d'opinion personnelle, dans la pratique son appareil n'hésitait pas à s'appuyer sur les élites économiques et sociales locales pour conforter sa domination électorale¹. Dans ce contexte, la crainte du régime serait de voir apparaître des partis conduits par ce type d'entrepreneurs politiques dont l'action serait susceptible de modifier le sens du vote en Égypte. Trois groupements politiques en particulier pourraient prétendre à ce titre : le Wasat, Karâma, et le Ghad. Parmi ces trois groupes, seul le dernier a obtenu l'autorisation de se constituer en parti politique. Les événements qui ont suivi cette légalisation sont de nature à renforcer notre hypothèse. En effet, le dirigeant du Ghad, Aïman Nûr, est devenu le principal opposant à Moubarak, lors des élections présidentielles de 2005. Ne ménageant ni la politique ni la personne du président sortant, Aïman Nûr a obtenu le score non-négligeable – dans un régime autoritaire – de 7,6 % des voix, prouvant ainsi que « le corps électoral effectif peut se montrer sensible à un discours radical à l'encontre du régime »². Il a entre-temps été jeté en prison, et le régime a encouragé la division dans les rangs du Ghad, jusqu'à provoquer une scission du jeune parti. Cet épisode confirme l'idée selon laquelle le régime craint l'action de tels entrepreneurs politiques, susceptibles d'éroder la base même du système.

En effet, le passage de l'électeur-client à l'individu-électeur s'est construit historiquement sur un modèle de causalité circulaire. Alain Garrigou décrit en ces termes la transformation qui a eu lieu en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle : « Les candidats tendaient à faire advenir l'opinion des électeurs dont ils se prévalaient puisqu'ils proposaient effectivement des biens politiques, et les électeurs tendaient à agir en fonction de convictions politiques puisqu'il était ou devenait pertinent de leur proposer des biens politiques »³. De la même manière, Michel Offerlé estime que « les partis ont été *producteurs et produits* de ces types particuliers de marchés que sont les marchés politiques »⁴. Or, le Wasat a intérêt à voir le sens du vote se modifier en Égypte. En effet, même autorisé, ce parti ne serait pas capable de peser sur les élections parlementaires dans le contexte actuel, du fait de son absence d'implantation au niveau local. Même si ses idées pouvaient séduire une large partie de l'opinion égyptienne, tant que le vote (du moins aux élections législatives) ne sera pas déterminé par les opinions politiques⁵, ce parti n'aura pas une chance d'avoir des élus. Par ailleurs, la faiblesse des moyens du Wasat oriente également son intérêt en ce sens. En effet, il revient moins cher de construire une organisation partisane dans un marché politique concurrentiel que dans un système

¹BEN NEFISSA et ARAFAT, op. cit., p. 110.

²Sarah BEN NEFISSA. « 'Ça suffit' ? Le 'haut' et le 'bas' du politique en Égypte ». Dans : *Politique africaine* 108 (2007), p. 5-24, p. 13.

³GARRIGOU, *Histoire sociale du suffrage universel en France. 1848-2000*, p. 222.

⁴OFFERLÉ, op. cit., p. 18.

⁵BEN NEFISSA et ARAFAT, op. cit., p. 67.

clientéliste. Les entrepreneurs politiques sont des individus ne disposant pas d'un capital propre suffisant pour se lancer seuls en politique. Ils se rassemblent donc pour réunir leurs ressources disparates au sein de clubs, de journaux, d'associations, de sociétés de pensée ou autour d'un dépositaire de capital personnel (les salons)¹.

« Prendre au sérieux l'analyse wébérienne des dirigeants des partis comme entrepreneurs politiques "intéressés au premier chef par la vie politique et désireux de participer au pouvoir", conduit nécessairement à voir dans les organisations politiques l'un des moyens d'une stratégie d'occupation des postes étatiques »². Le fait que le Wasat persiste, quatorze ans après sa création, et après quatre tentatives malheureuses d'obtenir sa légalisation, à faire de l'autorisation de se présenter aux élections son objectif principal, montre que sa raison d'être consiste dans l'accès à ce marché politique en voie de constitution en Égypte³. Or, la prétention à exercer des responsabilités politiques implique d'avoir des ressources mobilisables. Ne disposant ni d'un statut social leur permettant d'espérer être élus dans le contexte politique prévalant actuellement en Égypte, ni d'un fort capital économique, les fondateurs du Wasat peuvent néanmoins compter sur leurs compétences politiques acquises durant leurs années à la tête des organisations professionnelles égyptiennes⁴. N'ayant guère d'accès aux ressources, que ce soit en termes financiers ou de postes à pourvoir, le Wasat n'a d'autres choix, s'il veut attirer des militants et des électeurs, que d'axer son activité sur le développement et la diffusion d'une idéologie⁵, afin d'occuper une place dans le *continuum* idéologique qui lui permettrait de maximiser ses soutiens⁶. Dans le système partisan égyptien, tel qu'il existe actuellement, l'idéologie ne représente pas une ressource cruciale pour les partis. Sarah Ben Nefissa écrit à ce sujet qu'il existe aujourd'hui « trois grandes mouvances idéologiques que les différents partis s'approprient en fonction de la situation, des intérêts et des alliances : l'idéologie libérale, l'idéologie islamiste et l'idéologie nationaliste (...). Elles peuvent être empruntées par d'autres partis d'obédience idéologique différente à l'origine, et (...) les "emprunts" d'idéologies pour les partis politiques égyptiens ne semblent pas poser de problème »⁷. La non-pertinence du choix idéologique dans la compétition électorale est en effet inhérente à un système clientéliste dans lequel « les politiciens doivent tenir pour acquis dans leurs prédictions que les votants qui recevront les bénéfices de leurs actions

¹ OFFERLÉ, op. cit., p. 22.

² Daniel GAXIE. "Économie des partis et rétributions du militantisme". Dans : *Revue française de science politique* 27.1 (1977), p. 123-154.

³ Augustus Richard Norton décrit d'ailleurs le Wasat comme « une remarquable tentative d'un groupe d'islamistes modérés de jouer les règles du jeu démocratique en Égypte » (NORTON, op. cit., p. 133).

⁴ Cf. *infra*, chap. III.

⁵ En effet, dans le système politique égyptien, toutes les ressources sont mobilisées par le PND – parti an-idéologique – qui en redistribue les miettes aux quelques partis présents au Parlement. Seuls les Frères musulmans, grâce à leur réseau associatif et caritatif, sont capables de mobiliser des ressources indépendantes du centre politique.

⁶ Cf. Donald STOKES. *Ideological Competition of British Political Parties. A Paper Presented at the 1964 Annual Convention of the American Political Science Association*. 1964, cité in Samuel H. BARNES. "Party Democracy and the Logic of Collective Action". Dans : *Approaches to the Study of Party Organization*. Éd. par William J. CROTTY. Boston : Allyn & Bacon, Inc., 1967, p. 105-138, p. 108.

⁷ BEN NEFISSA, "Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites", p. 65.

voteront pour eux »¹. D'où la nécessité, pour maintenir un tel système, d'empêcher les formations proposant une offre programmatique et idéologique d'accéder à ce marché.

L'objectif de cette étude est donc de rendre compte de l'activité du Wasat, appréhendé comme un parti post-islamiste, constitué par un groupe d'entrepreneurs politiques désireux de se spécialiser dans l'activité politique, mais contrariés dans cette ambition par la législation égyptienne sur les partis. Si ces derniers sont des « organisations en quête de légitimité électorale pour diriger les institutions de l'État »², les membres du Wasat considèrent que la reconnaissance légale constitue un préalable nécessaire à l'obtention de cette légitimité électorale. Ces « islamistes qui veulent devenir des politiciens » pourraient en effet suivre l'exemple de Karâma et présenter des candidats aux élections législatives. Néanmoins, ces derniers ne pourraient pas faire campagne en tant que représentants du parti. Cette attitude renforce donc notre hypothèse, puisqu'elle montre que les membres du Wasat ont l'ambition de présenter une *marque* sur le marché des idées, et qu'ils se refusent en conséquence à présenter aux élections législatives des candidats individuels qui n'auraient d'autres ressources disponibles que leur personnalité et leurs éventuels réseaux privés.

Après avoir présenté nos matériaux et les méthodes employées pour les exploiter (chap. I), nous verrons comment le Wasat a évolué depuis ses origines, tout en conservant les objectifs qui ont présidé à sa fondation (part. I). Cette évolution sera appréhendée (chap. II) à travers l'étude comparée des différents programmes du Wasat (un pour chacune des saisines de la Commission des partis), puis à travers l'évolution de sa composition, en montrant comment ses fondateurs ont développé l'ambition de devenir des professionnels de la politique (chap. III), et comment ils ont su attirer par la suite des individus partageant les mêmes objectifs (chap. IV). Nous étudierons ensuite les moyens que les membres du Wasat ont mis au service de ces ambitions (part. II). Étant donné l'importance prise par les ressources idéologiques pour un parti dans la situation du Wasat³, ses membres entendent tirer profit des ressources intellectuelles produites dans « l'espace de théorisation de la Wasatiya », en les adaptant aux règles du champ politique⁴ (chap. V). Cet espace présentant ainsi un caractère stratégique pour le Wasat, celui-ci y investit en retour, notamment en l'alimentant par la production intellectuelle de ses membres et en offrant des tribunes et des lieux de débat aux acteurs les plus

¹KITSCHOLT et WILKINSON, op. cit., p. 12.

²Lahouari ADDI. « Les Partis politiques en Algérie ». Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 111-112 (mar. 2006).

³Outre ce qui a été dit précédemment sur le rôle de l'idéologie dans l'activité des entrepreneurs politiques, l'importance de ces ressources est encore renforcée, dans le cas du Wasat, par la nécessité dans laquelle se trouvent placés les petits partis de proposer une offre politique forte, leur permettant d'affirmer clairement leur identité. Sur ce sujet, voir Bruno VILLALBA. « Les Petits partis et l'idéologie : le paradoxe de la différenciation ». Dans : *Les Petits partis. De la petitesse en politique*. Éd. par Annie LAURENT et Bruno VILLALBA. Paris : L'Harmattan, 1997, p. 67-89.

⁴« Le champ (de production) politique est le lieu, inaccessible en fait aux profanes, où se fabriquent, dans la concurrence entre les professionnels qui s'y trouvent engagés, des formes de perception et d'expression politiquement agissantes et légitimes, qui sont offertes aux citoyens ordinaires, réduits au statut de « consommateurs » (Pierre BOURDIEU. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1984. 302 p., p. 213).

en vue de cet espace (chap. VI). Enfin, nous verrons, à travers l'étude de l'implication des membres du Wasat dans le mouvement Kefaya, comment ceux-ci coopèrent avec les autres forces d'opposition autour de l'objectif commun de débloquent le système politique égyptien (chap. VII).

Chapitre 1

À propos de la méthode employée

“Une expérience n’est rien d’autre qu’une question adressée à la nature, la mesure, le relevé de la réponse. Mais avant d’effectuer l’expérience, on doit la penser, c’est-à-dire formuler la question que l’on entend adresser à la nature, et avant de tirer une conclusion de la mesure, on doit l’interpréter, c’est-à-dire comprendre la réponse de la nature”¹.

Max PLANCK

Faisant nôtre la formule de Paul Ricœur selon laquelle « *toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet “étant”* »², il apparaît que pour répondre à notre interrogation liminaire portant sur l’activité des membres du Wasat, nous ne pouvons faire l’économie d’un travail préalable consistant, pour reprendre les termes de Clifford Geertz, « à comprendre ce que diable ils pensent être en train de faire »³. Si d’aucuns s’emploient à étudier le sens de la contestation islamiste en laissant de côté le discours explicite des acteurs⁴, il nous semble au contraire indispensable, si nous voulons rendre compte de leur action, de prendre en compte leur point de vue⁵. Partant du constat que les symboles et les concepts jouent un rôle de légitimation dans les luttes politiques et sociales⁶, le politiste et le sociologue ne peuvent éluder la tâche consistant à analyser comment ces concepts prennent place et s’articulent dans le système

¹Max PLANCK. *L’Image du monde dans la physique moderne*. Paris : Gonthier, 1963, p. 38.

²Paul RICŒUR. *Du Texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*. Paris : Seuil, 1986. 410 p., p. 55.

³GEERTZ, op. cit., p. 74.

⁴Cf. la distinction entre “vocabulaire” et “agenda” (François BURGAT. “Les Courants islamistes contemporains entre ‘dénominateur commun identitaire’ et internationalisation de la résistance à un ordre mondialisé”. Dans : *Mouvements* 36 [nov. 2004], p. 77–87), ou entre “lexique” et “pratiques” (id., “De l’islamisme au post-islamisme, vie et mort d’un concept”), chère à François Burgat. Pour notre part, nous pensons que le lien entre les actes et le discours n’est jamais totalement rompu : le discours met en scène des hommes agissant, et est lui-même un acte (RICŒUR, op. cit., p. 8).

⁵Jean-Noël FERRIÉ. “Observer l’Islam : Une dramaturgie séduisante et trompeuse”. Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.

⁶Cf. par exemple Edmund BURKE. “Islam and Social Movements : Methodological Reflections”. Dans : *Islam, Politics, and Social Movements*. Éd. par Edmund BURKE et Ira M. LAPIDUS. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1988, p. 17–35, p. 15.

de représentations des acteurs¹. Or, ce système de représentations se donne à voir – et s’actualise – avant tout dans le discours explicite formulé par ces derniers pour rendre compte de leurs actions².

Cependant, l’analyse du discours³ a mauvaise presse dans le domaine de l’étude des mouvements politiques arabes, particulièrement lorsqu’il s’agit d’étudier des mouvements islamistes. Ainsi, pour certains auteurs, l’attention portée au langage et aux symboles conduirait à donner une image homogène des mouvements islamistes de par la surestimation du point de vue des leaders qu’elle impliquerait nécessairement⁴, et relèverait d’une démarche “néo-orientaliste”⁵. Edmund Burke proposait pourtant, dès 1988, de réhabiliter l’analyse du discours et de contourner le danger de l’homogénéisation des mouvements islamistes induit par cette méthode en étudiant non pas les écrits des dirigeants, mais la « culture populaire »⁶. Dans le cas qui nous préoccupe cependant, et comme nous l’avons déjà mentionné en introduction, le Wasat étant un parti dépourvu de base militante, nous nous sommes cantonnés dans notre étude à analyser le système de représentations de ses seuls dirigeants. Nous espérons cependant que les résultats plaident en faveur de la méthode retenue, et qu’au terme de cet ouvrage, le lecteur sera aussi convaincu que nous que l’analyse de discours peut, bien loin de donner une image homogène des objets étudiés, et à la condition expresse de s’entourer de toutes les précautions méthodologiques d’usage, s’avérer un outil indispensable à la déconstruction du fait partisan, et à la mise en évidence des logiques individuelles qui y sont à l’œuvre, conformément à la ligne que nous nous sommes fixés en introduction.

Par ailleurs, nous voyons mal au nom de quel exceptionnalisme les chercheurs travaillant à l’analyse de phénomènes politiques apparaissant dans telle ou telle “aire culturelle” seraient condamnés à s’interdire l’usage de méthodologies employées depuis plus d’un demi-siècle dans des contextes européens et nord-américains. La conviction qui a guidé la réalisation de cette recherche est en effet que la nécessaire banalisation de l’étude des dites aires⁷ passe avant tout par une banalisation du traitement méthodologique des phénomènes qui s’y donnent à voir. En effet, une des critiques récurrentes adressées aux

¹ Les représentations en général peuvent du reste, comme le rappelle Hegel, être regardées « comme des métaphores des pensées et des concepts » (G. W. F. HEGEL, *La Science de la logique*. Paris : Vrin, 1986). Clifford Geertz ne dit pas autre chose lorsqu’il écrit que « les gens se servent de concepts de l’expérience proche spontanément, sans en être conscients, en quelque sorte familièrement, ils ne reconnaissent pas, sauf de façon éphémère et à l’occasion, qu’aucun concept soit impliqué là » (GEERTZ, loc. cit.)

² Il s’agit de « prendre son départ au plan même ou la compréhension s’exerce, c’est-à-dire au plan du langage » (RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p. 14).

³ L’emploi de cette expression, de préférence à celle d’analyse de contenu, n’indique nullement – comme nous allons d’ailleurs le voir par la suite – que nous postulons l’indépendance du contenu des discours par rapport à la réalité sociale. Nous prenons simplement acte de l’effacement progressif des distinctions entre les deux types d’approche.

⁴ Asef BAYAT. “Islamism and Social Movement Theory”. Dans : *Third World Quarterly* 26.6 (2005), p. 891–908, p. 895–896.

⁵ BURKE, op. cit., p. 18–19.

⁶ Et ce faisant, de dépasser l’opposition entre culturalisme et universalisme (ibid., p. 21). Nous y reviendrons.

⁷ Lire par exemple sur ce sujet Christian COULON. “L’Exotisme peut-il être banal ? : L’expérience de Politique africaine”. Dans : *Politique africaine* 65 (mar. 1997), p. 77–95.

politistes travaillant sur ces régions du monde est leur supposé manque de rigueur sur le plan des méthodes¹. Ces chercheurs peinent en fait à trouver leur place entre les généralistes des sciences sociales, qui considèrent leur objet comme trop particulariste – rendant difficile, sinon impossible, toute généralisation des résultats de leurs recherches – et les spécialistes d'autres disciplines, dubitatifs quant à l'apport spécifique de la science politique dans ce domaine², et se trouvent ainsi placés « dans un état de tension entre deux sphères académiques, l'une menaçant de les ghettoïser, l'autre persistant à les ignorer »³. Face à cette situation, Mark Tessler, Jodi Nachtwey et Anne Banda dépeignent une radicalisation des positions au cours de la décennie 1990, entre les tenants du culturalisme – dont le pôle extrême serait représenté par le post-modernisme, qui conçoit la recherche comme fruit de l'interaction entre enquêteurs et enquêtés – et les partisans du choix rationnel⁴, assurés dans leur position par la sophistication croissante des méthodes quantitatives⁵. Une approche plus prometteuse selon nous⁶ est celle qui consiste à se représenter le monde « dans sa totalité, y compris dans son ancien centre euro-occidental, comme un assemblage d'aires culturelles et historiques »⁷.

Dans cette optique, « la recherche sur les aires culturelles apparaît comme le lieu même

¹Christopher SHEA. "Political Scientists Clash over Value of Area Studies". Dans : *The Chronicle of Higher Education* (10 jan. 1997).

²Dominique DARBON et Christophe JAFFRELOT. "Introduction". Dans : *La Recherche sur les Aires régionales en science politique. Bilan et perspectives*. Éd. par Dominique DARBON et Christophe JAFFRELOT. 2004. URL : <http://www.afsp.msh-paris.fr/activite/diversafsp/rapportdarbonjaffrelot04.pdf> (visité le 04/06/2010).

³Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. "Appel d'air(e)". Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 17–42, p. 18.

⁴Dans le cas des militants islamistes, plusieurs études ont fait le pari de les appréhender comme des acteurs rationnels agissant en fonction des modifications du contexte politique. (Cf. par exemple Quintan WIKTOROWICZ. "Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory". Dans : *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Éd. par Quintan WIKTOROWICZ. Avec une préf. par Charles TILLY. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004, p. 1–33).

⁵Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. "The Area Studies Controversy". Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. vii–xxi, p. ix.

⁶Dans la mesure où elle nous semble constituer la meilleure voie pour échapper, comme nous y invite Mohamed-Chérif Ferjani, à l'alternative opposant le relativisme et un ethnocentrisme déguisé en universalisme (Mohamed-Chérif FERJANI. *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris : Fayard, 2005. 349 p., p. 27). Notons à ce propos qu'une tendance se dégage par ailleurs à rejeter comme non-pertinente l'opposition entre endogène et importé. Outre les remarques déjà citées de Jean-Noël Ferrié à propos de la place du concept de démocratie sur la scène politique arabe (FERRIÉ, "Les Limites d'une démocratisation par la société civile en Afrique du Nord"), citons également Nathan J. Brown, et Roni Amit, qui écrivent dans leur étude du constitutionnalisme en Égypte que « l'expérience égyptienne indique que la dichotomie posée entre institutions indigènes et institutions importées est fautive. Les institutions égyptiennes sont les deux à la fois » (BROWN et AMIT, op. cit., p. 188).

⁷Yves CHEVRIER. "Les Aires culturelles dans les sciences de l'homme et de la société : questions pour une prospective". Dans : *Colloque de prospective scientifique en sciences humaines et sociales* (sept. 2003), cité in Élisabeth LONGUENESSE et François SINO. "Aires culturelles et pluridisciplinarités, quel enjeu pour les sciences sociales ?" Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 105-106 (jan. 2005), p. 7–12.

à partir duquel se recomposent les enjeux les plus généraux des sciences humaines »¹. Pour ce faire, les chercheurs travaillant sur ces régions ne peuvent évidemment pas se réfugier derrière une singularité prétendument irréductible de leurs objets, pas plus qu'ils ne peuvent se contenter de présenter les résultats de leurs travaux dans le langage général des sciences sociales. Si cette dernière exigence est nécessaire, elle n'est néanmoins pas suffisante, car elle peut conduire à employer sans précautions des modèles explicatifs produits par les chercheurs travaillant sur le monde occidental. La tentation est alors grande de "plaquer" ces modèles (les plus populaires étant, dans l'étude des mouvements islamistes, la théorie des mouvements sociaux et la sociologie des champs) sur les objets étudiés, moyennant au besoin de légères adaptations du modèle ou – ce qui est plus grave – une sélection des faits cadrant avec le modèle choisi. C'est pour cette raison qu'il nous paraît indispensable de mener la double tâche de banalisation, mais aussi d'adaptation², directement au point où se rejoignent les exigences de la théorie et les nécessités du terrain, c'est-à-dire sur le plan de la méthodologie. Les matériaux collectés au cours de l'enquête peuvent ainsi faire l'objet – une fois médiatisés par l'utilisation d'une méthodologie adéquate – d'une interprétation exprimée dans le langage général des sciences sociales³, que ce soit par le recours à des modèles généralistes – éventuellement adaptés aux résultats de la recherche – ou par la construction de modèles "endogènes"⁴. Comme l'écrit Lahouari Addi, « l'écueil ethnocentriste sera évité si l'approche est ancrée dans l'analyse empirique d'où découle l'élaboration théorique »⁵. Priorité doit donc être donnée aux questions méthodologiques, sans préjuger des modèles utilisés pour rendre compte de la réalité, la formalisation théorique n'intervenant que dans le dernier temps de la recherche.

Si cette approche semble aller à l'encontre de la conception dominante de l'activité scientifique, conçue comme une démarche hypothético-déductive, elle n'est pas neuve pour autant. Sans remonter à la première École de Chicago, bornons nous à rappeler que, dès 1967, Anselm Strauss et Barney Glaser ont proposé, dans *The Discovery of Grounded Theory*, une systématisation de la démarche consistant à faire émerger la théorie depuis l'exploration minutieuse d'un jeu de données. Le nœud gordien de cette démarche est constitué par l'opération de catégorisation des matériaux empiriques col-

¹CHEVRIER, op. cit.

²Les spécialistes du Moyen-Orient « ne doivent pas emprunter aveuglément les concepts et méthodes des sciences sociales. Ils doivent également les perfectionner (...). Cela est nécessaire pour le type d'études comparatives nécessaires aux sciences sociales pour progresser en direction de ses objectifs déclarés. La contributions des spécialistes des aires culturelles n'est pas seulement importante, elle est indispensable » (Bahgat KORANY. "International Relations Theory : Contributions from Research in the Middle East". Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. 148-158, p. 149).

³« Interpréter, c'est rendre proche le lointain » (RICŒUR, *Du Texte à l'action*, p. 51).

⁴Que l'on songe par exemple aux importantes réalisations de la sociologie d'inspiration néo-khaldûnienne, réalisations passant notamment par la réactivation du concept d'*asabiya* (Élizabeth PICARD. "Les Liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élizabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 55-78).

⁵ADDI, op. cit.

lectés, et par la recherche de relations entre les catégories ainsi créées : « Alors que les catégories et les propriétés émergent, gagnent en abstraction, et entrent en relation, leurs interrelations accumulées forment un cadre théorique unifié central – *le noyau de la théorie unifiée centrale* »¹. Nous avons présenté en introduction le noyau théorique qui nous permettra de rendre compte des données que nous avons récoltées et analysées lors de notre enquête sur le Wasat : la notion d'entrepreneur politique. Que l'ordre d'exposition choisi ici n'induisse pas le lecteur en erreur ; cette notion n'a pas guidé notre recherche, mais a au contraire émergé suite au travail de terrain, et lors de l'analyse des données. Le fait que ce concept préexistait à notre enquête – et qu'il prenne place dans le cadre de la connaissance cumulée par les travaux sur le post-islamisme et les élections en Égypte – ne change rien à son caractère enraciné : « Une théorie découverte, enracinée, va alors tendre à combiner principalement des concepts et des hypothèses qui ont émergé des données avec certains de ceux qui existent et qui sont clairement utiles »². Une théorie enracinée n'est pas nécessairement une théorie inédite. Ce sont les conditions de sa production qui lui confèrent son enracinement. Or, ces conditions sont détaillées précisément par les auteurs de la méthode. L'ambition de la *grounded theory*³ n'est pas de remplacer les critères de scientificité usuels⁴, mais de les redéfinir. Cette démarche ne tourne pas le dos au raisonnement hypothético-déductif, mais plutôt que de considérer la formulation des hypothèses et leur vérification comme des étapes distinctes jalonnant l'activité de recherche, elle les conçoit sous forme de *processus* : « L'émergence des conjectures analytiques et la réfutation par des observations ultérieures ont lieu dans le processus même de collecte et de traitement des données empiriques ». Dans cette démarche, une théorie est enracinée dès lors que « c'est le *processus* de recherche lui-même qui guide le chercheur dans l'examen de toutes les pistes prometteuses de compréhension »⁵.

L'obstacle le plus couramment opposé à la pratique de cette banalisation des méthodes d'enquête que nous évoquions précédemment est que la plupart des techniques quantitatives et statistiques nécessitent l'accès à des données chiffrées fiables, et qu'en l'absence d'un État moderne, cet accès est rendu très difficile, pour ne pas dire purement chimérique⁶. Dans ce contexte, les données textuelles offrent l'immense avantage de pouvoir aisément se prêter à un traitement statistique, quel que soit par ailleurs le degré d'institutionnalisation de l'État sous la juridiction duquel elles sont collectées. Nous n'ignorons cependant pas que les préventions à l'égard de toute prise en compte du dis-

¹ Anselm STRAUSS et Barney GLASER. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick : Aldine Transaction, 2006. 271 p., p. 40.

² Ibid., p. 46.

³ Nous emploierons indifféremment dans la suite du texte le terme anglais désignant cette démarche et la traduction française la plus usitée : « méthodologie de la théorisation enracinée ».

⁴ « Mentionnons la compatibilité entre théorie et observation, la pertinence, la consistance, la précision, la généralisabilité, la reproductibilité et la vérifiabilité » (Anselm STRAUSS et Juliet CORBIN. « L'Analyse de données selon la *grounded theory*. Procédures de codage et critères d'évaluation ». Dans : *L'Enquête de terrain*. Éd. par Daniel CEFALI. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2003, p. 363–379, p. 364).

⁵ Ibid., p. 365–366.

⁶ Lisa ANDERSON. « Politics in the Middle East : Opportunities and Limits in the Quest for Theory ». Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. 1–10, p. 7.

cours des acteurs islamistes trouvent leur origine dans l'utilisation des sciences du langage par les orientalistes. Dans son ouvrage séminal, Edward Said évoque en effet à plusieurs reprises « l'attitude textuelle envers l'Orient »¹, constitutive de l'orientalisme², qui tire sa légitimité de l'utilisation d'un ensemble de techniques spécialisées : « lexicographie, grammaire, traduction, décodage culturel »³. La mauvaise réputation des sciences du langage parmi les spécialistes du monde arabe provient ainsi de leur instrumentalisation par l'orientalisme et – par voie de conséquence – par le colonialisme. Mais, affirmer que « la relation entre orientaliste et Orient était essentiellement herméneutique »⁴, ne signifie pas que le recours aux sciences interprétatives implique nécessairement l'enlèvement dans les ornières de l'orientalisme⁵. En effet, l'« attitude textuelle » ne réside pas tant dans l'étude et l'interprétation des textes que dans leur hypostasie et leur élévation au rang d'unique principe explicatif du comportement des « orientaux ». Évoquant la traduction du code juridique sanscrit par William Jones au XVIII^e siècle, Edward Said souligne le fait que, pour les orientalistes, « une connaissance appropriée de l'Orient procédait d'une étude minutieuse des textes classiques, et seulement ensuite d'une application de ces textes à l'Orient moderne »⁶, réduisant ainsi la compréhension de sociétés entières à ce qu'en disent les textes religieux⁷. Il serait cependant fallacieux de suggérer que cette « attitude textuelle » ne se manifeste qu'à l'égard des textes religieux et des classiques. Edward Said montre qu'elle peut par exemple se manifester dans la tendance à penser que les guides de voyage permettent d'accéder à la compréhension des pays visités. Cette attitude repose en fait sur la « faiblesse humaine commune », qui consiste à « préférer l'autorité schématique d'un texte aux désorientations d'une rencontre directe avec l'humain »⁸. Or, notre propos dans cette étude n'est pas d'expliquer le comportement des acteurs par leurs discours. En fait, notre objectif est double ; il s'agit à la fois de restituer l'univers de sens qui structure les représentations des acteurs, et de mettre en relation ce monde de représentations symboliques avec leurs positions respectives dans l'espace particulier qui constitue l'environnement du Wasat.

¹Edward W. SAID. *Orientalism*. London : Penguin Books, 2003. 396 p., p. 83.

²Défini comme étant à la fois la discipline qui étudie l'«Orient» et « cette collection de rêves, images et vocabulaires disponible pour quiconque a essayé de parler de ce qui s'étend à l'Est » (ibid., p. 73).

³Ibid., p. 121.

⁴Ibid., p. 222.

⁵Notons d'ailleurs, au passage, que l'étude d'Edward Said elle-même relève d'une méthode herméneutique, et que dix pages de l'ouvrage sont consacrées à la délimitation du corpus et à l'explicitation de la méthodologie employée pour l'analyser (ibid., p. 15–25).

⁶Ibid., p. 79.

⁷Lionel OBADIA. «Les 'Indigènes' connaissent-ils leurs 'textes'? Une critique de la notion de texte chez Geertz». Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.

⁸SAID, op. cit., p. 93.

1.1 Les matériaux utilisés

1.1.1 Le corpus d'entretiens

Dans le but d'accéder à cet univers de représentations des membres du Wasat, plusieurs types de matériaux ont été recueillis. Le principal d'entre eux est constitué par un corpus d'entretiens réalisés au Caire durant le printemps 2008 (tab. 1.1 page suivante et tab. 1.2 page 9). Ces entretiens sont ici présentés par ordre chronologique. Outre leur durée et la langue dans laquelle ils ont été réalisés, ces tableaux indiquent également le lieu où ils se sont déroulés. Cette dernière colonne appelle quelques observations :

- Sauf dans un cas¹, la mention “domicile”, indique que l’entretien a été effectué au domicile de l’enquêté.
- Le Centre international d’études (*Al-Markaz al-daûlî lil-dirâsât*) est une création de Abûl-‘Elâ Mâdî, et ses locaux servent de siège au Wasat.
- Les locaux de *Al-Karâma* sont ceux du journal du parti Karâma.
- La mention “bureaux privés”² est utilisée par opposition au bureau professionnel de l’enquêté, qui se situe au Centre d’études stratégiques du quotidien *Al-Ahrâm*.
- Les locaux du DEAC (Département d’enseignement de l’arabe contemporain) se trouvent au dernier étage du bâtiment qui abrite le Consulat français et le CEDEJ (Centre d’études et de documentation économiques, juridiques et sociales).
- L’AUC (*American University of Cairo*) se situait encore au centre-ville du Caire au moment de l’entretien.
- Le nom du quartier est mentionné pour chaque entretien. Par centre-ville, nous entendons le quartier communément désigné sous le terme de *wast al-balad*.

Ces indications sur les différentes situations d’entretien doivent être exposées ici³, car le principal avantage de cette technique d’enquête est bien qu’elle constitue, pour reprendre les mots d’Edward Saïd précédemment cités « une rencontre directe avec l’humain ». François Burgat a par ailleurs très bien souligné l’utilité de ces rencontres dans une démarche scientifique :

Sait-on vraiment que le contact direct avec un acteur politique permet de recueillir bien davantage que son discours ? Depuis l’apparence physique et vestimentaire de l’interlocuteur jusqu’au ton de sa voix, en passant par le cadre dans lequel il s’exprime, son environnement familial, les livres de sa bibliothèque ou les confidences de son voisin, un face-à-face donne bien davantage à percevoir ou à deviner que le seul sens limité produit par la juxtaposition des éléments de son discours, *a fortiori* lorsque celui-ci est figé dans le cadre étroit de l’écrit⁴.

¹Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

²Entretien du 26 mars 2008 avec ‘Amrû Al-Shûbakî.

³Des éléments supplémentaires – ne se prêtant pas à une présentation sous forme de tableaux – sur ces différentes situations d’entretien sont présentés en annexe de cette étude, où ils accompagnent la transcription et la traduction des textes enregistrés.

⁴BURGAT, *L’Islamisme en face*, p. 12.

Nom	Date	Lieu	Langue de l'entretien	Durée
Husâm Khalaf	19/03/08	Domicile <i>Moqqattam</i>	Anglais	22m 23s
Imân Qandîl	24/03/08	Centre international d'études <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Anglais	25m 49s
'Amrû Al-Shûbakî	26/03/08	Bureaux privés <i>'Agûza</i>	Français	49m 37s
Abûl-'Elâ Mâdî	31/03/08	Centre international d'études <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Anglais	31m 2s
Târiq Sa'id	02/04/08	Locaux de <i>Al-Karâma</i> <i>Doqqî</i>	Arabe	28m 10s
Yahiâ Al-Hasan	03/04/08	Bureau professionnel <i>Gîza</i>	Anglais	29m 43s
Mahmûd Al-Sherbenî	12/04/08	Domicile de l'enquêteur <i>Moqqattam</i>	Arabe	39m 25s
Ehâb Hosnî	13/04/08	Bar Centre-ville	Anglais	46m 13s
Zakariyâ Al-Fayûmî	14/04/08	Domicile Héliopolis	Anglais	59m 7s
Rafiq Habîb	16/04/08	Locaux de l'association des Anglicans <i>Nozha</i> <i>Al-Gadîda</i>	Anglais	1h 19m 15s
Târiq Al-Malt	17/04/08	Domicile <i>Muhandisîn</i>	Anglais	56m 46s
Muhammad Al-Samân	20/04/08	Bureau professionnel <i>Ma'âdî</i>	Arabe	19m 41s
Muhammad Galîl Mustafâ	21/04/08	Cabinet médical Centre-ville	Anglais	1h 2m 11s
Muhammad 'Abd Al-Latif	22/04/08	Bureau professionnel <i>Munîra</i>	Anglais	33m 48s

TAB. 1.1 – Tableau des entretiens (partie 1)

Nom	Date	Lieu	Langue de l'entretien	Durée
'Amrû Fârûq	22/04/08	Bureau professionnel <i>Masr Al-Gadîda</i>	Anglais	31m 36s
'Isâm Sultân	22/04/08	Cabinet d'avocat <i>Doqqî</i>	Arabe	9m 32s
Mamdûh 'Alî	26/04/08	Centre international d'études <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Arabe	14m 8s
Gamâl Heshmat	03/05/08	Syndicat des médecins <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Arabe	16m 56s
Ahmad Awar	04/05/08	Bureau professionnel Héliopolis	Anglais	38m 17s
'Isâm Al-'Ariyân	07/05/08	Syndicat des médecins <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Arabe	11m 32s
Magdî 'Ârif	07/05/08	Bureau professionnel <i>Muhandisîn</i>	Arabe	17m 25s
'Isâm Shibl	10/05/08	Centre international d'études <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Arabe	11m 4s
'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî	17/05/08	Domicile Héliopolis	Anglais	24m 37s
'Afâf Al-Sayyid	19/05/08	DEAC Centre-ville	Arabe	36m 42s
Diyâ' Rashwân	24/05/08	Bureau professionnel Centre-ville	Français	33m 32s
'Abd Al-Mun'im Mahmûd	26/05/08	Bar à proximité de l'AUC Centre-ville	Arabe	9m 54s
Amîn Iskandar	27/05/08	Locaux de <i>Al-Karâma Doqqî</i>	Arabe	24m 21s
Usâma Farîd	01/06/08	Bureau professionnel <i>Muhandisîn</i>	Anglais/ Arabe	1h 17m 16s
Abûl-'Elâ Mâdî	03/06/08	Centre international d'études <i>Qasr Al-'Aînî</i>	Anglais	42m 5s

TAB. 1.2 – Tableau des entretiens (partie 2)

De leur côté, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron ont écrit dans *Le métier de sociologue*, au détour d'une note de bas de page, quelques lignes qui illustrent l'importance de la rencontre avec les acteurs dans une démarche de *théorisation enracinée* telle que celle qui a guidé la présente étude :

L'expérience directe des individus et des situations concrètes dans lesquels ils vivent, qu'il s'agisse du décor quotidien de l'habitation, du paysage ou des gestes et des intonations, ne constitue sans doute pas, par soi, une connaissance, mais peut fournir le lien intuitif qui fait surgir parfois l'hypothèse de relations insolites, mais systématiques, entre les données¹.

En effet, si, comme le rappelle Guy Michelat, « l'enquête par entretiens non directifs est justement destinée à susciter et nourrir les hypothèses »², la fécondité de l'instrument ne repose pas uniquement sur l'analyse de la transcription des interviews enregistrées, mais également sur la *dimension ethnographique de l'entretien*. Cette dimension ne doit pas être occultée, d'autant qu'elle prend aisément place dans la démarche retenue ici. Notre objectif étant de rendre compte de l'univers de représentations des acteurs, il n'est pas inutile de rappeler que le principal avantage de l'entretien non directif est qu'il offre la possibilité au locuteur de développer ses idées, de digresser, de se justifier, de légitimer ses opinions, sans contraintes de la part de l'enquêteur³. Par ailleurs, le souci exposé précédemment d'éviter l'écueil culturaliste nous rapproche des préoccupations des ethnologues, qui ont pour but, comme le rappelle Jean-Noël Ferrié, non pas « de dépeindre des particularismes mais de décrire des “mécanismes” d'abord intéressants en eux-mêmes »⁴. De nombreux travaux anthropologiques ont d'ailleurs montré que la démarche consistant à ancrer la théorisation dans l'étude empirique permettait de rejeter comme non pertinente l'alternative entre culturalisme et universalisme. Lahouari Addi a ainsi mis en lumière ce que le travail théorique d'auteurs aussi différents que Ernest Gellner, Pierre Bourdieu et Clifford Geertz, devait à leurs travaux ethnographiques en Afrique du Nord⁵. Un concept aussi “universel” que celui de capital symbolique est ainsi le produit d'une étude anthropologique ancrée – enracinée – dans le terrain kabyle. Enfin, Clifford Geertz a prouvé dès 1968, avec *Observer l'islam*, qu'une science interprétative pouvait prendre le contre-pied de “l'attitude textuelle” caractéristique de l'orientalisme, et participer à la déconstruction de l'image de sociétés toutes entières résumées par leurs

¹Pierre BOURDIEU, Jean-Claude CHAMBOREDON et Jean-Claude PASSERON. *Le Métier de sociologue*. Paris : Mouton Éditeur, 1983. 357 p., p. 83 n1.

²Guy MICHELAT. “Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie”. Dans : *Revue française de sociologie* 16.2 (1975), p. 229–247, p. 243.

³Cf. Stéphane BEAUD. “L'Usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique”. Dans : *Politix* 35 (1996), p. 226–257, p. 240.

⁴Jean-Noël FERRIÉ. “Anthropologies de l'Égypte”. Dans : *Égypte/Monde arabe* 24 (1995), p. 7–11, p. 7.

⁵Voir à ce sujet Lahouari ADDI, éd. *L'Anthropologie du Maghreb : Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*. Awal-Ibipress, 2003. Concernant plus précisément le cas de Bourdieu, lire Lahouari ADDI. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le Paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris : La Découverte, 2002. 204 p. Concernant Geertz, se référer à Lahouari ADDI. “Clifford Geertz, anthropologue critique du positivisme”. Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.

textes¹. La démarche de l'anthropologue a en effet de nombreux points communs avec l'herméneutique. Partant de l'idée que les écrits anthropologiques sont des fictions, « au sens où elles sont “fabriquées” ou “façonnées” »², Geertz estime que la culture peut dès lors être étudiée *comme un texte* : « L'homme est un animal suspendu dans des réseaux de significations qu'il a lui-même tissés. Par conséquent, en accord avec l'approche de Weber, je considère la culture comme l'ensemble de ces réseaux, dont l'analyse ne relève pas de la science expérimentale à la recherche de lois, mais de la science interprétative à la recherche de sens »³. Le but de l'anthropologue est ainsi « de permettre d'accéder au monde conceptuel dans lequel vivent nos sujets afin de converser avec eux, au sens large du terme »⁴. Ainsi, l'anthropologie n'est pas une science des faits, mais des interprétations, car son objet est une réalité sociale devenue langage⁵.

L'enquête par entretiens relève donc de l'ethnographie de par ses objectifs⁶. Au-delà du texte fixé par la retranscription, la situation d'entretien comporte en elle-même des éléments sujets à l'interprétation, ne serait-ce que parce qu'« un entretien est aussi intéressant parce qu'il dit que parce qu'il cache ou dit à demi-mot »⁷. Par ailleurs, la situation d'entretien contient des éléments de *contexte* indispensables à l'interprétation du corpus de textes résultant de la transcription des interviews. Il s'agit de la fonction ostensive du discours, caractéristique du discours oral, dans lequel « la référence se résout dans le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs ; ou, si on ne peut montrer la chose dont on parle, du moins peut-on la situer par rapport à l'unique réseau spatio-temporel auquel appartiennent aussi les interlocuteurs ; c'est finalement le “ici” et le “maintenant”, déterminés par la situation du discours, qui fournissent la référence ultime à tout discours »⁸. La situation d'entretien constitue donc un *contexte*, fournissant des éléments nécessaires à l'interprétation de ce qui est dit au cours de cet entretien. L'interprétation des transcriptions d'interviews se heurte en effet à de nombreux obstacles, insurmontables en l'absence de références à ce contexte. Outre le problème de la polysémie des termes employés, commun à tous les types de discours, il faut prendre en compte les silences, les non-dits, mais aussi les implicites et – pour reprendre le vocabulaire de l'ethnométhodologie – les “allants de soit”. Toutes ces difficultés s'accroissent encore lorsque la langue employée au cours de l'entretien n'est pas la langue maternelle

¹ Clifford GEERTZ. *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*. New-Haven : Yale University Press, 1968.

² Clifford GEERTZ. “La Description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”. Dans : *L'Enquête de terrain*. Éd. par Daniel CEFAÏ. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2003, p. 208–233, p. 219.

³ Clifford GEERTZ. *The Interpretation of Cultures*. London : Fontana Press, 1973. 470 p.

⁴ Id., “La Description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”, p. 227.

⁵ François LAPLANTINE. “Quelques réflexions sur Geertz en introduction”. Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.

⁶ « Chaque individu, appréhendé à travers les informations symptomatiques fournies par l'entretien est une application restreinte de sa culture et de ses sous-cultures. À partir de ces diverses applications particulières, notre but est d'essayer de reconstituer les modèles culturels sous-jacents » (MICHELAT, op. cit., p. 233).

⁷ BEAUD, op. cit., p. 253.

⁸ RICŒUR, op. cit., p. 113.

de l'un au moins des deux interlocuteurs, ce qui est le cas de l'ensemble des entretiens réalisés au cours de cette étude. Les conversations menées en anglais l'ont même été dans une langue étrangère aux deux acteurs de l'interaction. À cet égard, il est intéressant de noter que certains interviewés, bien que très à l'aise en anglais, ont préféré s'exprimer en arabe afin de ne pas trahir leur pensée. Târiq Sa'ïd a explicitement formulé ce motif, et il est probable que celui-ci ait contribué à déterminer la situation d'entretien avec d'autres acteurs. Néanmoins, l'étude du contexte ne saurait se limiter à la situation d'entretien elle-même : « La conversation, c'est-à-dire finalement la relation dialogale, est contenue dans les bornes d'un vis-à-vis, est un face-à-face. La connexion historique qui l'englobe est singulièrement plus complexe »¹. La relation inter-subjective est médiatisée par des rôles sociaux, des instances collectives, « une tradition historique, dont le dialogue est seulement un segment »². De nombreux auteurs, tels que Georg Simmel ou Erving Goffman, se sont interrogé sur les rapports entretenus entre les structures sociales et les interactions individuelles. Les théoriciens de la *grounded theory* proposent de rendre compte de ces rapports à travers l'usage de la notion de « matrice de conditions », définie comme « une série de cercles concentriques, qui englobent un ensemble de conditions, en partant des conditions les plus éloignées dans l'espace et dans le temps (...) pour se focaliser sur les conditions les plus proches (...) du site d'enquête (...). Ces conditions structurales ne sont pas seulement à dénombrer et à recenser, elles doivent être intégrées à la théorie en train de se faire »³. Nous avons posé en introduction certains éléments de ce contexte : la législation sur les partis et les associations, le système partisan en Égypte, l'organisation des élections, etc. Ces éléments ont été intégrés aussi bien aux questions posées durant les entretiens qu'à l'interprétation des transcriptions qui en ont résulté.

Enfin, l'analyse du contexte de l'entretien inclut l'explicitation des caractéristiques sociales de l'enquêteur et de l'enquêté :

Lorsqu'on n'en contrôle pas les présuppositions implicites et qu'on se donne ainsi des sujets sociaux également prédisposés à parler librement de toutes choses et, avant tout, d'eux-mêmes, et également aptes à adopter un rapport à la fois contraignant et intempérant avec le langage, l'entretien non directif qui rompt la réciprocité des échanges coutumiers (d'ailleurs inégalement exigibles selon les milieux et les situations) incite les sujets à produire un *artefact* verbal, d'ailleurs inégalement artificiel selon la distance entre le rapport au langage favorisé par leur classe sociale et le rapport artificiel au langage qui est exigé d'eux⁴.

Comme nous allons le voir, les situations d'entretien analysées ici ne correspondent pas aux situations classiquement dénoncées par Bourdieu, dans lesquelles le principal risque provient du fait que les enquêtés sont faiblement dotés en capital culturel. Dans les entretiens que nous avons effectués, les enquêtés sont plus âgés que l'enquêteur, ou – dans seulement deux cas – d'un âge sensiblement égal. Par ailleurs, ils sont tous diplômés et

¹Ibid., p. 47.

²RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p. 48.

³STRAUSS et CORBIN, op. cit., p. 371.

⁴BOURDIEU, CHAMBOREDON et PASSERON, op. cit., p. 61–62.

fortement dotés en différentes sortes de capitaux : scolaire, culturel et social. Enfin, beaucoup d'entre eux sont rompus à la situation d'entretien, scientifique ou journalistique, et certains (comme Diyâ' Rashwân et 'Amrû Al-Shûbakî) ont même une expérience de l'exercice dans le rôle de l'enquêteur. Il n'en reste cependant pas moins vrai que la situation d'enquête détermine en partie la forme et le contenu du discours des enquêtés¹. Nous avons cherché à réduire ce biais, lors des entretiens effectués en arabe, en posant les questions en arabe dialectal égyptien, dans le but d'alléger le côté formel de l'exercice, et de mettre les enquêtés dans une situation ressemblant davantage à une conversation familière. Cette stratégie a eu des résultats variables selon les enquêtés, qui se sont exprimés pour la plupart dans un « arabe littéraire moderne » plus ou moins « relâché »². Seul 'Abd Al-Mun'im Mahmûd s'est prêté au jeu de l'entretien réalisé en dialecte, sans doute en raison de la proximité générationnelle avec l'enquêteur et du contexte géographique, l'entretien s'étant déroulé dans un bar essentiellement fréquenté par les étudiants de l'université américaine du Caire.

1.1.2 L'échantillonnage et la construction de l'objet

Il ressort de tout ce qui vient d'être dit que les textes des entretiens ne sauraient à eux seuls constituer un *objet* se prêtant à une investigation scientifique. En effet, « si les indications données par l'enquêté pour expliquer ses comportements sont certes utiles et précieuses, la construction d'un système d'explication relève de la responsabilité du seul chercheur »³. La première étape de la construction de ce système d'explication est bien entendu la construction de l'objet, dont Bourdieu rappelle qu'elle « ne peut jamais être résolue à l'avance et une fois pour toutes »⁴. Le chercheur doit choisir les critères pertinents lui permettant de découper la population enquêtée : « Ainsi, le travail de construction de l'objet délimite un ensemble fini de *propriétés pertinentes*, instituées par hypothèse en *variables efficaces*, dont les variations sont associées aux variations du phénomène observé, et il définit du même coup la population des *individus construits*, par la possession à des degrés différents de ces propriétés »⁵. Ce travail de construction de l'objet implique de laisser de côté – provisoirement – le *corpus* constitué par les *entretiens*, pour nous intéresser à la *population* des *enquêtés*. En mettant ultérieurement en relation ces deux niveaux d'analyse, nous espérons nous donner les moyens de rendre compte de l'univers des représentations des membres du Wasat, et nous servir de ces représentations pour comprendre leur activité.

La population enquêtée a été rassemblée au moyen d'un procédé d'échantillonnage en réseau. Contacté par email par le biais du formulaire présent sur le site Web du

¹BOURDIEU, *Raisons pratiques*, p. 87.

²Pour reprendre les catégories établies par Véronique Traverso (Véronique TRAVERSO. *Des échanges ordinaires à Damas. Aspects de l'interaction en arabe. Approche comparative et interculturelle*. Lyon : PUL, IFPO, 2006. 394 p., p. 60).

³Gérard GRUNBERG et Étienne SCHWEISGUTH. "Bourdieu et la misère. Une approche réductionniste". Dans : *Revue française de science politique* 46.1 (1996), p. 134–155, p. 140.

⁴BOURDIEU, CHAMBOREDON et PASSERON, op. cit., p. 68.

⁵Pierre BOURDIEU. *Homo Academicus*. Avec une préf. par John B. THOMPSON. Paris : Éditions Fayard, 2001. 423 p., p. 21.

parti, Husâm Khalaf nous a fourni les coordonnées de 18 des membres du Comité exécutif du Wasat. Les autres personnes interrogées ont été rencontrées soit par l'intermédiaire de tel ou tel de nos enquêtés, soit à l'occasion de l'une ou l'autre des manifestations auxquelles ces derniers nous ont conviés. Un premier critère pertinent nous permettant de distinguer parmi les individus qui composent cette population est bien évidemment celui de leur *appartenance partisane*. L'application de ce critère fait apparaître nettement deux sous-populations, en même temps qu'elle révèle le double statut, à la fois théorique et quasi-exhaustif, de notre échantillon.

L'échantillon quasi-exhaustif En effet, concernant les membres du Wasat enquêtés, l'échantillon présente un caractère quasi-exhaustif, puisque nous nous sommes entretenus avec la quasi-totalité des membres du Comité exécutif de ce parti. Certes, dans une organisation présentant un aussi faible degré d'institutionnalisation que le Wasat, la question de l'appartenance ou de la non-appartenance des membres à ce comité est sujette à caution. Néanmoins, parmi les 19 personnes¹ que Husâm Khalaf nous a présentées comme faisant partie, à ce moment là, de ce comité (auxquelles il convient d'ajouter Usâma Farîd et 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî qui, quoique alors moins actif dans le Comité exécutif du fait de sa maladie et de son rôle dans Kefaya, n'en était pas moins membre du Wasat, et a participé à la rédaction des deux derniers programmes du parti), nous en avons interrogées 16. Nous n'avons en effet pas pu rencontrer ni 'Amrû 'Alî ni Husayn Za'id, qui vit à Port Saïd, et Salâh 'Abd Al-Karîm², bien que rencontré à trois reprises, a refusé de répondre à nos questions en présence du dictaphone. Cette sous-population comprend en conséquence 18 individus, que nous présentons classés ici par ordre alphabétique (tab. 1.3 page suivante).

Cet échantillon peut constituer en soi un objet d'étude, à condition de définir des critères adéquats pour le découper. S'il est en effet possible de générer de la théorie en procédant à des comparaisons à l'intérieur d'un même groupe³, les critères retenus pour découper ce groupe doivent être explicités :

- Le *lieu de résidence* est un critère pertinent, dans la mesure où il permet de constater que le Wasat est uniquement présent dans le nord du pays⁴, et essentiellement dans la capitale. Ce constat est à mettre en relation avec le faible degré d'institutionnalisation du parti, qui n'a pas développé de structures au niveau local.
- La question du rôle joué par la génération des années 1970 dans la création du parti nous a conduits à procéder par ailleurs à un découpage de notre échantillon par *classes d'âge*. Nous avons construit une catégorie rassemblant les individus appartenant à la cohorte démographique identifiée à cette génération : les 45–60 ans (nés entre 1948 et 1963). Dès lors, il nous a paru nécessaire de créer une deuxième

¹Husâm Khalaf nous a en fait donné 17 noms, auxquels il convient d'ajouter le sien, et celui de Abûl-'Elâ Mâdî, que nous avons alors déjà rencontré.

²Salâh 'Abd Al-Karîm a été représentant du syndicat des ingénieurs, et rédacteur en chef de sa revue, *Al-Muhandisîn*. Il a par ailleurs participé à la rédaction du second programme du Wasat.

³STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 147–153.

⁴Nous parlons ici des membres *actifs* du Wasat, c'est-à-dire de ceux qui appartiennent à son Comité exécutif. Il existe par contre des adhérents au Wasat dans toutes les régions du pays.

Nom	Résidence	Âge	Profession	Année d'entrée au Wasat	Ancien Frère musulman
Mamdûh 'Alî	Alexandrie	45-60	Consultant/ Expert	1996-1998	oui
Magdí 'Ârif	Le Caire	45-60	Architecte/ Agent immobilier	1998-2004	non
Zakariyâ Al-Fayûmî	Le Caire	45-60	Chef d'entreprise	1998-2004	non
Yahiâ Al-Hasan	Le Caire	45-60	Chef d'entreprise	1998-2004	non
Muhammad 'Abd Al-Latîf	Le Caire	45-60	Éditeur	1996	oui
Târiq Al-Malt	Le Caire	30-45	Architecte/ Agent immobilier	1996-1998	non
'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî	Le Caire	+60	Chercheur/ Universitaire	1998-2004	non
Muhammad Al-Samân	Le Caire	45-60	Consultant/ Expert	inconnu	inconnu
Mahmûd Al-Sherbenî	Le Caire	45-60	Avocat	1996	non
Ahmad Awar	Le Caire	30-45	Chef d'entreprise	2004-2008	non
Usâma Farîd	Le Caire	45-60	Ingénieur	inconnu	inconnu
'Amrû Fârûq	Le Caire	30-45	Ingénieur	1998-2004	non
Husâm Khalaf	Le Caire	45-60	Ingénieur	1998-2004	non
Abûl-'Elâ Mâdî	Le Caire	45-60	Ingénieur	1996	oui
Muhammad Galîl Mustafâ	Le Caire	+60	Médecin/ Pédiatre	1998-2004	non
Imân Qandîl	Le Caire	30-45	Médecin/ Pédiatre	1998-2004	non
'Isâm Shibl	Suez	45-60	Chef d'entreprise	1998-2004	oui
'Isâm Sultân	Le Caire	30-45	Avocat	1996	oui

TAB. 1.3 – Tableau des membres du Wasat interrogés

catégorie de même amplitude, celle des 30–45 ans (nés entre 1963 et 1978), comme représentants d’une cohorte démographique suivant immédiatement celle identifiée à la génération intermédiaire. Enfin, les deux dernières catégories bornent les deux précédentes : celle des moins de 20 ans, et celle des plus de 60 ans. L’arbitraire des délimitations retenues, et l’ampleur des classes ainsi construites ne sont pas les seuls problèmes méthodologiques soulevés par ce classement. En l’absence d’indications précises sur l’âge biologique d’une partie des enquêtés, des erreurs ont pu survenir lors de l’attribution de telle ou telle classe à tel ou tel individu. Néanmoins, notre propos n’est pas ici de procéder à une étude démographique, et – comme nous aurons l’occasion d’y revenir¹ – l’âge n’est pas la seule variable intervenant dans la construction de la “génération des années 1970”².

- Étant donnée l’importance accordée aux relations du parti avec la Confrérie dans les différentes études consacrées au Wasat, le critère d’*appartenance passée aux Frères musulmans* nous a paru pertinent pour distinguer entre les différents individus constituant ce sous-ensemble de notre population d’enquêtés.
- Un des objectifs de notre enquête étant de montrer l’évolution du Wasat au cours du temps, *l’année d’adhésion au parti* a naturellement été retenue comme variable pertinente. Là encore, nous avons été contraints de tenir compte du faible degré d’institutionnalisation du Wasat. L’acte d’adhésion y est en effet uniquement formalisé par le soutien apporté au dossier du parti devant la Commission. Le lecteur ne doit donc pas être surpris de retrouver ici les dates correspondant aux différentes procédures menées par les fondateurs du parti : 1996, 1996-1998, 1998-2004 et 2004-2008 (cette dernière date correspondant au moment où se déroule l’enquête).
- Enfin, le critère le plus délicat a sans doute été celui de la *profession*. Dans cette optique, il nous a paru indispensable de nous intéresser à la construction des identités professionnelles, en prenant en compte la formation et la qualification³. En effet, en Égypte, la profession est définie au moins autant par le diplôme que par l’activité exercée. Ainsi, un chef d’entreprise avec un diplôme d’ingénieur se définit avant tout comme un ingénieur (cas de Husâm Khalaf, par exemple). Ce critère reste néanmoins un critère objectif, dans la mesure où il ne repose pas uniquement sur la manière dont l’enquêté se perçoit lui-même, mais également sur la manière dont la société le perçoit et le définit. Ainsi, un diplômé d’ingénierie sera désigné

¹Cf. *infra*, chap. III.

²Comme l’écrivent Anselm Strauss et Barney Glaser, « même si certaines de nos preuves ne sont pas rigoureusement exactes, cela ne sera pas trop gênant, car pour générer de la théorie, nous ne comptons pas sur le fait, mais sur la *catégorie conceptuelle* (ou une *propriété conceptuelle* de la catégorie) qui a été générée à partir de lui » (ibid., p. 23).

³Cf. Elisabeth LONGUENESSE. “Le ‘Syndicalisme professionnel’ en Égypte, entre identités socio-professionnelles et corporatisme”. Dans : *Égypte/Monde arabe* 24 (1995), p. 43–91, p. 48. L’idée est ici de s’intéresser aux groupes professionnels, en tant que « processus dynamiques ayant une histoire et présentant variations et diversité selon notamment les champs professionnels – les conditions sociales d’émergences – les modes de construction, de légitimation et éventuellement d’institutionnalisation » (Yvette LUCAS. “Qu’est-ce qu’une sociologie des groupes professionnels ?” Dans : *Genèse et dynamique des groupes professionnels*. Éd. par Yvette LUCAS et Claude DUBAR. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 11–26, p. 20).

par le titre de *muhandis* (ingénieur), indépendamment de son activité¹. La qualification a également des effets juridiques, dans la mesure où ce titre sera employé dans les documents officiels, et dans la mesure surtout où la possession d'un diplôme conditionne l'appartenance au syndicat. Cependant, même en regroupant certaines professions entre elles (médecin et pédiatre, chercheur et universitaire, etc.), notre sous-population de 18 individus se trouvait découpée en huit catégories. Ce découpage trop fin étant malaisé à manier dans une optique comparative, nous avons recherché un critère nous permettant de réduire le nombre de ces catégories. Pour ce faire, nous avons construit le critère de l'*univers professionnel*, défini comme le domaine de compétence socialement reconnu aux agents. Ce critère nous a permis de regrouper les professions des enquêtés en trois catégories : l'univers des *techniques*, rassemblant les ingénieurs, les avocats, et les médecins² ; l'univers des *idées*, comprenant les chercheurs, les universitaires, les écrivains, les journalistes et les éditeurs ; l'univers du *business*, commun aux chefs d'entreprises, aux consultants, aux experts, aux architectes et aux agents immobiliers³. Dans la présentation des résultats, nous désignerons les membres du premier groupe comme représentants des *nouvelles classes moyennes*, pour reprendre la terminologie des études développementalistes en vogue dans les années 1970, ceux du second groupe comme des *intellectuels*, et les derniers comme des *hommes d'affaires*.

L'échantillon théorique Si l'on se penche maintenant sur l'ensemble de la population enquêtée, elle résulte d'un échantillonnage théorique, qui se distingue de l'échantillonnage statistique en ceci qu'il ne s'agit pas de construire un échantillon représentatif permettant la généralisation des résultats, mais un échantillon permettant la théorisation⁴. Cet échantillonnage « ne se fait pas sur le fondement de catégories statistiques déterminées

¹ « Le nom de profession dont les agents sont dotés, le titre qu'on leur donne, est une des rétributions positives ou négatives (au même titre que le salaire) en tant que *marque distinctive* (emblème ou stigmat) qui reçoit sa *valeur* de sa position dans un système de titres organisé hiérarchiquement et qui contribue par là à la détermination des positions relatives entre les agents et les groupes » (BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, p. 309).

² « La compétence du médecin ou du juriste est une compétence technique juridiquement garantie, qui donne autorité et autorisation pour se servir des savoirs plus ou moins scientifiques » (Id., *Homo Academicus*, p. 85).

³ Ces deux dernières catégories ne correspondent qu'à deux de nos enquêtés. Il a été difficile de les classer du fait de l'ambiguïté du statut d'architecte en Égypte. Deux cursus d'architecture coexistent en effet dans les universités égyptiennes : un cursus d'ingénieur (*qism al-muhandisa al-mi'mâriya*), qui ouvre le droit à l'inscription dans le syndicat des ingénieurs, et un cursus d'arts plastiques (*funûn jamîla*), dont les diplômés peuvent rejoindre le syndicat des plasticiens (*niqâba al-tatabiqiyîn*) ou celui des graphistes (*niqâba al-tashkîliyîn*). En l'occurrence, il semblerait que Târiq Al-Malt et Magdî 'Ârif soient tous deux diplômés d'ingénierie. Toutefois, alors que la mention du titre d'ingénieur n'apparaît même pas sur la carte de visite du premier, le second se présente comme agent immobilier. Surtout, il semblerait que leurs activités respectives les fassent évoluer dans un milieu composé de davantage d'hommes d'affaires que de techniciens. Ces trois facteurs (ambiguïté de la définition de la profession, auto-positionnement et milieu professionnel) nous ont conduits à les classer dans l'univers du *business* plutôt que dans celui des techniques.

⁴ Cf. François GUILLEMETTE et Jean LUCKERHOFF. "L'Induction en méthodologie de la théorisation enracinée". Dans : *Recherches qualitatives* 28.2 (2009), p. 5.

à l'avance ni en partant de données empiriques particulières sur des individus et des groupes. Il se fait en termes de concepts, de leurs propriétés, de leurs dimensions et de leurs variations »¹. C'est néanmoins le critère de l'*appartenance partisane* qui nous permet de distinguer, à l'intérieur de cet échantillon théorique, la sous-population des membres du Wasat. Les catégories retenues pour la constitution de cet échantillon reflètent les questions qui se posaient à nous à ce stade de la recherche : celle de "courant du wasat" (*tayâr al-wasat*) nous a conduits à interroger des représentants de ce courant au sein des Frères musulmans ; celle de "partis civils appartenant au projet civilisationnel islamique" (*ahzâb madaniya al-muntamiya lil-mashrû' al-hadârî al-islâmî*), nous a incités à inclure un représentant du parti du travail (*hizb Al-'Amal*) dans notre échantillon ; la notion de parti *taht al-tâ'sîs* nous a naturellement amenés à nous intéresser aux membres de Karâma ; enfin, les notions de "société civile" et de "coopération" entre les mouvements d'opposition expliquent le choix d'interroger des acteurs "indépendants" de l'opposition, impliqués dans Kefaya². Notons par ailleurs que deux des enquêtés (Gamâl Heshmat et Rafiq Habîb) sont des anciens membres du Wasat.

Notre échantillon théorique comprend donc en tout 28 individus (les 18 membres du Wasat interrogés, et les 10 personnes apparaissant sur le tableau 1.4 page suivante, alors que nous avons réalisé 29 entretiens enregistrés (cf. tab. 1.1 page 8 et 1.2 page 9). En effet, deux entretiens ont été effectués avec Abûl-'Elâ Mâdî ; s'il s'agit de deux textes différents du point de vue du corpus, ils émanent d'un seul individu du point de vue de l'échantillon ainsi constitué. Les critères utilisés pour découper cette population sont les mêmes que ceux retenus précédemment pour la sous-population des membres du Wasat (lieu de résidence³, âge, profession), à l'exception des critères propres à cette sous-population : l'appartenance passée à la Confrérie et l'année d'adhésion au parti⁴.

Notons néanmoins que cet échantillon présente un certain nombre de faiblesses préjudiciables à notre étude. Comme l'écrivent Anselm Strauss et Barney Glaser, « l'adéquation de l'échantillon théorique est jugée à l'aune de la largesse et de la diversité avec lesquelles l'analyste choisit ses groupes pour saturer les catégories, en accord avec le type de théorie qu'il souhaite développer »⁵. L'échantillon ainsi construit ne permet pas une "saturation" de toutes les catégories impliquées dans l'analyse. Il ne comprend par exemple aucun représentant du "nouveau courant islamiste", dont nous avons déjà évoqué l'importance qu'il occupe dans l'univers du Wasat. Il est par ailleurs regrettable que nous n'ayons pas interviewé Georges Ishâq, leader de Kefaya au moment où ce mouvement occupait le devant de la scène médiatique (2004-2005). Enfin, si comme l'écrit Guy Michelat, l'échantillon doit être « constitué à partir de critères de diversifications en

¹ STRAUSS et CORBIN, op. cit., p. 368.

² Si la coloration partisane de ces "indépendants" est indiquée dans le tableau 1.4 page suivante, dans notre analyse, nous les avons rassemblés sous l'unique étiquette d'indépendants, malgré leurs différences de positionnements idéologiques.

³ À cet égard, nous attirons l'attention du lecteur sur le caractère essentiellement cairote de l'échantillon constitué, plus de 85 % des enquêtés (24/28) résidant dans la capitale.

⁴ Encore que ces deux derniers critères s'appliquent dans les cas de Gamâl Heshmat et de Rafiq Habîb. Mais n'étant plus membres du Wasat au moment de l'enquête, ils n'ont pas été retenus dans la sous-population construite exclusivement sur le critère de l'appartenance partisane.

⁵ STRAUSS et GLASER, *The Discovery of Grounded Theory*, p. 63.

Nom	Résidence	Âge	Profession	Appartenance partisane
'Isâm Al-'Ariyân	Le Caire	45-60	Médecin/ Pédiatre	Frères musulmans
Gamâl Heshmat	Alexandrie	45-60	Médecin/ Pédiatre	Frères musulmans
'Abd Al-Mun'im Mahmûd	Le Caire	-30	Écrivain/ Journaliste	Frères musulmans
Ehâb Hosnî	Le Caire	-30	Ingénieur	Parti du travail
Amîn Iskandar	Le Caire	45-60	Chercheur/ Universitaire	Karâma
Târiq Sa'id	Le Caire	30-45	Écrivain/ Journaliste	Karâma
'Afâf Al-Sayyid	Le Caire	30-45	Écrivain/ Journaliste	Indépendant (extr. gauche)
'Amrû Al-Shûbakî	Le Caire	45-60	Chercheur/ Universitaire	Indépendant (gauche)
Rafîq Habîb	Le Caire	45-60	Écrivain/ Journaliste	Indépendant (Frères musulmans)
Diyâ' Rashwân	Le Caire	45-60	Chercheur/ Universitaire	Indépendant (nassérien)

TAB. 1.4 – Tableau des enquêtés non-membres du Wasat

fonction des variables qui, par hypothèse, sont stratégiques, pour obtenir la plus grande diversité possible des attitudes supposées à l'égard du thème de l'étude »¹, il aurait fallu inclure dans notre enquête des responsables du PND, et des courants de la Confrérie les plus hostiles à l'expérience du Wasat. Ces faiblesses s'expliquent par le peu de temps dont nous disposons pour réaliser notre enquête de terrain (moins de trois mois), et par les difficultés d'accès à ce terrain en l'absence de tout financement². Nous avons cherché à compenser les faiblesses induites par ces contraintes en rassemblant d'autres matériaux dans notre enquête.

Dans le vocabulaire de la *grounded theory*, il s'agit de recueillir différentes "tranches de données" (*data slices*)³, en ayant pour objectif de « comparer *n'importe quels* groupes, sans tenir compte des différences et des similarités, tant que les données relèvent de catégories ou de propriétés similaires »⁴. Ainsi, dans le but de saturer les catégories en relation avec les rapports entretenus par le Wasat avec les intellectuels du nouveau courant islamiste, nous avons rassemblé plusieurs écrits de certaines des figures majeures de ce courant et de certains membres ou anciens membres du Wasat. En particulier, nous nous sommes intéressés aux similarités et aux différences présentées par deux brochures : l'ouvrage de Muhammad Salîm Al-'Awwâ consacré à *La Wasatiya politique*⁵ et la courte présentation du parti publiée sous le titre *Le Wasat en deux mots*⁶. De la même manière, dans le chapitre consacré à Kefaya, nous avons jugé opportun de travailler sur un "corpus parallèle", composé d'un texte source – le manifeste fondateur de Kefaya rédigé en arabe – et d'un texte cible – sa traduction en anglais, les deux textes étant disponibles sur le site Web du mouvement considéré⁷. Par ailleurs, certains des phénomènes rencontrés au cours de l'enquête, et en lien avec notre sujet, ayant déjà fait l'objet de différents travaux⁸, il a

¹MICHELAT, op. cit., p. 236.

²La technique de l'échantillonnage théorique suppose normalement de fréquents retours sur le terrain, les progrès de l'échantillonnage étant inséparables des progrès de l'enquête (STRAUSS et CORBIN, loc. cit.)

³« Dans l'échantillonnage théorique, il n'y a pas une seule sorte de données sur une catégorie, ni une technique de recueil des données qui soit nécessairement appropriée. Différentes sortes de données donnent à l'analyste différentes vues ou perspectives à partir desquelles comprendre une catégorie et développer ses propriétés ; nous avons appelé ces différentes vues des *tranches de données* » (STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 65). C'est ce que Caroline Audet et Marc-André Bouchard appellent une "possibilité de triangulation" : « Les chercheurs peuvent améliorer l'exactitude de leur jugement en réunissant et en contrastant différents types de données d'un même phénomène » (Caroline AUDET et Marc-André BOUCHARD. "Pour un paradigme intensif et pluraliste (quantitatif et qualitatif) dans l'étude du processus psychothérapeutique". Dans : *Psychothèques* 22.4 [2002], p. 199–212).

⁴STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 51.

⁵Muhammad SALÎM AL-'AWWÂ. *Al-Wasatiya al-siyâsiya. (La Wasatiya politique)*. Avec une préf. par 'Isâm SULTÂN. Le Caire : Isdârât hizb Al-Wasat. 80 p.

⁶*Al-Wasat fî kilmâtîn. (Le Wasat en deux mots)*. Le Caire. 47 p.

⁷"Min nahnu? (Qui sommes-nous?)" Dans : www.harakamasria.org (7 août 2004). URL : <http://www.harakamasria.org/manifesto> (visité le 10/04/2009) et "Declaration to the Nation". Dans : www.harakamasria.org (7 août 2004). URL : <http://www.harakamasria.org/node/2944> (visité le 10/04/2009).

⁸C'est le cas en particulier de Kefaya, du nouveau courant islamiste, et de la génération des années 1970. À ce sujet, rappelons que « le sens émerge d'une mise en relation, et une des formes de cette mise en relation est l'insertion du phénomène en question dans un ensemble d'autres phénomènes qui dépendent de lui et dont il dépend » (Pierre PAILLÉ et Alex MUCCHIELLI. *L'Analyse qualitative en sciences humaines*

été possible de recourir par moments à des sources secondaires dans l'objectif d'obtenir un degré satisfaisant de "saturation théorique" des catégories liées à ces phénomènes.

Mais le principal problème posé par le corpus d'entretiens, qui constitue la plus importante de nos "tranches de données", est son caractère synchronique ; son analyse permettrait de rendre uniquement compte du Wasat tel qu'il se présente à l'enquêteur au printemps 2008. Or, comme l'écrit Pierre Bourdieu, « en se donnant par une coupe synchronique un système défini par un équilibre ponctuel, on s'expose à laisser échapper ce que le système doit à son passé et, par exemple, le sens différent que deux éléments semblables dans l'ordre des simultanités peuvent tenir de leur appartenance à des systèmes différents dans l'ordre de la succession, c'est-à-dire par exemple à des trajectoires biographiques différentes »¹. Si, bien sûr, des éléments de diachronicité sont présents à l'intérieur même de ce corpus (notamment à travers la reconstruction de leurs parcours par les interviewés)², et dans deux des critères retenus pour construire notre objet (celui de l'appartenance ou de la non-appartenance passée des membres du Wasat à la Confrérie, et celui de l'année d'adhésion au parti), ces éléments ne sauraient suffire – même accompagnés d'une étude du contexte à travers l'examen de sources secondaires – à rendre compte de l'évolution du phénomène étudié (1996-2009). C'est pour cette raison qu'une dernière "tranche de données" a été constituée, à partir des éléments disponibles les plus à même de rendre compte de l'évolution du discours du Wasat au fil du temps : les textes des programmes du parti, tels qu'ils ont été présentés à quatre reprises devant la Commission des partis en 1996, 1998, 2004 et 2009. Comme nous le verrons par la suite, le corpus constitué par ces éléments présente certaines caractéristiques le rendant éligible à un type particulier d'analyse, dont les résultats seront exposés dans le chapitre qui suit.

1.2 L'exploitation des matériaux

Les différentes "tranches de données" examinées ici ont en commun d'être des textes, si l'on entend par texte « tout discours fixé par l'écriture »³. Ceux-ci diffèrent néanmoins tant par leurs caractéristiques externes que par la place qu'ils occupent dans l'analyse. Ainsi, nos deux principales *data slices* se présentent sous la forme de deux corpus : l'un écrit, homogène et diachronique, qui se prête à une étude lexicométrique, et l'autre oral, hétérogène et synchronique. Ces caractéristiques contraignent l'analyste à lui faire subir toute une série d'opérations destinées à le rendre apte à la quantification. En effet, l'idée, chère à Clifford Geertz, selon laquelle les sciences sociales doivent davantage s'inspirer, dans leurs méthodes, des disciplines littéraires que des sciences de la nature, ne signifie pas qu'elles doivent renoncer aux bénéfices apportés par l'usage raisonné des ins-

et sociales. Paris : Armand Colin, 2005. 211 p., p. 55).

¹BOURDIEU, CHAMBOREDON et PASSERON, op. cit., p. 69.

²Stéphane Beaud note d'ailleurs à ce propos que l'un des avantages de la technique de l'entretien non directif est « de faire apparaître la cohérence d'attitudes et de conduites sociales, en inscrivant celles-ci dans une histoire ou une trajectoire à la fois personnelle et collective » (BEAUD, op. cit., p. 234).

³RICŒUR, *Du Texte à l'action*, p. 137-138.

truments statistiques¹. Les disciplines littéraires ne sont en effet pas restées en marge de la révolution de l'information et des possibilités ouvertes par l'outil informatique dans l'étude des corpus : « Tandis que la science cherche à isoler un phénomène et à prouver la meilleure explication, la critique littéraire regroupe des phénomènes et cherche à leur *prêter* un sens avec des arguments persuasifs et cohérents. La critique littéraire assistée par informatique tente de jouer sur les deux tableaux »². Enfin, les autres “tranches de données” (corpus parallèle et écrits des membres du Wasat et des intellectuels du nouveau courant islamiste) n'occupant pas la même place dans l'étude, et ne se prêtant pas aussi facilement à une analyse quantitative, nous n'avons pas jugé nécessaire de nous entourer d'autant de précautions méthodologiques pour leur exploitation. La première a fait l'objet d'une analyse structurale et d'une comparaison terme à terme, et la seconde d'une simple comparaison des usages différenciés des concepts.

Avant de décrire les outils employés dans l'analyse de nos deux corpus, nous tenons à attirer l'attention du lecteur sur le fait que cette étude a été entièrement réalisée avec des logiciels libres. Cette précision est nécessaire, car sans entrer dans des considérations sur ce qui relève de l'éthique personnelle de l'auteur³, rappelons avec Christophe Lejeune que « dans une perspective scientifique, être en mesure d'ouvrir la boîte noire de l'outil sur lequel repose le travail interprétatif (et partant de prendre connaissance de ses ressorts) ne constitue pas seulement un avantage mais un impératif constitutif de la démarche scientifique »⁴. Cette étude a donc été entièrement réalisée sur un système d'exploitation Debian GNU/Linux⁵, le texte saisi avec l'éditeur de texte GNU Emacs⁶, et mis en page à l'aide d'une distribution LaTeX⁷. Les logiciels utilisés dans l'analyse des corpus, et que nous présenterons de manière plus détaillée par la suite, ne font pas exception à cette règle.

1.2.1 L'analyse lexicométrique des programmes du Wasat

La lexicométrie consiste en l'étude de la fréquence des *lexies* qui composent un corpus de texte, étant entendu que les lexies sont des « formes graphiques comprises entre

¹Geertz lui-même a d'ailleurs fait usage de données quantifiées dans son étude du souk de Sefrou (Clifford GEERTZ. *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*. Éd. par Daniel CEFALI. Paris : Éditions Bouchène, 2003. 264 p.)

²Stéfan SINCLAIR. “Quelques obstacles historiques et épistémologiques dans le développement de l'analyse de texte informatisée”. Dans : *L'Astrolabe. Recherche littéraire et informatique* (2002). URL : <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0021.htm> (visité le 01/03/2010).

³Nous invitons néanmoins le lecteur curieux à se reporter à <http://www.gnu.org/philosophy/> Pour plus de détails, voir Richard M. STALLMAN. *Free Software, Free Society*. Éd. par Joshua GAY. Avec une préf. par Lawrence LESSIG. Boston : Free Software Foundation, 2002. 224 p.

⁴Christophe LEJEUNE. “FLOSS”. Dans : *Méthodes qualitatives informatisées* (2006). URL : http://analyses.ishs.ulg.ac.be/logiciels/fonctionnalite_opencaqdas.html (visité le 25/08/2010).

⁵<http://www.debian.org/> La version utilisée est la 5.0, dite Debian Lenny.

⁶<http://www.gnu.org/software/emacs/>

⁷<http://www.latex-project.org/> Néanmoins, du fait d'un mode de saisie extrêmement complexe des caractères arabes pour leur prise en charge par LaTeX, il nous a paru moins hasardeux d'utiliser la suite bureautique Open Office 2.4.1 (<http://www.openoffice.org/>) pour la saisie et la mise en page des annexes.

deux blancs ou plus précisément entre deux caractères définis par le chercheur, puis par l'ordinateur, comme délimitateurs (les blancs donc mais aussi les ponctuations voire les apostrophes et les tirets) »¹. Le logiciel attribue à chaque lexie une fréquence, correspondant au nombre de fois où elle apparaît dans le texte soumis à l'analyse. Les lexies sont ensuite classées selon la fréquence qui leur est attribuée, par ordre décroissant. Les textes du corpus sont alors décomposés en tableaux de données quantifiées – des index hiérarchiques – qu'il est possible de comparer par des moyens statistiques. Cette méthode est notamment utilisée par les linguistes dans les études de lexiques. 'Abd Al-Razzâq Bin 'Ummar considère que l'objectif de cette méthode dans les études lexicales est de permettre la découverte des phénomènes (*iktishâf al-zuwâhir*) et la construction de lois (*banâ' al-quwânîn wal-mabâdî'*)². En science politique, cette méthode est utilisée généralement pour comparer des corpus de discours³. Pour Damon Mayaffre, cette démarche présente des garanties d'objectivité plus importantes que la démarche hypothético-déductive, au cours de laquelle les questionnements de l'analyste peuvent induire des réponses artefactuelles, et qui ne peut prétendre à l'exhaustivité et risque donc de laisser de côté des phénomènes intéressants. Au contraire, « avec la lexicométrie, ce sont des informations objectives pertinentes du corpus qui remontent, en bon ordre, jusqu'au chercheur ». L'herméneutique numérique serait ainsi une démarche inductive, le chercheur se laissant interpeller par le texte, cantonnant sa subjectivité « au niveau de l'interprétation, alors qu'elle sévissait déjà au niveau descripto-interrogatif »⁴. Pour notre part toutefois, nous nous garderons de céder à toute tentation néo-positiviste. Si la lexicométrie offre des possibilités d'objectivations bien supérieures à celles permises par une lecture cursive des éléments du corpus, nous ne croyons pas en la neutralité de l'instrument, et le considérons comme une manière comme une autre de *poser des questions* aux textes étudiés⁵. Si l'approche lexicométrique « met en lumière les faits structurels des textes qui sont pour la plupart indécélables à la lecture cursive »⁶, elle n'en repose pas moins sur toute une série de choix préalables à l'étude.

Le premier de ces choix est bien entendu la délimitation du corpus étudié. Il s'agit ici de comparer les quatre programmes successifs du Wasat tels qu'ils ont été publiés

¹Damon MAYAFFRE. "De la lexicométrie à la logométrie". Dans : *L'Astrolabe. Recherche littéraire et informatique* (2005). URL : <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0048/Logometrie.htm> (visité le 01/03/2010).

²'Abd Al-Razzâq BIN 'UMMAR. "*Al-Manâhij al-kammîya wa hudûdhâ fî dirâsa mu'jam al-lugha* (Les Méthodes quantitatives et leurs limites dans l'étude du lexique)". Dans : *Revue de la lexicologie* 21-22 (2005-2006), p. 135-150, p. 136.

³Voir par exemple Dominique LABBÉ et Denis MONIÈRE. *Le Discours gouvernemental. Canada, Québec, France (1945-2000)*. Paris : Éditions Champion, 2003. 181 p., ou encore Serge DE SOUSSA. "Le Discours de Fidel Castro. Essai de lexicométrie politique (1)". Dans : *Lexicometrica. Revue électronique* (nov. 2009). URL : <http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/ilpga/tal/lexicoWWW/navigations/STC2.pdf> (visité le 09/03/2010).

⁴Damon MAYAFFRE. "L'Herméneutique numérique". Dans : *L'Astrolabe. Recherche littéraire et informatique* (2002). URL : <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0031.htm/Hermeneutique.htm> (visité le 01/03/2010).

⁵Pour nous, il ne s'agit nullement de découvrir des lois, mais d'« interpoler une loi dans un récit, afin de relancer la compréhension » (RICŒUR, op. cit., p. 180).

⁶LABBÉ et MONIÈRE, op. cit., p. 11.

au fil des années. La première tâche de l'analyste est de faire subir à ces textes un traitement destiné à les rendre susceptibles de se prêter à une étude lexicométrique. Les deux premiers programmes du Wasat¹ n'étant pas disponibles sous forme numérique, il a fallu opérer une saisie manuelle à partir des deux brochures publiées par le parti. Malgré plusieurs relectures, des erreurs ont pu se produire à ce stade de la procédure. Les deux derniers programmes étant présents sous forme numérique sur le site Web du parti² au format html, il a fallu les convertir au format de document Open Office (odt), dans lequel avaient été saisis les deux premiers éléments du corpus. Les quatre textes ont ensuite été légèrement modifiés, par la suppression des voyelles courtes présentes dans certains mots (généralement pour signifier l'usage d'un verbe au passif), et surtout par la correction des confusions – fréquentes dans les textes égyptiens – entre les *yâ'* en position finale et les *'alif maqsûra*. Si ces choix ont été faits dans le but de rendre plus fiable la lecture des résultats, il ne s'agit pas moins de modifications apportées par l'analyste au corpus. En outre, des erreurs ont pu également se produire au cours de cette opération. C'est pour cette raison que ces textes sont présentés en annexe tels qu'ils ont été utilisés lors de l'analyse. Aucune modification ni ajout n'y ont été apportés ultérieurement.

Par ailleurs, certains choix sont inhérents à la méthode elle-même, qui postule par principe que l'unité pertinente est la lexie. Or la lexie est un artefact créé par le chercheur : « Les unités lexicales diffèrent des unités phonologiques, morphologiques et grammaticales »³. Dans les langues rédigées en alphabet latin, le choix de considérer ou non les apostrophes et les tirets comme délimitant les frontières de la lexie influence les résultats de l'analyse (ainsi, une proposition telle que « l'état-major », peut consister en une, deux ou trois lexies distinctes selon le choix de départ). Dans le cas de l'arabe, la notion de lexie pose d'autres problèmes méthodologiques. 'Abd Al-Razzâq Bin 'Ummar fait ainsi remarquer que les deux éléments composant une annexion (*idâfa*) ne peuvent être séparés sans perte de sens, pas plus que ceux composant une relation de détermination (*'alâqa al-ta'yîn*) ou une « construction morphologique » (*baniya sarfîya*)⁴. Or, si ces deux dernières constructions – bien que composées de deux morphèmes grammaticaux – forment

¹ *Aârâq Hizb Al-Wasat. (Le Dossier du parti Wasat)*. Le Caire 1996. 127 p. et *Aârâq Hizb Al-Wasat. (Le Dossier du parti Wasat)*. Le Caire 1998. 87 p.

² « Barnâmiy hizb Al-Wasat al-jadîd. (Le Programme du nouveau parti Wasat) ». Dans : *www.alwasatparty.com* (2004). URL : <http://www.alwasatparty.com/htmltonuke.php?filnavn=files/Ar-program.htm> (visité le 13/05/2007) et « Barnâmiy hizb Al-Wasat al-jadîd. (Le Programme du nouveau parti Wasat) ». Dans : *www.alwasatparty.com* (mai 2009). URL : <http://www.alwasatparty.com/htmltonuke.php?filnavn=files/Ar-program.htm> (visité le 01/12/2009).

³ BIN 'UMMAR, op. cit., p. 142. Il s'agit ici d'une traduction littérale. Dans le vocabulaire de la linguistique, cette phrase aurait pu être traduite par : « Les lexies (*al-wahdât al-mu'jamîya*), diffèrent des phonèmes (*al-wahdât al-saâtîya*), des lexèmes (ou morphèmes lexicaux, *al-wahdât al-nahûîya*) et des morphèmes grammaticaux (*al-wahdât al-sarfîya*) ».

⁴ Ibid., p. 138–139. Une annexion est composée de deux éléments, le premier étant déterminé par le second. Par exemple, *dirâsa Al-Wasat* signifie « l'étude du Wasat », et non pas « une étude du Wasat ». La relation de détermination est tout simplement une construction dans laquelle le déterminant *al* est accolé au mot qu'il détermine. En graphie arabe, l'article n'est pas détaché du mot qu'il détermine. Ainsi, la proposition *Al-Wasat*, bien que composée de deux mots distincts apparaît sous la forme d'une unique lexie. Enfin, par « construction morphologique », 'Abd Al-Razzâq Bin 'Ummar fait allusion à la construction d'un mot féminin par l'ajout du suffixe « a » (*tâ' marbûta*).

une seule lexie, une annexion apparaît en revanche comme une juxtaposition de deux éléments distincts du point de vue de l'analyse lexicométrique, qui fait ainsi disparaître le sens produit par la relation d'annexion.

Enfin, il convient de distinguer entre les mots (*al-kalimât*) et les entrées dans le dictionnaire (*al-madâkkihil*), en ceci que les premiers voient leur sens en grande partie attribué par le contexte¹. Il est vrai que, comme l'écrit Pierre Bourdieu, « les différents sens d'un mot se définissent dans la relation entre le noyau invariant et la logique spécifique des différents marchés, eux-mêmes objectivement situés par rapport au marché où se définit le sens le plus commun. Ils n'existent simultanément que pour la conscience savante qui les fait surgir en brisant la solidarité organique entre la compétence et le marché »². D'où la nécessité, au cours de la phase d'analyse des résultats, de procéder lorsque le besoin s'en fait sentir à un *retour au texte*, afin de resituer le mot dans la phrase, qui est, comme le rappelle Paul Ricoeur, « une unité sémantique et non plus sémiologique, parce que c'est elle qui proprement *signifie* »³. Néanmoins, ce recours au contexte sémantique ne doit pas intervenir avant la phase d'interprétation des résultats, au cours de laquelle il convient d'ailleurs de se référer au contexte au sens large, c'est-à-dire à ce qui se situe *en-dehors* du corpus (conditions juridiques, sociales, politiques, etc.) Les résultats quantifiés de l'analyse lexicométrique présentent en effet un intérêt par eux-mêmes, à condition de ne pas perdre de vue qu'ils ne constituent pas des faits bruts, mais des artefacts créés par l'activité de recherche. Si seul le contexte permet de restituer à une lexie le sens que lui confère l'émetteur, les différents sens attribués à un mot par le dictionnaire ne sont pas sans intérêt, si l'on considère avec Bourdieu que « la religion et la politique tirent leurs meilleurs effets idéologiques des possibilités qu'enferme la polysémie inhérente à l'ubiquité sociale de la langue légitime »⁴.

Nous avons, dans un premier temps, soumis l'ensemble de notre corpus à une analyse lexicométrique, à l'aide du logiciel TextStat⁵, qui cumule les avantages d'être libre, multiplateforme et de prendre en compte les caractères arabes. Ce logiciel a pour fonction de présenter l'ensemble des lexies d'un texte par ordre décroissant de fréquences d'apparition, et de permettre l'export des index hiérarchiques ainsi obtenus sous formes de tableaux au format CSV⁶. Nous avons ensuite procédé de la même manière avec chacun des quatre éléments qui composent le corpus. Les cinq tableaux ainsi obtenus ont été manipulés à l'aide du module tableur de la suite bureautique Open Office, afin d'obtenir un seul tableau, présentant sur chaque ligne une lexie, associée à sa fréquence d'apparition dans l'ensemble du corpus, et dans chacun des quatre programmes du Wasat⁷. Enfin, ce

¹Ibid., p. 141-142.

²BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, p. 63.

³RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p. 248.

⁴BOURDIEU, loc. cit.

⁵ <http://neon.niederlandistik.fu-berlin.de/textstat/> La version utilisée est la 2.8c, en date du 28 septembre 2008.

⁶ *Comma-separated values*. Il s'agit d'un format informatique ouvert représentant des données tabulaires sous forme de valeurs séparées par des virgules.

⁷Plusieurs tableaux ont été créés à partir de cet index hiérarchique, en fonction des différentes manipulations nécessaires à notre étude. Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre suivant.

tableau a été importé dans le logiciel de traitement statistique R (dans sa version 2.7.1)¹, afin de permettre l'analyse quantitative des données qui y étaient contenues. Si la plupart des manipulations effectuées sur ces données n'appellent pas de remarques particulières, signalons tout de même que les analyses factorielles des correspondances, sur lesquelles repose une grande part du contenu du prochain chapitre, présentent un triple intérêt du point de vue des sciences sociales :

- Il s'agit d'une *démarche comparative*, qui permet de représenter les écarts entre les différents éléments analysés sur un plan en deux dimensions.
- Cette méthode permet par ailleurs de générer des *typologies*, dont les deux axes sont dessinés par les facteurs ayant le plus contribué à l'analyse².
- Enfin, l'analyse factorielle produit des *idéaux-types*, et non des types réels³.

1.2.2 Le traitement des entretiens

Le corpus d'entretiens réalisés au Caire au printemps 2008 constitue la matière première de cinq des six chapitres consacrés à l'exposition des résultats de l'enquête. Or, l'hétérogénéité du corpus ainsi constitué⁴ interdit d'envisager de recourir à une étude lexicométrique pour son analyse. Avant d'être interprétés, les enregistrements sonores résultant de ces 29 entretiens ont subi quatre opérations destinées à les rendre exploitables : ils ont en effet été transcrits, puis – pour 27 d'entre eux – traduits, avant d'être catégorisés. Ce sont les données catégorisées qui ont ensuite fait l'objet d'un traitement statistique.

La transcription La transcription est une étape nécessaire pour transformer un discours oral en *texte* susceptible d'être intégré à un corpus. Le passage de la parole à l'écriture est loin d'être neutre, et affecte le discours à plusieurs niveaux. La transcription est « non seulement un reflet (plus ou moins fidèle, précis et exhaustif) mais aussi une mise en forme analytique, donc une interprétation de l'objet »⁵. Cette interprétation est le fruit d'un compromis entre trois impératifs : la lisibilité, la fidélité à l'enregistrement originel, et les questions de recherche qui influent sur les choix de transcription (faut-il noter le débit, l'intensité, etc.) Véronique Traverso distingue trois caractéristiques de la « langue parlée en interaction »⁶, qui compliquent la tâche de transcription :

¹R DEVELOPMENT CORE TEAM. *R : A Language and Environment for Statistical Computing*. R Foundation for Statistical Computing. Vienna, Austria 2008. URL : <http://www.R-project.org>.

²Philippe CIBOIS. *Les Méthodes d'analyse d'enquêtes*. Version corrigée en ligne (et librement diffusable) du "Que sais-je?" 3782 définitivement épuisé. 2009. URL : <http://cibois.pagesperso-orange.fr/PhCiboisMethAnaEnq.pdf> (visité le 15/03/2010), p. 20.

³Cf. *ibid.*, p. 41–42, et Bernard LAHIRE. *La Culture des individus*. Paris : La Découverte, 2004, p. 132–136.

⁴Non seulement les entretiens ont été réalisés dans trois langues différentes, mais ils sont en outre de durées très inégales : le rapport entre l'entretien le plus court (moins de 10 minutes) et le plus long (près de 1h 20) est en effet de 1/7.

⁵TRAVERSO, *Des échanges ordinaires à Damas*, p. 81.

⁶*Ibid.*, p. 59–60.

- Le discours oral est une « parole qui se construit dans le cours de sa production, sans temps de planification (...). C'est une parole en train de se faire, où coexistent le brouillon et la version finale, qui présente donc les caractéristiques aujourd'hui bien connues d'auto-corrections, auto-reformulations, empilements, etc. » Nous avons essayé de retranscrire le plus fidèlement possible le texte des entretiens, sans omettre les reformulations. Par ailleurs, les rires, les interruptions, les événements extérieurs ont été indiqués entre crochets. En revanche, nous avons renoncé à indiquer les silences et leurs durées, ceux-ci étant trop nombreux pour ne pas gêner la lecture.
- La conversation est par ailleurs « une parole qui présente une forte dépendance situationnelle (...), les participants ayant un accès (sonore et/ou visuel) à différentes données contextuelles qui leur permettent de recourir à des implicites ». La fonction ostensive du discours est en effet perdue dans la retranscription. Nous avons cependant inclus – toujours entre crochets – certains éléments déictifs lorsqu'il nous a semblé qu'ils étaient nécessaires à la compréhension.
- C'est enfin « une parole co-construite par les partenaires (...). C'est un discours dont on peut dire qu'il est "formaté en fonction des récepteurs" (*recipient-designed*), un discours qui intègre dans son développement leurs contributions verbales, vocales ou non-verbales ». Les interventions verbales de l'enquêteur ont été incluses dans le texte des retranscriptions. Les manifestations non-verbales des participants à l'interaction ont en revanche été perdues, dès lors que les entretiens étaient seulement enregistrés, et non pas filmés.

Il convient également de souligner le fait que certaines parties des entretiens n'ont pas pu être transcrites car inaudibles. Les passages supprimés sont signalés sous la forme classique des points de suspensions encadrés par des parenthèses. Notons enfin que, dans le cas des textes en arabe, si la graphie arabe a été retenue pour des raisons de lisibilité, elle pose néanmoins le problème de la notation précise des sons de la langue, du fait de la non-vocalisation.

Il ressort de l'examen des conditions dans lesquelles a été réalisée la transcription des entretiens que l'un des soucis ayant guidé l'opération a été de limiter la perte de sens. C'est pour cette raison que la transcription des enregistrements effectués en arabe a été réalisée avec l'aide d'étudiants arabophones natifs. Sans leur secours, la perte de sens aurait été bien plus importante. Si celle-ci a pu être contenue dans des limites raisonnables, elle n'a pas pu être totalement évitée, d'autant plus qu'une part irréductible de cette perte est inhérente à l'opération elle-même. Mais ce que le texte transcrit perd en termes de sens, il le gagne en termes d'autonomie. En effet, dans l'opération de transcription, le sens du discours est devenu autonome par rapport à l'intention de l'auteur, à la situation initiale de sa production et à son destinataire premier. Cette autonomisation du discours élargit d'autant les possibilités d'interprétation¹.

La traduction La traduction des différents éléments du corpus dans une même langue – ici, le français – est un préalable nécessaire à leur étude comparative. Bien entendu, cette étape est la plus risquée en termes de perte de sens, d'autant que le mode de traduction

¹RICŒUR, *Du Texte à l'action*, p. 48.

retenu a été celui de la traduction fonctionnelle, et non pas de la traduction littérale, réputée plus fidèle. En outre, les éléments de contexte ont été purement et simplement ignorés à ce stade. L'objectif étant à la fois de faciliter la lecture – d'autant plus que ce sont des extraits de ces traductions qui seront intégrés dans le corps de l'ouvrage – mais aussi de produire un texte se prêtant aisément aux deux opérations suivantes : la catégorisation et le traitement statistique. Suite à tout ce qui a été écrit précédemment sur la dimension ethnographique de l'entretien, il peut paraître paradoxal de travailler sur des textes ainsi mutilés de leur contexte. Néanmoins, les entretiens ayant été réalisés, transcrits, traduits et codés par le chercheur, celui-ci a intégré de nombreux éléments du contexte au cours de ces différentes opérations. De plus, il lui est toujours possible, lors de la phase d'interprétation, de revenir au texte de la transcription, voire à l'enregistrement sonore produit au cours de l'entretien. Les modes de transcription et de traduction retenus offrent d'ailleurs au lecteur les mêmes avantages qu'à l'auteur ; celui-ci peut prendre connaissance des textes en français sans être gêné dans sa lecture par les reformulations et les diverses didascalies, et se référer à la transcription pour retrouver ces éléments de contexte et juger par lui-même des choix effectués lors de la traduction.

La catégorisation L'étape de la catégorisation est au cœur de la démarche de théorisation enracinée¹. Le logiciel utilisé pour cette opération est Weft QDA, dans sa version 1.0.1². Comme on peut le constater sur la capture d'écran (fig. 1.1 page suivante), ce logiciel est composé de deux fenêtres. Celle de droite comprend dans sa partie supérieure l'ensemble des textes qui composent le corpus, et dans sa partie inférieure l'ensemble des catégories créées par le chercheur, présentées sous forme d'arborescence. Le texte à traiter est affiché dans la fenêtre de gauche. Il suffit d'en sélectionner un passage pour lui appliquer l'une ou l'autre des catégories listées dans la fenêtre de droite. Un même passage peut évidemment être marqué comme appartenant à plusieurs catégories. Une fois l'ensemble des textes composant le corpus catégorisé, il est possible, en double-cliquant sur l'une des catégories dans la fenêtre de droite, de faire apparaître à la suite tous les éléments marqués comme appartenant à cette catégorie dans l'ensemble du corpus.

Ce logiciel permet par ailleurs de faire la jonction entre la population des enquêtés et le corpus des entretiens, puisqu'il est possible de créer des catégories correspondant aux caractéristiques sociales de ces enquêtés. Cette possibilité permet de résoudre méthodologiquement la contradiction apparente entre le corpus d'entretiens et la population socialement construite. Les caractéristiques sociales "objectives" des acteurs sont en effet ici traitées comme les autres catégories, et ne constituent rien d'autre qu'une série de questions posées au texte dans une optique interprétative³. En appliquant à l'ensemble

¹ « Un théoricien travaille sur des conceptualisations des données, et non pas sur les données factuelles *per se* » (STRAUSS et CORBIN, op. cit., p. 366).

²<http://www.pressure.to/qda/>

³Le fait que les représentations constituent un monde en soi pour les acteurs ne dispense pas le sociologue de *désenchanter ce monde* en le mettant en relation avec les caractéristiques sociales de ceux qui l'ont bâti, et en cherchant dans les représentations la trace des structures sociales qui ont présidé à leur construction. Le but de l'entretien en sciences sociales, rappelle Guy Michelat, est de restituer à la fois le raisonnement des individus enquêtés, mais aussi les déterminants sociaux qui les ont conduits à

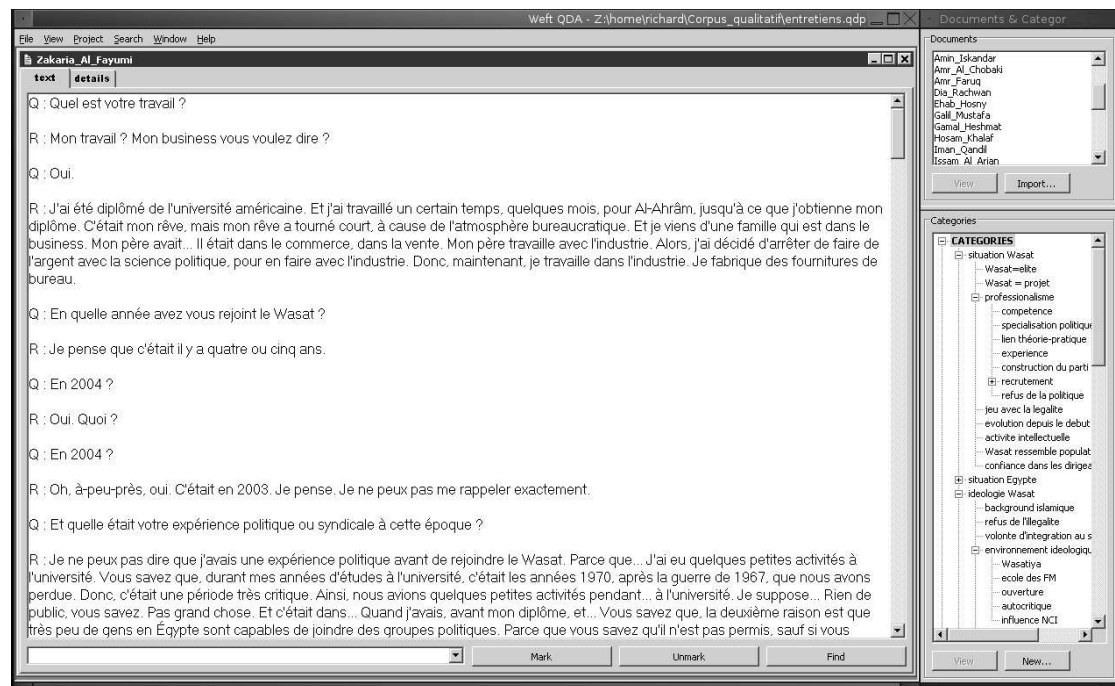


FIG. 1.1 – Capture d'écran du logiciel Weft QDA

d'un entretien toutes les caractéristiques associées à son émetteur, il devient possible de croiser les caractéristiques sociales des enquêtés avec les catégories présentes dans les discours qu'ils ont produits. Weft QDA permet en effet de créer facilement des tableaux croisés (fig. 1.2 page suivante) puis de les exporter au format CSV. Sur ce tableau, par exemple, nous pouvons constater que seuls 7 des 28 enquêtés ont évoqué la notion de compétence au cours de nos entretiens, alors que celle d'expérience a été évoquée par 22 d'entre eux. Ce tableau répartit ces enquêtés par classe d'âge. Il est alors possible, en rapportant ces chiffres au nombre total d'enquêtés appartenant à ces différentes catégories, de savoir si, par exemple, les 45–60 ans évoquent davantage ces deux notions que les 30–45 ans. Il est par ailleurs envisageable de croiser des caractéristiques sociales entre elles ou des catégories entre elles (pour savoir par exemple si les enquêtés qui évoquent les relations entre les Wasat et les Frères musulmans sont les mêmes que ceux qui discutent sur la place des femmes et des chrétiens au sein du parti). Du point de vue du logiciel, les caractéristiques sociales des enquêtés sont des catégories comme les autres. Dans notre enquête, nous ne les considérons pas comme des variables *explicatives*, mais comme des variables *illustratives*, éclairant par leur présence un aspect important de la réalité¹.

Weft QDA dispose en outre d'une option permettant d'indiquer non pas la présence adopter ces raisonnements (MICHELAT, "Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie", p. 240). Par ce moyen, la construction de l'objet devient un *moment* du cercle herméneutique.

¹CIBOIS, op. cit., p. 19.

The screenshot shows a software window titled 'Code Review 1'. At the top, there is a 'Select categories' section with a dropdown menu showing 'experience', and buttons for 'Add as row', 'Add as column', and 'Remove'. Below this is a 'Display options' section with a dropdown menu for 'Number of document:'. The main area contains a table with the following data:

	competence	experience					
-30	1	0					
30-45	2	4					
45-60	3	17					
+60	1	1					

FIG. 1.2 – Capture d'écran d'un tableau généré par le logiciel Weft QDA

ou l'absence d'une catégorie dans chacun des textes résultant de la transcription d'un entretien, mais le nombre de caractères marqués comme appartenant à cette catégorie (fig. 1.3 page suivante). En rapportant ces données au nombre total de caractères dans chaque entretien, il devient dès lors possible de mesurer la place prise par une catégorie dans le discours de chaque acteur. Un des intérêts présentés par l'opération de catégorisation est donc de permettre une quantification des thèmes présents dans les entretiens, même si la valeur de cette quantification est purement indicative¹. Les logiciels d'analyse qualitative tels que Weft QDA permettent de rapidement « comparer autant de différences et de similarités que possible dans les données »². Cette opération permet aussi bien de générer des hypothèses que de les tester à mesure qu'elles surgissent : « Comparer, regrouper, généraliser et tester : ces opérations préviennent la cristallisation de préjugés, en faisant peser un doute méthodique sur les concepts déjà reconnus et en les mettant à l'épreuve de nouvelles données »³.

Les catégories retenues pour l'analyse ont surgi tout au long du processus de recherche, depuis les lectures exploratoires jusqu'à l'opération de codification proprement dite, en passant par la rencontre avec les acteurs, la transcription des entretiens et leur traduction. C'est précisément le fait que ce travail de catégorisation résulte d'un processus qui nous a interdit de rédiger un questionnaire commun à tous les enquêtés. De nouvelles questions ont surgi au cours même de l'enquête et ont été intégrées au fur et

¹MICHELAT, op. cit., p. 238.

²STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 55.

³STRAUSS et CORBIN, op. cit., p. 369.

sence de certaines catégories ou de certains thèmes³, et la place occupée par plusieurs de ces catégories et thèmes dans leurs discours¹. Nous avons ensuite importé ce tableau dans R pour traiter ces données statistiquement. Les méthodes statistiques peuvent en effet être utilisées pour décrire un échantillon réduit, même si les résultats obtenus ne peuvent évidemment pas être généralisés comme le sont ceux provenant de l'analyse d'un échantillon représentatif². Par ailleurs, dans une démarche de théorisation enracinée, les données quantitatives présentent l'avantage de faciliter la démarche de comparaison systématique pour générer de la théorie³. En effet, « les résultats de la mesure statistique peuvent au moins avoir la vertu négative de déconcerter les impressions premières », et de « briser les relations les plus apparentes, parce que les plus familières, pour faire surgir le nouveau système de relations entre les éléments »⁴.

Si nous avons parfois eu recours à des analyses factorielles pour présenter les résultats, les données concernant la présence ou l'absence d'un thème ont généralement été présentées sous la forme de tableaux, et les données quantifiées sous forme de *boxplots*. On trouvera un exemple de ce type de graphique dans le troisième chapitre (fig. 3.1 page 100). Ce graphique représente en abscisse l'appartenance partisane des enquêtés. L'axe des ordonnées indique, en pourcentage, la place prise par le thème de l'importance du facteur générationnel dans les entretiens réalisés avec ces enquêtés. La barre horizontale en gras représente la valeur médiane. Ainsi, les membres de la Confrérie interrogés se divisent en deux parts égales : la moitié d'entre eux ont consacré plus de 4 % de leur entretien à ce thème, qui occupe moins de 4 % du discours de l'autre moitié. Parmi les membres du Wasat enquêtés, cette valeur médiane tombe à 2 %. Les extrémités inférieures et supérieures des "boîtes" représentent respectivement le premier et le troisième quartile. La distance entre ces deux lignes horizontales correspond en conséquence à l'écart interquartile. Les traits de largeur inférieure présents aux extrémités des lignes verticales en pointillés représentent les valeurs maximales et minimales pour chaque sous-population. On constate ainsi que le membre des Frères musulmans a avoir le moins parlé de ce sujet y a tout de même consacré 2 % de son discours, et qu'il occupe presque 12 % de celui qui s'est montré le plus disert sur ce thème. Enfin, le petit cercle qui apparaît en haut à droite indique qu'un membre du Wasat y a consacré plus de 10 % de l'entretien. Le logiciel considère cette valeur comme statistiquement aberrante, et ne l'a pas prise en compte dans le calcul de la médiane et des quartiles. Notons toutefois que puisque notre échantillon ne comporte que trois Frères musulmans, le graphique montre en réalité qu'ils ont consacré respectivement 2 %, 4 % et 12 % de leurs discours au thème considéré. Le premier quartile est ici une valeur théorique, correspondant en réalité à la moyenne

³Un thème regroupe plusieurs catégories, d'où l'intérêt de la présentation en arborescence dans la fenêtre de droite du logiciel Weft QDA.

¹Cette place est exprimée en nombre de caractères. Nous avons également créé une dernière colonne indiquant le nombre total de caractères présents dans chacun des textes traduits des entretiens. Il a suffi par la suite de diviser chacune des colonnes comprenant des données chiffrées par cette dernière colonne et de multiplier le total par 100 pour obtenir des données exprimées en pourcentage. Les opérations suivantes ont été réalisées à partir de ces pourcentages.

²CIBOIS, op. cit., p. 3-4.

³STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 185-220.

⁴BOURDIEU, CHAMBOREDON et PASSERON, op. cit., p. 28-29.

de la valeur minimale et de la médiane. De même, le troisième quartile correspond à la moyenne de la médiane et de la valeur maximale. Sur une sous-population composée de seulement deux individus (cas de Karâma par exemple), seules les extrémités supérieures et inférieures du graphique correspondent à des valeurs réelles. On voit donc que l'avantage de ce type de présentation dans une démarche telle que la nôtre est qu'elle permet de représenter graphiquement les éléments permettant une comparaison entre des sous-populations de tailles très différentes.

Ce traitement statistique nous a donc permis à la fois d'interroger les données présentes dans nos entretiens, et de présenter de manière synthétique les résultats ainsi obtenus. À travers les différentes opérations effectuées sur le corpus d'entretiens, il a été possible de multiplier les mises en relation entre les éléments de ce corpus, et donc les possibilités d'interprétation offertes par les textes qui le constituent. Si chacune de ces opérations nous a éloignés, toujours davantage, de la situation initiale d'entretien, il a toutefois été possible, lors de la phase d'interprétation des résultats, de revenir à chacune de ces étapes, qui apportent toutes des éléments nouveaux de sens, depuis la dimension ethnographique liée à l'enquête de terrain, jusqu'à la mise en relation quantifiée de catégories abstraites, en passant par le texte des transcriptions et de leurs traductions.

La présentation des résultats L'étape clôturant ce travail d'interprétation des différentes "tranches de données" consiste à présenter les résultats sous forme d'un modèle rendant compte du comportement des acteurs dans le langage général des sciences sociales¹. Il s'agit, écrit Clifford Geertz, de « saisir des concepts qui, pour un autre peuple, relèvent de l'expérience proche, et [de] le faire assez bien pour les placer dans un rapport éclairant avec des concepts éloignés de l'expérience que les théoriciens ont fabriqués pour capturer les traits généraux de la vie sociale »², sans se départir d'un certain *nominalisme méthodologique*³. Notre objectif n'est pas tant de produire une théorie dont le critère de validité serait sa propre cohérence interne, mais plutôt de se conformer aux objectifs de la *grounded theory* en présentant une explication qui ne rentre pas en contradiction avec les données collectées pour l'analyse. Nous ne nous sommes donc pas interdit de recourir à des concepts issus de différentes théories des sciences sociales pour rendre compte des divers aspects du phénomène étudié.

¹ « La lecture s'achève concrètement dans un acte qui est au texte ce que la parole est à la langue, à savoir événement et instance de discours. Le texte avait seulement un sens, c'est-à-dire des relations internes, une structure ; il a maintenant une signification, c'est-à-dire une effectuation dans le discours propre du sujet lisant. » (RICŒUR, op. cit., p. 153).

² GEERTZ, *Savoir local, Savoir global*, p. 74.

³ « Idée selon laquelle toutes les questions que les philosophes se sont posées au sujet des concepts, des universaux, ou des "natures" (...) peuvent être résolues en répondant aux questions sur l'usage d'expressions linguistiques » (Richard RORTY. "Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy". Dans : *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Éd. par Richard RORTY. Chicago : The University of Chicago Press, 1967, p. 1-39, p. 11).

Première partie

L'évolution du Wasat

“Conséquence des nouveaux principes de légitimité sur lesquels s’appuient les entreprises réformatrices, la science et la compétence acquises peuvent disputer son autorité à la notabilité héritée”¹.

Christian TOPALOV

Nous allons voir dans cette partie comment des islamistes qui voulaient « devenir des politiciens » ont réussi à présenter leur entreprise partisane de manière à attirer de nouveaux membres qui, bien qu’étant issus d’expériences différentes, partagent avec eux l’objectif de se spécialiser dans l’activité politique.

À travers l’étude des quatre programmes publiés par le Wasat au fil des années, nous allons voir que ce parti a su modifier son discours, afin de ne plus apparaître comme un groupe d’activistes issus des Frères musulmans, mais comme un parti rassemblant de potentiels gestionnaires politiques (chap. II). Mais si les entreprises politiques offrent des biens discursifs (et en premier lieu leur programme), il faut souligner que leurs représentants « constituent par eux-mêmes une source importante de l’offre (...) parce qu’ils sont *la personnification de dispositions négativement ou positivement valorisées et crédibles* »². Nous allons donc voir comment les fondateurs du Wasat ont acquis au cours des années 1970 et 1980 une expérience les autorisant à se percevoir comme *compétents* dans le domaine de la politique (chap. III). Enfin, nous verrons que si les membres ayant rejoint plus récemment le parti ont connu des trajectoires les différenciant des fondateurs, le point commun rassemblant tous les dirigeants du Wasat est leur ambition de faire de la politique de manière professionnelle (chap. IV).

Dans cette première partie, nous nous intéresserons donc à la fois au discours élaboré par le Wasat en direction du monde extérieur – à l’image que ses dirigeants veulent en donner – et aux caractéristiques sociales de ses membres³, étant entendu que « le travail symbolique de *construction* ou de consécration qui est nécessaire pour créer un groupe uni (...) a d’autant plus de chances de réussir que les agents sociaux sur lesquels il s’exerce sont plus enclins, du fait de leur proximité dans l’espace des positions sociales et aussi des dispositions et des intérêts associés à ces positions, à se reconnaître dans un même projet (politique ou autre) »⁴. Par ailleurs, si ces différents éléments (évolution du discours et évolution de la composition) sont présentés séparément pour les besoins de l’analyse, il ne faut pas perdre de vue qu’ils sont liés. Tout changement dans la composition d’un parti impliquant en effet des changements dans son activité et dans son comportement, le contenu des programmes dépend des dispositions sociales et de l’apprentissage idéologique de leurs rédacteurs, ainsi que de leurs trajectoires en termes de

¹Christian TOPALOV. *Laboratoires du nouveau siècle. La Nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*. Éd. par Christian TOPALOV. Paris : Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 1999. 574 p., p. 401.

²OFFERLÉ, op. cit., p. 93.

³« Tous les partis politiques ont deux visages. Un visage public, tourné vers les médias, les électeurs, le reste du monde. Un visage intérieur, réservé aux initiés – militants, élus et dirigeants » (William R. SCHONFELD. “Partis politiques. Pour une nouvelle synthèse théorique”. Dans : *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*. Éd. par Yves MENY. Presses de la FNSP, 1989, p. 205–217, p. 215).

⁴BOURDIEU, *Raisons pratiques*, p. 55.

carrière¹. À l'inverse, la modification de l'image du parti, perceptible à travers l'évolution de son discours, entraîne une modification du recrutement. Il s'agit donc ici de rendre compte d'un modèle de causalité circulaire, entre l'image collective du parti (que l'on peut appréhender par l'analyse de ses programmes) et les logiques individuelles de ses membres (que l'on peut reconstituer par l'étude des entretiens) : « C'est en effet à travers une image idéalisée qu'un groupe se représente sa propre existence, et c'est cette image qui, par choc en retour, renforce le cadre interprétatif »².

¹OFFERLÉ, op. cit., p. 94-95.

²RICŒUR, op. cit., p. 308.

Chapitre 2

Le renouvellement lexical des énoncés programmatiques

“Le changement n’est pas seulement quantitatif mais aussi qualitatif et consiste dans quelque chose de nouveau, d’autre, dans la rupture de la forme ancienne de l’être”¹.

G. W. F. HEGEL

Les dossiers présentés devant la Commission des partis en vue d’obtenir l’autorisation, pour les demandeurs, d’exercer une activité politique doivent légalement contenir les éléments suivants : le nom du parti, la liste de ses adhérents et son programme. Si ces différents éléments sont susceptibles de nous renseigner, à des degrés divers, sur la stratégie suivie par le Wasat devant les tribunaux², ce chapitre sera consacré uniquement à l’étude des programmes de ce parti. Or, ces textes possèdent une double nature, et s’adressent à des récepteurs très différents. Leur principal récepteur est la Commission des partis. Le but premier des émetteurs est donc de convaincre celle-ci du bien-fondé de leur demande de légalisation. Or, cette Commission est une émanation de l’exécutif, et les responsables du Wasat n’ont jamais cru en leurs chances d’obtenir la légalisation de leur parti par cette voie. Par contre, les décisions de la Commission sont susceptibles d’appel devant le tribunal des partis du Conseil d’État, réputé plus neutre et moins dépendant du gouvernement dans sa composition. Ces textes ont donc pour caractéristique première d’être des documents juridiques, rédigés en vue de devenir des pièces produites devant un tribunal. Mais au-delà de cet aspect, ces textes sont aussi des programmes politiques, que les membres du Wasat entendent diffuser afin d’asseoir leur crédibilité en tant que

¹HEGEL, *op. cit.*

²C’est fort naturellement que le Wasat s’est tourné vers l’action légale, non seulement en raison des règles juridiques encadrant la création des partis en Égypte, mais aussi du fait qu’une partie des membres fondateurs de ce parti sont des avocats. L’action légale du Wasat fait par ailleurs écho à une certaine appétence des théoriciens du nouveau courant islamiste pour les tribunaux. Ces intellectuels – dont bon nombre sont par ailleurs juristes – considèrent en effet que dans un contexte marqué aussi bien par la fermeture de leurs canaux d’expression habituels par le régime que par la surexposition médiatique des extrémistes des deux bords (islamistes et sécularistes), les tribunaux constituent pour eux un moyen privilégié de s’adresser à l’opinion publique (BAKER, *op. cit.*, p. 64-77).

parti de gouvernement. Les programmes du Wasat sont ainsi imprimés et diffusés par le parti¹, et les deux derniers ont été mis en ligne sur son site Web. Ils constituent donc une sorte de carte d'identité du parti, et l'enjeu de leur rédaction dépasse dès lors largement le cadre du prétoire.

Le corpus constitué par les quatre programmes présentés par le Wasat devant la Commission des partis forme une série textuelle chronologique, c'est-à-dire un corpus homogène constitué par « des textes produits dans des conditions d'énonciation similaires, si possible par un même locuteur (individuel ou collectif) et présentant des caractéristiques lexicométriques comparables »². L'objectif de cette étude lexicométrique est de mettre à jour les différences entre ces quatre textes et de les rapporter aux conditions de leurs productions respectives, afin d'éclairer les intentions de leurs rédacteurs.

2.1 L'analyse comparée des quatre programmes du Wasat

2.1.1 Les caractéristiques lexicométriques

	Occurrences	Formes différentes	Hapax	Fréquence maximum	Indice de répétition
1996	18 037	6 977	4 712	574	2,6
1998	9 807	4 257	2 975	275	2,3
2004	1 6610	4 317	1 262	570	3,8
2009	1 1187	4 281	2 820	321	2,6

TAB. 2.1 – Caractéristiques lexicométriques des différents programmes du Wasat

Un premier aperçu des caractéristiques lexicométriques des différents programmes du Wasat (tab. 2.1) fait apparaître une différence importante en terme de longueur des textes, puisque le programme le plus long (1996) comporte presque deux fois plus de lexies que le programme le plus court (1998). Il y a par contre une plus grande homogénéité au niveau du nombre de formes employées, puisque ce nombre est remarquablement constant de 1998 à 2009. Seul le premier programme se distingue par un nombre de formes plus élevées. Plus de deux tiers de ces formes (67,5 %) sont employées une seule fois. Cette proportion d'hapax³ est *grosso modo* identique dans les programmes de 1998 (69,9 %) et de 2009 (65,9 %). Le programme de 2004 se distingue ici de manière spectaculaire avec une proportion d'hapax beaucoup plus faible (29,2 %). Si ces quelques éléments

¹Les versions imprimées de ces programmes ont été accompagnées d'une introduction. Celle du programme de 1996 est signée par Rafiq Habib, la seconde par Salâh 'Abd Al-Karîm et la troisième par 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Les fondateurs du Wasat ont décidé de conserver cette dernière introduction – dont l'auteur est décédé durant l'été 2008 – pour accompagner le programme de 2009. Ces textes introductifs n'ont pas été inclus dans notre analyse.

²André SALEM. "Les Séries textuelles chronologiques". Dans : *Histoire et mesure* 6.1-2 (1991), p. 149–175, p. 149.

³Du grec *hapax legomenon* : "chose dite une fois".

nous donnent des informations quant à la richesse lexicale des différentes parties de notre corpus, un des indicateurs traditionnels de cette richesse est l'indice de répétition, qui se calcule en rapportant le nombre total de lexies présentes dans un texte au nombre de formes différentes que l'on peut y trouver¹. On constate que cet indice est rigoureusement identique pour les programmes de 1996 et de 2009, et que celui du programme de 1998 n'en est guère éloigné, même s'il est légèrement inférieur. La faiblesse de l'indice de répétition du programme de 1998 doit d'ailleurs être mise en relation avec le fait que plus un texte est long, plus il comporte de répétitions, puisque le stock de vocabulaire utilisé par le locuteur n'est pas illimité². Or, le programme de 1998 est le plus court du corpus. Cependant, ce phénomène ne peut être invoqué pour expliquer le fait que l'indice de répétition du programme de 2004 soit de quasiment 50 % plus élevé que celui des autres textes. Si l'on recoupe ce résultat aux observations précédentes, il apparaît que le texte de 2004 présente une richesse lexicale bien inférieure aux autres textes du corpus. Ce résultat est d'autant plus surprenant que la rédaction de ce programme est celle qui a pris le plus de temps. Ce programme étant le seul qui – à notre connaissance – a fait l'objet d'une traduction officielle en anglais, il est possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle cette relative pauvreté lexicale serait le fruit d'un souci de faciliter l'opération de traduction. Cette hypothèse se trouve renforcée par le fait que l'auteur de l'introduction de ce texte – dont on peut supposer qu'il a à ce titre joué un rôle de premier plan dans la rédaction du programme lui-même – n'est autre que 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, qui était professeur de littérature anglaise. Il est donc probable qu'il se soit chargé en personne de la version anglaise du programme.

Intéressons nous maintenant au contenu des programmes. Nous avons représenté sous forme de diagrammes de Cleveland³ (fig. 2.1 page suivante) les dix lexies les plus utilisées dans chacun des textes du corpus (en ordonnée), ainsi que le nombre d'apparitions de chacune de ces lexies (en abscisse). Ces lexies sont ici classées par ordre décroissant de fréquence. Les quatre premiers mots sont les mêmes pour chacun des textes, et ils apparaissent dans le même ordre. Il s'agit de particules d'emploi fréquent en arabe : *fî* ("dans"), *min* ("de"), *'alâ* ("sur") et *an* ("que"). Parmi les dix formes d'emploi le plus fréquent dans les programmes de 1996 et de 2004, on ne trouve que des particules de cette sorte. Par contre, le texte de 1998 se signale par la fréquence d'emploi de deux noms : *Al-Umma* ("la nation") en sixième place, et *al-hizb* ("le parti") en dixième place. Enfin, le dernier programme se démarque par la fréquence d'emploi des termes *al-mû'assisûn* ("les fondateurs") au sixième rang et *Misr* ("Égypte") au dixième rang. À ce stade, ces différences n'autorisent cependant pas à inférer des conclusions quant aux orientations thématiques respectives des différents programmes du Wasat.

¹ LABBÉ et MONIÈRE, op. cit., p. 60–61.

² Ludovic LEBART et André SALEM. *Analyse statistique des données textuelles. Questions ouvertes de lexicométrie*. Paris : Bordas, 1988, p. 34.

³ Cf. William CLEVELAND. *The Elements of Graphing Data*. Monterey, Californie : Wadsworth, 1985. Cleveland a montré que les graphiques présentés sous formes de points étaient plus lisibles que les histogrammes, le cerveau humain percevant plus aisément les relations entre longueurs qu'entre surfaces.

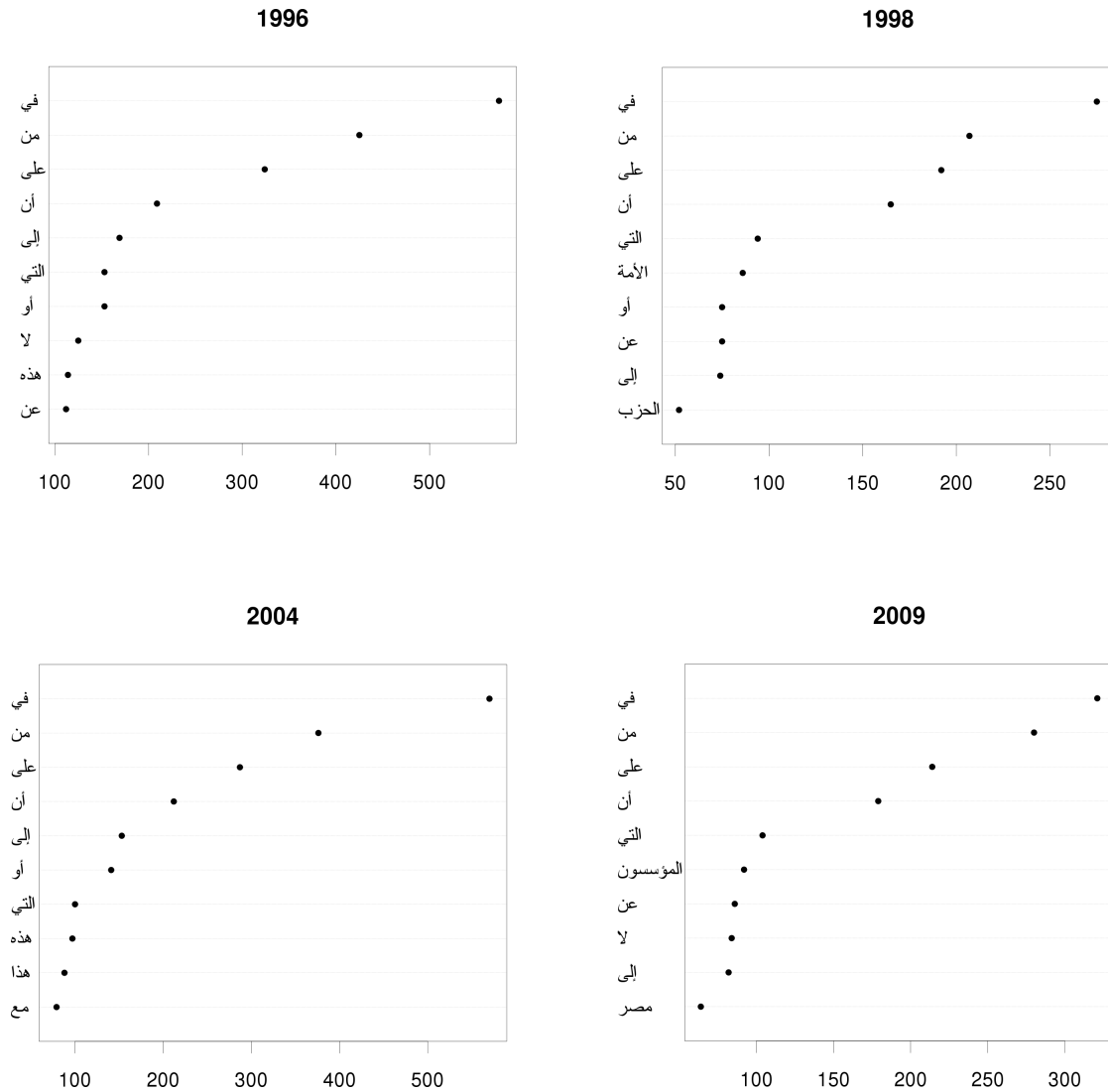


FIG. 2.1 – Les dix lexies les plus utilisées dans les différentes versions du programme du Wasat

2.1.2 La distance intertextuelle

L'analyse factorielle des correspondances est l'outil le plus adapté pour représenter les relations de distance ou de proximité lexicale entre différents textes. Celle-ci fournit en effet « une typologie des sous-parties du corpus, qui vise à rapprocher entre elles celles qui emploient les mêmes mots dans les mêmes proportions »¹. Plus encore, ce type d'analyse permet de mettre en évidence le plus ou moins grand degré de corrélation entre la fréquence d'usage d'un item et une sous-partie du corpus². Elle représente ainsi ce qui constitue la spécificité lexicale d'un texte par rapport aux autres éléments du corpus.

Les 150 lexies les plus utilisées Nous avons procédé de la manière qui suit : après avoir listé les 150 lexies les plus utilisées dans l'ensemble du corpus³, nous avons noté leur fréquence d'apparition dans chacun des programmes du Wasat (ces 150 items apparaissent au moins une fois chacun dans chaque sous-partie du corpus). L'analyse factorielle des correspondances porte ainsi sur la répartition dans chaque programme du Wasat des 150 formes les plus fréquentes dans le corpus pris dans son ensemble. Le graphique qui en résulte (fig. 2.2 page suivante) appelle plusieurs remarques :

- Les deux premiers programmes présentent une relative proximité lexicale, alors que l'un est le plus long des textes du corpus et l'autre le plus court. Il y a donc un faible renouvellement lexical entre 1996 et 1998. À première vue, le second programme du Wasat s'apparenterait à un simple résumé du premier.
- Si notre corpus constitue une série textuelle chronologique, celle-ci n'en est pas moins atypique dans la mesure où l'analyse factorielle des correspondances de son contenu lexical ne fait pas apparaître le phénomène de « temps lexical »⁴ attendu dans l'analyse de ce type de séries. En effet, les caractéristiques du renouvellement progressif du vocabulaire d'un émetteur au cours du temps conduisent ordinairement à représenter sur le plan de l'analyse factorielle les différents textes de ce type de corpus selon leur rapport de contiguïté chronologique sous la forme d'une

¹André SALEM. « Analyse factorielle et lexicométrie : synthèse de quelques expériences ». Dans : *Mots* 4 (1982), p. 147–168, p. 148.

²Au cours de notre recherche, nous avons réalisé les opérations décrites dans cette section sur les valeurs brutes, mais aussi sur les valeurs exprimées en pourcentages, la fréquence d'apparition d'une lexie dans un élément du corpus étant ramenée au nombre total de lexies le composant. Les deux méthodes ont fourni une répartition comparable dans chacun des cas, même si le calcul des contributions laisse apparaître de faibles différences. Pour des raisons de lisibilité, nous avons choisi de présenter ici uniquement les mesures effectuées sur les valeurs brutes. Les conclusions des mesures effectuées sur les proportions sont de toute manière identiques et n'auraient apporté aucun élément supplémentaire en termes d'interprétation.

³Si cette limitation comporte une dimension arbitraire et constitue en conséquence un *biais de sélection*, elle se justifie néanmoins dans la mesure où 150 lexies représentent un nombre suffisamment important pour faire l'objet d'une analyse statistique. En outre chacune de ces 150 lexies est présente au moins une fois dans chacun des éléments qui composent le corpus. Les formes laissées de côté dans l'étude apparaissent moins de 40 fois au total. Il nous a été impossible de réaliser l'étude sur l'ensemble des mots du corpus, car certains n'apparaissent évidemment pas dans tous les textes qui le composent.

⁴Cf. id., « Les Séries textuelles chronologiques ».

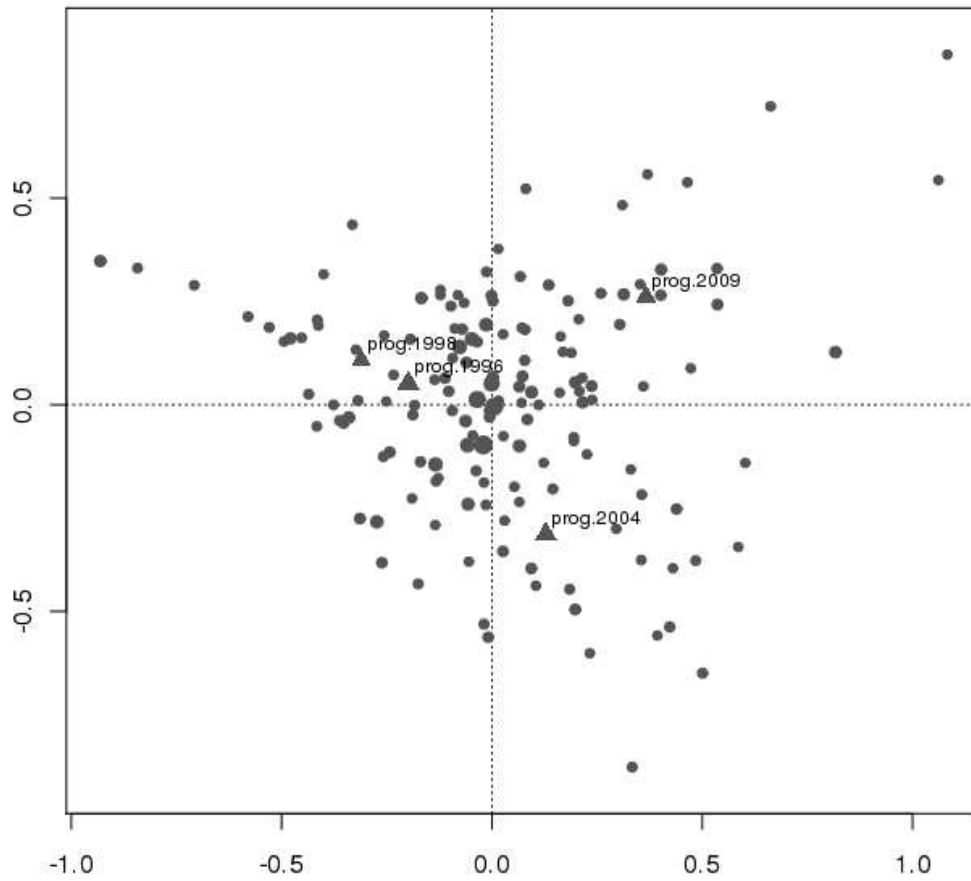


FIG. 2.2 – Analyse factorielle des correspondances des 150 lexies les plus utilisées dans les différentes versions du programme du Wasat

« ligne incurvée en son centre »¹, d'un « arc de cercle »². Si notre corpus présentait les signes de ce temps lexical, le programme de 2004 devrait apparaître de l'autre côté de l'axe horizontal de notre graphique. Ce texte constitue donc une rupture dans le processus de renouvellement du stock lexical utilisé dans la rédaction des programmes du Wasat³.

- Les deux programmes de la décennie 2000 sont séparés des deux programmes des années 1990 par un axe vertical. Il est donc possible de distinguer nettement les deux périodes.
- Les deux textes des années 2000 sont cependant distincts l'un de l'autre, de part et d'autre de l'axe horizontal. Ces deux programmes présentent donc davantage de différences dans leur structure lexicale que les deux textes de la période précédente.

	Valeur propre	%	% cumulé	Histogramme
1	0.063 507	49.2	49.2	*****
2	0.046 460	36.0	85.1	*****
3	0.019 215	14.9	100.0	
Total	0.129 182	100.0		

TAB. 2.2 – Valeurs propres du tableau des 150 lexies les plus utilisées

Le traitement statistique des données lexicométriques permet d'affiner les résultats obtenus. En effet, alors que l'inertie totale de notre jeu de données (χ^2) est de 2 278,39, celle du premier tableau (χ_1^2) est de 1 938,91, et l'inertie du second tableau (χ_2^2) est donc seulement de 339,48. L'analyse des valeurs propres de notre tableau de données (tab. 2.2) montre que 85,1 % de l'inertie du tableau des 150 lexies les plus utilisées est représentée sur le premier plan factoriel de la figure 2.2 page précédente. Cela signifie que le facteur représenté sur l'axe horizontal est le plus discriminant. Le calcul de l'inertie et celui des valeurs propres permettent donc d'affirmer que l'opposition des deux périodes chronologiques (années 1990 et année 2000) est l'opposition la plus saillante de notre corpus. La singularité du programme de 2004, pour pertinente qu'elle soit, est une caractéristique seconde du corpus.

À ce stade de notre étude, il est nécessaire de nous pencher sur le contenu sémantique des textes pour expliciter la répartition constatée des éléments de notre corpus. Pour cela, nous nous intéresserons aux contributions de chacune des lexies à l'inertie des premier et deuxième facteurs. Néanmoins, nous avons choisi de ne pas afficher ici les 150 lignes du tableau des contributions. Nous avons préféré nous arrêter sur les deux lexies présentant la contribution la plus élevée à chacun des deux plans factoriels. Concernant d'abord l'axe horizontal, le terme *Al-Umma* (la nation) contribue à hauteur de 12,4 % à son inertie, suivi par le terme *al-mû'assisûn*, (les fondateurs) qui présente une contribution de 10,7 %.

¹Ibid., p. 153.

²DE SOUSSA, op. cit., p. 5.

³Il convient néanmoins de relativiser ce résultat, eut égard à la relative brièveté de la série textuelle chronologique qui fait l'objet de notre analyse.

Ces deux formes sont donc celles dont le différentiel d'emploi est le plus saillant entre les textes des deux périodes chronologiques mises en évidence plus haut, puisqu'elles contribuent à elles deux à près du quart (23,1 %) de l'inertie du premier facteur. Quant aux deux lexies contribuant dans la plus grande proportion à l'inertie du second facteur, il s'agit de *al-islâh* (la réforme), à hauteur de 5,8 % et *al-'adâla* (la justice), dans une proportion de 3,8 %. Ainsi, le sur-emploi ou le sous-emploi de ces deux formes sont les deux phénomènes contribuant dans la plus large mesure (9,6 %) à la singularité de la structure lexicale du programme de 2004.

Les distances lexicales mesurées entre les différents sous-ensembles de notre corpus sont donc d'autant plus significatives qu'elles sont dues dans une large mesure à un différentiel d'emploi de termes très chargés sémantiquement, voire idéologiquement. Le terme le plus discriminant, *Al-Umma* est à tel point chargé de sens que l'on peut lui aussi le qualifier de *symbole* au sens de Paul Ricoeur. Forgé à partir du terme *umm* ("mère"), il se rattache à une vision lignagière de la nation. Il peut d'ailleurs être employé dans le sens de "ethnie" ou de "communauté". Il s'oppose donc au terme *watan* ("patrie") qui désigne davantage le lieu où l'on habite que sa place dans une lignée. Alors que le premier terme renvoie – pour reprendre une distinction classique – à une conception "allemande" de la nation, perçue comme une réalité objective s'imposant aux individus de par leur naissance, le second renvoie davantage à une conception "française" de la nation, vécue comme le lieu du contrat social, en lien avec la notion de citoyenneté (*muwâtaniya*). Le sur-emploi constaté du terme *Al-Umma* dans le programme de 1998 n'est donc pas neutre, d'autant qu'à ce sens lignagier du terme considéré s'ajoute une connotation religieuse. En effet, *Al-Umma*, c'est aussi *Al-Umma al-islâmiya*, la communauté islamique. Dans cette acception, ce terme s'oppose à l'idée de nation particulière, pour se rattacher à l'idée d'une communauté de croyants visant à l'universel. Notons toutefois que les deux connotations (lignagière et religieuse) du terme sont en contradiction avec l'idée de citoyenneté défendue par le Wasat, qui s'inscrit dans un cadre national et qui fait des représentants des confessions religieuses minoritaires des citoyens à part entière, à égalité avec les musulmans.

L'importance de la contribution d'un terme aussi ambigu à l'inertie de l'analyse factorielle des correspondances de notre corpus impose un retour au texte pour examiner le sens qui lui est donné en contexte. On compte 65 occurrences de ce terme dans le texte de 1996 (3,6 ‰) et 86 dans celui de 1998 (8,77 ‰)¹. Sa fréquence d'apparition est donc plus de deux fois supérieure dans le deuxième programme que dans le premier. Nous allons donc commencer par examiner l'emploi du terme *Al-Umma* dans le programme de 1998 avant de nous intéresser à celui de 1996.

Sur 86 occurrences du terme dans le programme de 1998, celui-ci n'apparaît que quatre fois accompagné d'un adjectif. L'adjectif "arabo-islamique" (*Al-Umma al-'arabiya al-islâmiya*) apparaît une première fois dans la phrase indiquant que les fondateurs du parti « croient au rôle de l'Égypte dans la direction de la nation arabo-islamique »².

¹En comparaison, il n'apparaît que cinq fois dans le texte de 2004 (0,3 ‰), et quatre fois (0,36 ‰) dans celui de 2009.

²*Aûrâq Hizb Al-Wasat*, p. 16.

Les adjectifs “arabe” (*Al-Umma al-‘arabiya*) et “islamique” (*Al-Umma al-islâmiya*) apparaissent ensuite une fois chacun dans la même phrase : « L’identité égyptienne (...) vient de la nation arabe et de la nation islamique »¹. Ces deux extraits montrent donc que malgré le sur-emploi du terme *Al-Umma*, le texte s’inscrit dans l’idéologie du Wasat, qui considère l’État-nation comme le cadre pertinent de l’action politique, et qui perçoit *Al-Umma al-islâmiya* comme un cadre civilisationnel, et non pas comme une communauté politique devant être placée sous la direction du califat. Le dernier adjectif accolé au terme *Al-Umma* dans ce texte est d’ailleurs “civilisationnelle” (*hadâriya*). La phrase dans laquelle prend place cette expression est une profession de foi essentialiste, en contradiction avec l’idée d’*ijtihâd qâbila* défendue par des intellectuels proches du Wasat (Cf. *infra*, section 5.1.1 page 163 et suivantes) : « L’identité de la nation civilisationnelle est immuable et n’est pas un terrain d’expérimentation de sa dissolution ; il faut la défendre de tout danger qui la menace »². Même si l’on peut supposer que les 82 occurrences restantes du terme *Al-Umma* désignent l’Égypte, l’emploi d’un terme aussi chargé sémantiquement³ en lieu et place de termes plus neutres (*Misr*, “l’Égypte”) ou plus en accord avec la vision du monde défendue par le Wasat (*watan*, “la patrie”) n’est pas neutre, et implique au moins un certain respect pour l’idéologie islamiste traditionnelle. Il convient de signaler que contrairement aux signataires des introductions des autres programmes, Salâh ‘Abd Al-Karîm est un ancien membre des Frères musulmans. En outre, il est celui des membres du Wasat que nous avons interrogés le plus ancré dans une vision conspirationniste du monde. Il a ainsi refusé que nos conversations soient enregistrées, et nous a remis un CD en exigeant que nous prenions connaissance de son contenu avant de répondre à nos questions. Le CD contient une version arabe et une version anglaise d’un texte de près de 1 000 pages, au format Word, concernant le *Nouvel ordre mondial*, ainsi qu’un montage vidéo réalisé à partir de différents films circulant sur Internet et remettant en cause la version officielle des attentats du 11 septembre. Le montage vidéo est composé d’extraits de films en anglais, sous-titrés en arabe par Salâh ‘Abd Al-Karîm lui-même. Il ressort de nos entretiens – non enregistrés – que la création du Wasat répond selon lui à deux objectifs : prouver que le régime égyptien n’est pas démocratique et se tenir néanmoins prêt à toute éventualité en cas d’écroulement du régime. Il me précise par ailleurs que selon lui, le gouvernement aurait tort de permettre la démocratie puisque cela représenterait pour lui un risque de perdre le pouvoir. Interrogé à son sujet, le représentant des fondateurs du Wasat, Abûl-‘Elâ Mâdî, a déclaré :

J’ai beaucoup de problèmes avec Salâh au sujet de ce livre (*soupir*), parce qu’il est toujours, vous savez... Dans le monde arabe, nous utilisons une expression : *nazrat ta’âmuriya*⁴. Vous connaissez cela en anglais ? *Nazrat ta’âmuriya* (...). Par exemple, vous ne me rencontrez pas pour votre recherche doctorale, mais vous êtes membre d’une agence d’espionnage, qui cherche des

¹Ibid., p. 17.

²Ibid., p. 58–59.

³Il convient néanmoins de garder à l’esprit le fait que l’emploi de ce terme pour désigner l’Égypte est ancien, et était même dominant pendant les dernières années de la monarchie (Eberhard KIENLE. “De la langue et en-deçà : nationalismes arabes à géométrie variable”. Dans : *Égypte/Monde arabe* 26 [1996]).

⁴“Vision conspirationniste”.

informations. Ce *background*, cette manière de penser est très dangereuse. Alors, je pense qu'il est toujours dans l'ancien temps, qui s'accordait avec cette manière de penser. Donc, je suis en désaccord avec beaucoup des résultats de son étude. Il le sait. Il est toujours très en colère contre moi à cause de mon opinion¹.

Le sur-emploi du terme *Al-Umma* dans le programme de 1998 s'explique donc très certainement par une volonté de son rédacteur présumé de marquer sa fidélité à une certaine conception de l'islam politique, ou tout au moins un respect à l'égard des figures historiques de ce mouvement².

Parmi les 65 occurrences de la lexie *Al-Umma* dans le programme de 1996, elle n'apparaît que trois fois suivie d'un adjectif. On compte deux occurrences de l'expression "la nation arabo-islamique" (*Al-Umma al-'arabiya al-islâmiya*), la première fois pour évoquer la foi des fondateurs du Wasat dans le rôle prépondérant de leur patrie (*watanhum*) « dans la direction de la nation arabo-islamique »³. On peut appliquer à cette citation la même remarque qu'à l'extrait similaire du programme de 1998. La seconde apparition de cette expression prend place dans l'extrait suivant : « Le plus important dans la situation de la nation arabo-islamique est la dépendance fondamentale qui entraîne la renonciation à la moindre parcelle de souveraineté économique »⁴. Le monde arabo-musulman est ici envisagé non plus comme une civilisation, mais comme une zone économique rassemblant différents pays partageant des intérêts communs. L'idée d'une civilisation arabo-islamique n'est cependant pas évacuée dans ce texte, puisque l'on compte aussi une occurrence de l'expression "nation civilisationnelle" (*Al-Umma al-hadâriya*), dans une phrase rigoureusement identique à celle que nous avons examinée plus haut⁵. Les 62 autres occurrences de la forme *Al-Umma* ne sont pas accompagnées d'adjectifs et nous pouvons supposer qu'elles désignent l'Égypte. L'emploi relativement similaire de ce terme dans les deux programmes confirme l'impression selon laquelle le programme de 1998 est en grande partie un simple résumé du premier programme du Wasat. Cette similarité appelle en outre les mêmes remarques quant à l'ambiguïté de ce terme au regard de l'idéologie du parti. Il faut ici signaler que Rafiq Habîb – dont on peut supposer qu'il a joué un rôle prépondérant dans la rédaction du programme de 1996, puisqu'il est l'auteur de son introduction – a quitté le parti en 2000 pour se rapprocher des Frères musulmans. Les membres actuels du Wasat attribuent sa défection au fait qu'il serait sur une ligne plus radicale qu'eux (Cf. *infra*, section 4.1.1 page 122 et suivantes).

Les autres termes mis en évidence par l'analyse des contributions appellent eux aussi quelques commentaires. Nous avons vu que la forme *al-mû'assisûn* (les fondateurs) contribuait elle aussi fortement à distinguer entre les deux premiers programmes et les deux derniers. On compte 66 occurrences de cette forme dans le programme de 2004 (3,98 ‰)

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdi.

²Lors d'un de nos entretiens, Salâh 'Abd Al-Karîm a également évoqué Sayyid Qutb, expliquant que ce dernier avait été constamment mal interprété, et était moins radical que ce que sa réputation laisserait supposer.

³*Aârâq Hizb Al-Wasat*, p. 23.

⁴Ibid., p. 97.

⁵Ibid., p. 95.

et 92 (8,22 %) dans celui de 2009¹. Si ce terme distingue les programmes des années 2000 par rapport à ceux des années 1990, on constate cependant là aussi une différence du simple au double entre les deux textes où l'emploi de cette lexie est le plus fréquent. Le terme *al-mû'assisûn* étant employé dans ces textes pour désigner les fondateurs du Wasat, il apparaît ainsi que l'émetteur collégial se met davantage en avant dans les deux derniers programmes, au détriment de l'émetteur collectif *al-hizb* ("le parti").

Enfin, nous avons vu que la fréquence d'apparition des termes *al-islâh* ("la réforme"), et *al-'adâla* ("la justice") contribuait fortement à isoler le texte de 2004 par rapport aux trois autres. Il s'agit de deux notions qui – à l'instar de *Al-Umma* – sont lourdement connotées sur le plan idéologique. Le terme *islâh* signifie en effet réforme, mais aussi réparation. Il s'agit d'une notion beaucoup plus normative qu'en français, puisqu'elle sous-entend qu'il convient de réformer pour revenir à un état antérieur, lorsque les choses fonctionnaient correctement. Ce terme est lié à la notion de réforme religieuse, mais aussi à la *Nahda* du XIX^e siècle, le mouvement de réforme religieux, intellectuel et politique initié par Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî et Muhammad 'Abduh. Outre son aspect normatif, ce terme est donc également porteur d'un sens globalisant, l'idée étant que la réforme doit toucher tous les aspects de la vie en société pour réussir. De son côté, le terme *al-'adâla* signifie justice, mais aussi équité. Il est de même racine que le terme *mu'tadîl* (modéré). Nous avons vu que cette notion était étymologiquement liée à celle de *wasat* elle-même, et qu'elle avait elle aussi une connotation religieuse. Son emploi en lieu et place de son synonyme *'adl* est néanmoins un marqueur identitaire post-islamiste. C'est en effet le terme qui a été retenu par le Parti de la justice et du développement marocain (*hizb al-'adâla al-tanmiya*), justement parce qu'il présente l'avantage – contrairement au mot *'adl* – de ne pas apparaître dans le Coran. La mise en avant du terme *'adâla* est donc une manière de se détourner de l'islamisme traditionnel et de se présenter comme un parti "civil", sans base religieuse. Or, la forme *al-islâh* apparaît 47 fois (2,83 %) dans le programme de 2004², tandis que l'on y compte 45 occurrences de la lexie (2,71 %) *al-'adâla*³. Le programme de 2004 se distingue donc par un sur-emploi de termes liés à la volonté de changer en profondeur la société égyptienne dans le but de la rendre plus juste. À ce stade de l'analyse, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle ce programme serait celui des quatre présentant la tonalité la plus "morale".

Nous avons ainsi vu que si les mots les plus employés dans les différents textes qui composent notre corpus sont très majoritairement des particules, les quatre termes contribuant le plus fortement à la distance lexicale entre ces textes sont tous des noms. La grammaire arabe distingue en effet traditionnellement entre trois catégories de mots : les noms (*ism*), les particules (*hurûf*) et les verbes (*fi'l*). Nous allons maintenant procéder à une analyse des formes les plus employées dans l'ensemble du corpus pour chacune de ces trois catégories.

¹En comparaison, notons que ce terme n'apparaît que onze fois dans le programme de 1996 (0,61 %) et dix fois (1,02 %) dans celui de 1998.

²Contre dix fois (0,55 %) dans le texte de 1996, une fois (0,1 %) dans celui de 1998 et quinze fois (1,34 %) dans le dernier.

³Contre seulement six occurrences dans le programme de 1996 (0,33 %), cinq dans celui de 1998 (0,51 %) et six dans le dernier (0,54 %).

Analyse détaillée des différentes formes grammaticales

Les noms Une analyse factorielle des correspondances portant sur les dix noms les plus employés dans l'ensemble du corpus confirme le caractère fortement discriminant de cette catégorie grammaticale dans la distance intertextuelle des différents éléments de notre corpus, puisque la figure obtenue (fig. 2.3 page suivante) place les quatre programmes à des places relativement proches de celles qui apparaissent sur la figure représentant l'analyse factorielle réalisée sur les 150 lexies d'emploi le plus fréquent (fig. 2.2 page 42). Cette figure fait par ailleurs nettement apparaître le poids des formes *Al-Umma* et *al-mû'assisûn* qui apparaissent de part et d'autre du graphique, quasiment sur l'axe vertical auxquels elles ne contribuent que très peu. Elles distinguent nettement les deux programmes des années 1990 des deux suivants. Par contre, les formes *al-islâh* et *al-'adâla*, dont nous avons vu l'importance de la contribution dans le calcul du second plan factoriel, sont absentes de cette figure. Pour les faire apparaître, et mieux caractériser la distance intertextuelle au niveau des noms, il a fallu réaliser une analyse factorielle des correspondances des 25 lexies identifiées comme des noms et présentant le plus grand nombre d'occurrences dans l'ensemble du corpus.

Il devient dès lors assez aisé de montrer les différences de champ lexical opposant les quatre programmes du Wasat. La figure obtenue (fig. 2.4 page 51) fait en effet ressortir les thèmes caractérisant les différents programmes les uns par rapport aux autres.

Ainsi, les deux programmes des années 1990, outre le sur-emploi de la forme *Al-Umma*, sont caractérisés par une fréquence d'apparition élevée de l'adjectif *al-iqtisâdî* ("économique"), et des noms *al-'amal* ("le travail") et *darûra* ("nécessité"). On retrouve aussi dans la partie gauche du graphe les formes *al-daûla* ("l'État"), *al-duwal* ("les États") et *al-daûlî* ("international"). Nous pouvons en déduire que ces deux textes se caractérisent par une emphase sur les questions économiques et sur le rôle de l'État. Ils présentent par ailleurs une tonalité assez volontariste (*al-'amal*) et invoquent aisément l'argument de la nécessité (*darûra*). Si l'on se penche sur ce qui distingue, malgré leurs nombreuses similarités, ces deux programmes, on s'aperçoit que le premier insiste davantage sur les questions économiques (il est fortement corrélé à l'emploi de l'adjectif féminin *al-iqtisâdiyya* ("économique") et que l'adjectif *al-'âmm* ("général") y est sur-employé. De son côté, le programme de 1998 insiste sur les questions sociales, puisque on y trouve une fréquence élevée de l'adjectif féminin *al-ijtimâ'îya* ("sociale"), et qu'il met l'accent sur l'acteur collectif (*al-hizb*, "le parti"), par opposition à l'acteur collégial (*al-mû'assisûn*, "les fondateurs"), dont on a vu que l'emploi caractérisait fortement les programmes des années 2000.

De son côté, le texte de 2004, outre le sur-emploi des formes *al-islâh* et *al-'adâla* déjà évoqué, se caractérise par un nombre élevé d'occurrences de la lexie *al-qîm* ("les valeurs"). L'hypothèse selon laquelle ce texte mettrait davantage que les autres l'accent sur une réforme morale de la société se trouve ainsi corroborée. Ce programme se caractérise également par une certaine emphase portée sur les questions internationales, puisqu'il se trouve corrélé à une fréquence élevée d'emploi des lexies *al-'âlam* ("le monde"), *al-'arabiya* ("arabe") et *al-daûliya* ("internationale"). Ce texte semble donc être le moins

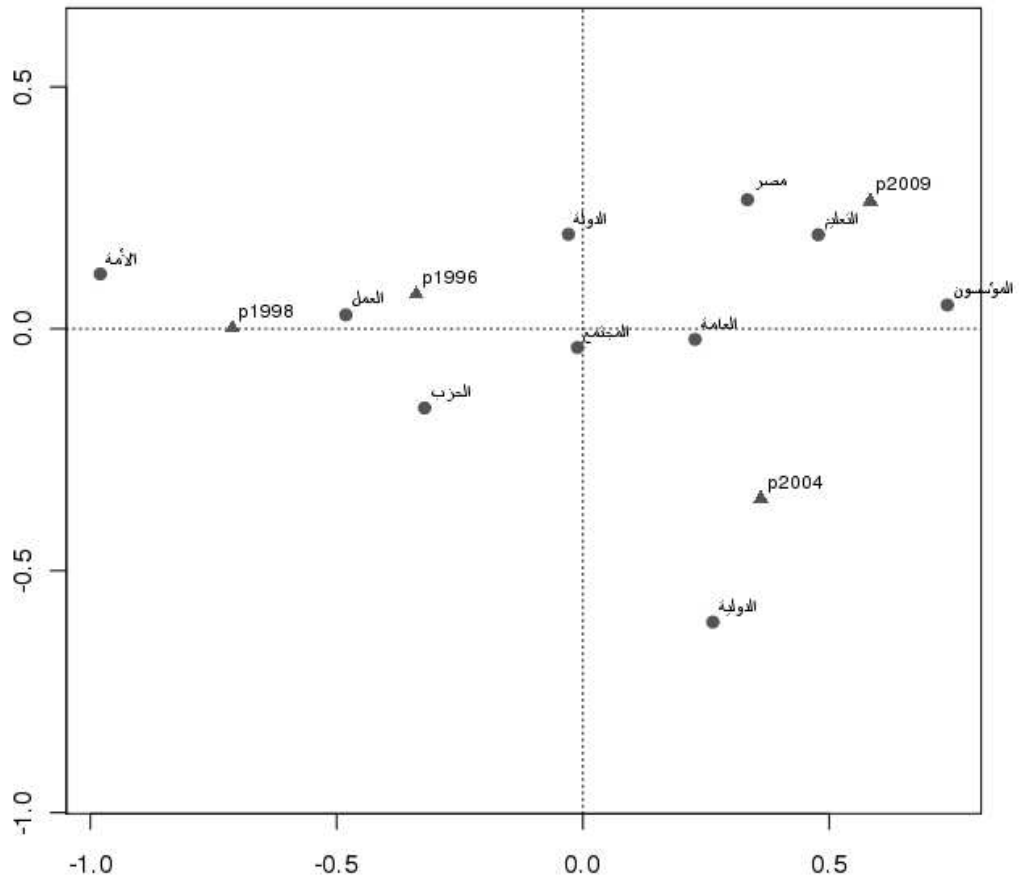


FIG. 2.3 – Analyse factorielle des correspondances des dix noms les plus utilisés dans les différentes versions du programme du Wasat

“politique” de notre corpus, et le plus proche des préoccupations des intellectuels du nouveau courant islamiste (Cf. *infra*, section 5.1.1 page 160 et suivantes), puisqu’il met en avant des thèmes liés à une volonté de réforme globale – mais avant tout morale – à une échelle internationale.

Enfin, le programme de 2009 est le cadre d’une “re-nationalisation” des thématiques abordées, puisqu’on y constate un sur-emploi des lexies *Misr* (“l’Égypte”), *al-misrî* (“égyptien”) et *al-misriya* (“égyptienne”). Contrairement à ce que l’on avait constaté avec la sur-représentation de la forme *Al-Umma* dans les programmes des années 1990, la “nationalisation” des thématiques abordées dans le dernier programme du Wasat s’exprime dans un vocabulaire dénué d’ambiguïté idéologique. Contrairement à la notion de *Umma*, le terme *Misr* est en effet sémantiquement “neutre”. On note par ailleurs une très forte corrélation entre ce texte et l’emploi de la lexie *al-ta’alîm* (“l’éducation”). On peut donc supposer que le programme de 2009 met l’accent sur la résolution des problèmes de l’Égypte, et privilégie pour ce faire la réforme du système éducatif.

	Valeur propre	%	% cumulé	Histogramme
1	0.185 072	65.1	65.1	*****
2	0.077 920	27.4	92.5	*****
3	0.021 201	7.5	100.0	
Total	0.284 193	100.0		

TAB. 2.3 – Valeurs propres du tableau des 25 noms les plus utilisés

Le calcul de l’inertie et des valeurs propres ne fait que confirmer les observations précédentes. L’inertie totale de notre jeu de données (χ^2) est en effet de 744,02, pour une valeur de 688,22 attribuée au premier tableau (χ_1^2), ce qui laisse une valeur de 55,8, pour l’inertie du second tableau (χ_2^2). L’analyse des valeurs propres de notre tableau de données (tab. 2.3) montre ainsi que 92,5 % de l’inertie du tableau des 25 lexies les plus utilisées est représentée sur le premier plan factoriel de la figure 2.4 page suivante. L’analyse de la distance lexicale entre les seuls noms (*asamâ’*) donne donc encore plus d’importance relative à la distinction entre les deux décennies que l’analyse factorielle des correspondances portant sur les 150 formes les plus utilisées dans l’ensemble du corpus¹.

L’analyse des contributions confirme le poids des formes *Al-Umma* et *al-mû’assisûn* dans l’inertie du premier facteur (respectivement 33,9 % et 17,6 %. Ils représentent à eux deux plus de la moitié de l’inertie de cet axe). Concernant l’inertie du second facteur, la lexie *al-’adâla* devient le terme présentant la plus forte contribution (17,9 %). La forme *al-islâh*, qui représente la plus forte contribution à cet axe dans l’analyse factorielle des 150 lexies les plus utilisées dans l’ensemble du corpus, n’arrive plus ici qu’en quatrième position, avec une contribution de 8,4 %, derrière l’adjectif féminin *al-daûliya* (internationale, 12,1 %) et *Misr* (l’Égypte, 11,8 %). Ainsi, si l’analyse factorielle des correspondances portant sur les seuls 25 noms les plus couramment employés dans notre

¹Celle-ci ne devait en effet que 85,1 % de son inertie au premier plan de l’analyse factorielle (cf. tab. 2.2 page 43).

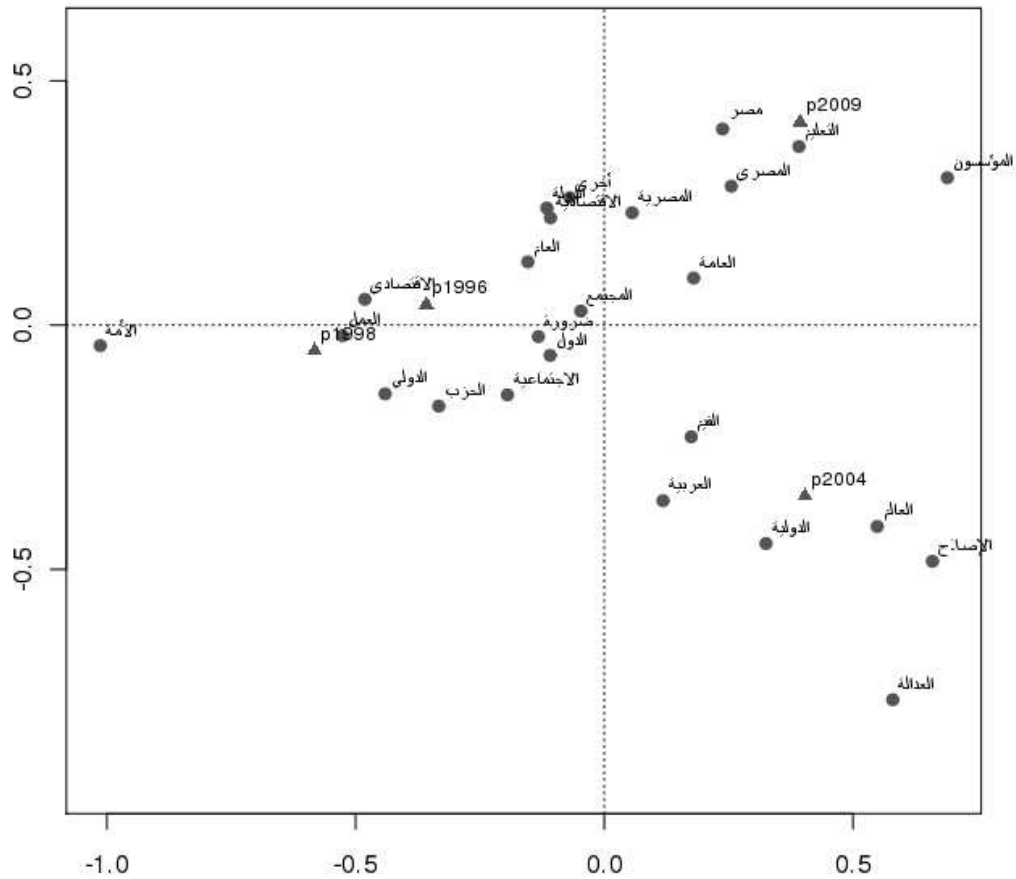


FIG. 2.4 – Analyse factorielle des correspondances des 25 noms les plus utilisés dans les différentes versions du programme du Wasat

corpus renforce, pour ce qui concerne le premier plan factoriel, les résultats obtenus lors de l'analyse des 150 lexies présentant la plus forte fréquence – toutes formes grammaticales confondues –, elle vient au contraire nuancer et préciser les résultats obtenus sur le second plan factoriel, c'est-à-dire celui qui sépare le programme de 2004 des trois autres.

Les particules La première observation qu'appelle le graphe présentant l'analyse factorielle des correspondances des 25 particules d'emploi le plus fréquent dans l'ensemble du corpus est que la place respective occupée par les différents programmes y est fort différente de ce que l'on a vu jusqu'à présent (fig. 2.5 page suivante). Notons tout de même qu'une fois de plus, la série textuelle chronologique est brisée par le programme de 2004 qui présente des caractéristiques inverses de celles auxquelles on se serait attendu. La singularité de ce texte ne repose donc pas seulement sur le champ lexical qui y est employé, mais également sur sa structure grammaticale. Cette similarité mise à part, ce graphique présente une morphologie fort différente de celle des graphiques précédents. En effet, les quatre textes apparaissent ici chacun sur un des quatre plans délimités par les deux axes, bien que les programmes de 1996 et de 1998 présentent une fois de plus une proximité plus grande que toutes les autres relations constatées entre les sous-éléments du corpus. Cette fois-ci, le premier plan factoriel ne sépare plus les programmes des années 1990 de ceux des années 2000 ; il met d'un côté les textes de 1996 et de 2004, et de l'autre ceux de 1998 et de 2009. La distinction entre les deux décennies se retrouve cependant le long de l'axe vertical, représentant le second plan factoriel.

	Valeur propre	%	% cumulé	Histogramme
1	0.019 185	55.2	55.2	*****
2	0.009 955	28.6	83.8	*****
3	0.005 624	16.2	100.0	
Total	0.034 764	100.0		

TAB. 2.4 – Valeurs propres du tableau des 25 particules les plus utilisées

Or, le poids relatif des deux plans factoriels dans l'inertie d'ensemble, sans être aussi différencié que dans l'analyse factorielle précédente portant sur les noms, est tout de même significatif. En effet, alors que l'inertie totale (χ^2) est de 328,38, celle du premier tableau (χ_1^2) est de 275,18, pour 53,2 d'inertie du second tableau (χ_2^2). Comme le montre le calcul des valeurs propres (tab. 2.4), le premier plan factoriel représente ainsi 83,8 % de l'inertie totale. Le second plan factoriel, qui permet de distinguer entre les deux périodes chronologiques, ne contribue ainsi qu'à hauteur de 16,2 % à l'inertie d'ensemble.

L'analyse des contributions montre que les deux formes apportant la plus grande contribution à l'inertie du premier facteur (celle qui sépare le graphe entre une partie gauche et une partie droite), sont le démonstratif féminin *hadhihi* (21,1 %) et l'ensemble conjonction de coordination-préposition *wa-min* (16,3 %). La conjonction *wa* signifie "et". Elle est toujours accolée au mot qu'elle précède. Quant à la préposition *min*, elle peut être porteuse de différents sens, dont les plus courants sont "depuis", "parmi", "par".

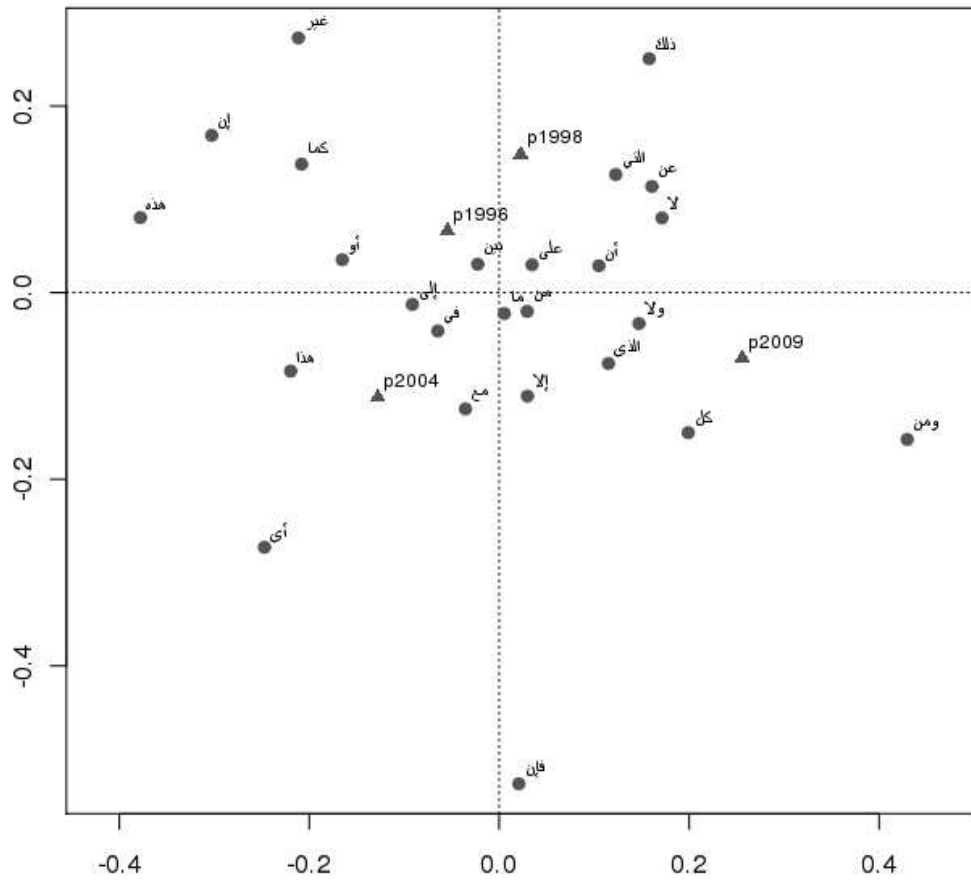


FIG. 2.5 – Analyse factorielle des correspondances des 25 particules les plus utilisées dans les différentes versions du programme du Wasat

Par ailleurs, elle s'écrit avec deux consonnes, le *mîm* et le *nûn*. Le son "i" est ici une voyelle courte (*kasra*). Cependant, la graphie *mîm-nûn* peut également être porteuse d'une voyelle brève "a" (*fatha*) pour donner le mot *man* (pronom relatif "qui"). Comme la voyelle brève ne s'écrit pas en arabe courant, un nouveau retour au texte est nécessaire pour lever l'ambiguïté portée par cette lexie. C'est dans le programme de 2009 que cette forme est observée avec la plus grande fréquence¹. Nous avons donc choisi ce texte pour y observer les emplois de l'expression *wa-min*. Sur 62 occurrences au total, l'apparition de l'expression *wa-min hunâ* ("et partant de là") est attesté 28 fois, suivie de l'expression *wa-min thumma* ("et par conséquent") qui apparaît 15 fois, et de *wa-min al-muhimm* ("et il est important de") dont on dénombre 7 occurrences. Les douze autres emplois de la lexie se rapportent tous à la vocalisation *wa-min*. La prononciation *wa-man* n'apparaît donc pas une seule fois dans ce texte. Concernant maintenant les contributions à l'inertie du second facteur, qui permet de distinguer entre deux périodes chronologiques, la forme présentant la contribution la plus importante est *fa-inn* (27,7 %). Il s'agit là aussi d'une lexie composée de deux mots : la conjonction de coordination *fa* ("et"), et la particule *inn*, qui sans être porteuse d'un sens précis, a une valeur d'emphatisation, et pourrait être traduite par les expressions "à vrai dire" ou "en vérité". Enfin, le pronom démonstratif masculin *dhalik* contribue à hauteur de 11 % à l'inertie du second plan factoriel.

Intéressons-nous maintenant à la distance intertextuelle – sur le plan de l'emploi des particules – entre les différents sous-ensembles de notre corpus. Le texte de 1996, tout d'abord, se caractérise par une sur-représentation des formes *ghaîr* ("sans"), *hadhihi* ("cette"), *kamâ* ("comme"), *aû* ("ou") et *inn* (sans la conjonction de coordination *fa*), dont on vient de voir qu'elle avait valeur d'emphatisation. Le terme *kamâ* peut-être rendu par le français "comme", tel qu'il est par exemple employé dans l'expression : « comme le dit... ». Les formes sur-employées dans le programme de 1998 sont *dhalik* ("ce"), *alatî* ("qui"), *'an* (préposition marquant « l'idée de contiguïté et d'éloignement, de moyen et de privation, de séparation et de provenance »²), *lâ* (exprimant la négation : "non" ou "ne pas"), *an* ("que") et *'alâ* ("sur"). Le texte de 2004 se caractérise quant à lui par un sur-emploi des termes *ayî* ("n'importe quel")³, *hadhâ* ("ce"), *ma'a* ("avec") et *fî* ("dans"). Enfin, les formes les plus représentatives du programme de 2009 sont *wa-min*, *kull* ("tout", "tous"), *aladhî* ("qui"), *illâ* ("sauf") et *wa-lâ* (la négation *lâ* précédée de la conjonction de coordination *wa*).

Essayons maintenant de trouver un sens à cette répartition des occurrences des particules dans les quatre textes qui composent notre corpus. Notons d'abord que les deux textes situés sur la partie droite de notre schéma⁴ se caractérisent par un sur-emploi des tournures négatives (*lâ* et *wa-lâ*) et des pronoms relatifs (le féminin *alatî* pour le texte de 1998, et le masculin *aladhî* pour celui de 2009). Le programme de 1996 se caractérise quant à lui par un sur-emploi de particules marquant la comparaison (*kamâ*) et l'alterna-

¹62 occurrences, soit 5,5 % de l'ensemble des formes présentes dans le texte. En comparaison, les trois autres textes présentent une fréquence d'apparition de cette lexie comprise entre 2,1 % et 2,3 %.

²REIG, op. cit.

³En arabe littéral, la particule *ayî* est un interrogatif ("quel", "lequel"). Dans les textes de notre corpus, cependant, leur emploi dans le sens égyptien "n'importe quel" est attesté.

⁴Le programme de 1998 et celui de 2009.

tive (*aû*). Quant au texte de 1998, c'est celui qui adopte la tournure la moins emphatique, puisqu'il se caractérise par un sous-emploi des lexies *fa-inn* (au contraire très présente dans les programmes des années 2000) et *inn* (qui est sous-employé dans le programme de 1996). Le programme de 2004 est celui qui emploie le moins de tournures négatives, puisque l'on y constate une sous-représentation des négations *lâ* et *wa-lâ* (qui sont davantage présentes dans les deux textes qui apparaissent sur la droite de notre graphique, celui de 1998 et celui de 2009) et du privatif *ghaîr* (caractéristique du premier programme du Wasat). Au contraire, on y constate une fréquence d'apparition de la préposition *ma'a* (avec) plus élevée que la moyenne. Le programme de 2004 est donc celui qui adopte la tournure la plus positive. Enfin, le texte de 2009 est celui qui a le moins recours aux pronoms démonstratifs. Par contre, il est celui qui utilise le plus des particules exprimant les idées de totalité (*kull*) et d'exception (*illâ*). Il sur-emploie également des tournures marquant la volonté d'articuler ses propos de manière logique (*wa-min hunâ*, "et partant de là", *wa-min thumma* "et par conséquent").

Les verbes Concernant l'emploi différencié des verbes dans les quatre programmes du Wasat, nous n'avons analysé que les dix verbes les plus employés dans l'ensemble de notre corpus. En effet, parmi les 150 formes d'usage le plus fréquent dans le corpus étudié, il n'a pas été possible de trouver 25 verbes. Par ailleurs, même en nous limitant aux dix verbes les plus employés, il s'en est trouvé plusieurs à n'apparaître que quatre fois dans certains des textes étudiés. Nous avons donc préféré nous en tenir à un chiffre rond, aisément comparable avec l'analyse des dix noms offrant le plus grand nombre d'occurrences que nous avons présentée plus haut, plutôt que de devoir réaliser une analyse factorielle sur un nombre non-significatif de verbes, dont certains n'apparaîtraient même pas dans certains sous-ensembles du corpus.

L'analyse factorielle des correspondances portant sur ces dix verbes montre d'abord (fig. 2.6 page suivante) une nouvelle répartition des quatre textes qui composent notre corpus. Cette fois-ci, ce sont les textes de 1998 et de 2004 qui présentent une – forte – similarité, tandis que le programme de 2009 est singularisé sur le premier plan de l'analyse factorielle. Enfin, le programme de 1996 est placé à l'écart sur le second plan de l'analyse factorielle alors qu'il se tient au centre du premier plan, sur l'axe vertical qui scinde notre graphique en deux.

	Valeur propre	%	% cumulé	Histogramme
1	0.080 520	71.7	71.7	*****
2	0.022 405	20.0	91.7	*****
3	0.009 310	8.3	100.0	
Total	0.112 236	100.0		

TAB. 2.5 – Valeurs propres du tableau des dix verbes les plus utilisés

Or, les deux plans factoriels contribuent de manière très inégale à l'inertie d'ensemble de notre analyse. En effet, le χ^2 du tableau sur lequel porte l'analyse est de 74,86, le χ_1^2

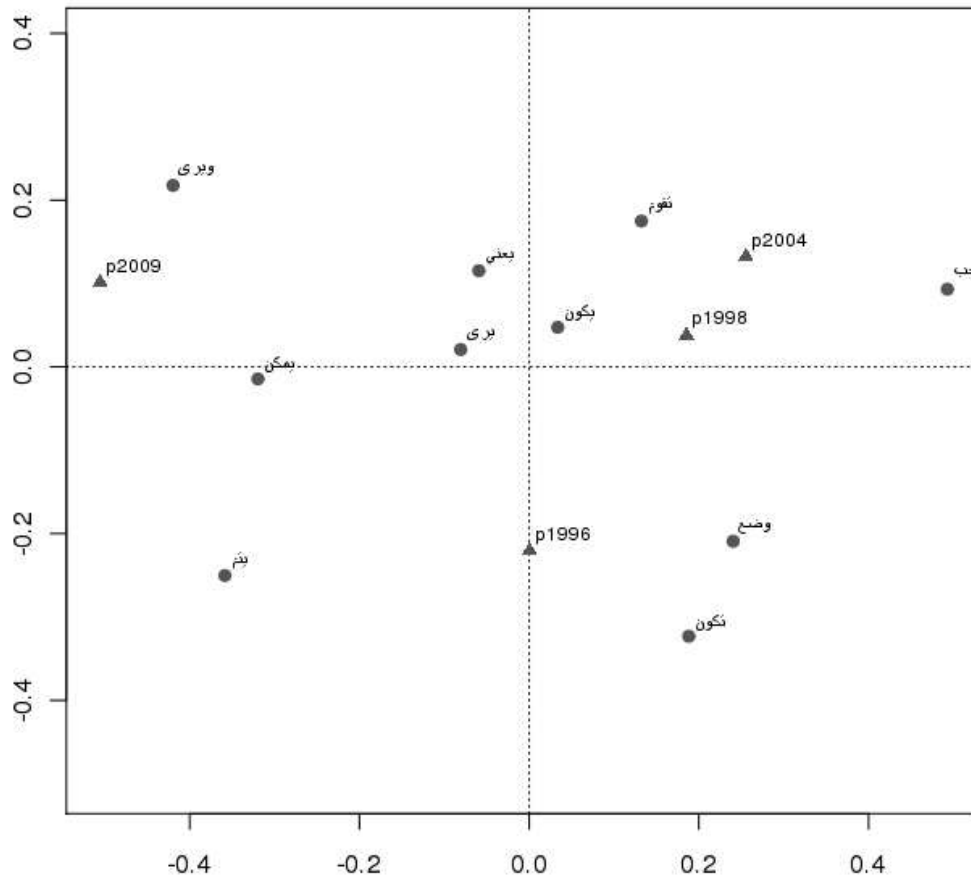


FIG. 2.6 – Analyse factorielle des correspondances des dix verbes les plus utilisés dans les différentes versions du programme du Wasat

de 68,65, et le χ_2^2 de 6,21¹. Le tableau des valeurs propres (tab. 2.5 page 55) montre ainsi que l'inertie du premier tableau contribue à hauteur de 91,7 % à l'inertie d'ensemble.

L'analyse des contributions nous apprend que la forme *yajib* ("il faut") contribue à elle seule à 45,2 % de l'inertie du premier plan factoriel, qui singularise le programme de 2009 par rapport aux trois autres. 19,2 % de cette inertie est due à la forme *yamkin* ("il se peut"). On trouve donc aux deux extrémités de notre axe horizontal un verbe évacuant toute notion de doute et un verbe exprimant au contraire une part d'incertitude. Quant à l'inertie du second plan factoriel, on peut l'attribuer à hauteur de 36,3 % à la forme *takân* ("elle est") et pour 17,2 % au verbe *yatamm* ("il a lieu"). Ces deux formes (un verbe d'état et un verbe d'action) se trouvant toutes deux dans la partie inférieure de notre graphique. Un premier constat est que les quatre verbes contribuant le plus fortement à l'inertie des deux tableaux de l'analyse factorielle sont conjugués à la troisième personne de l'inaccompli². Trois d'entre eux sont conjugués au masculin, et un seul l'est au féminin.

Si l'on se penche sur la distance intertextuelle distinguant les sous-éléments du corpus sur le plan de l'emploi des verbes, on constate que le texte de 1996 se caractérise par un sur-emploi du verbe d'état *takân* ("elle est") conjugué au féminin et des verbes d'action *yatamm* ("il a lieu"), et *wada'* ("il a mis en œuvre"³). Cette dernière forme étant par ailleurs le seul verbe conjugué à l'accompli⁴ parmi les dix verbes retenus pour faire l'objet de cette analyse. Les programmes de 1998 et de 2004 présentent pour leur part une fréquence plus élevée que la moyenne des verbes d'état *yakûn* ("il est"), et *taqûm* ("elle existe", mais aussi "elle est créée", ou "elle a lieu") – ce dernier verbe étant par ailleurs là aussi conjugué au féminin –, et de la lexie *yajib* ("il faut"), exprimant sans nuance une forte charge prescriptive. Enfin, le texte de 2009 est le seul de notre corpus à sous-employer les verbes d'état et d'action. On y constate par contre une sur-représentation des verbes liés à l'activité interprétative : *ya'nî* ("il signifie"), *yarâ* et *wa-yarâ* (respectivement "il remarque" et "et il remarque"). Enfin, ce texte se distingue par le sur-emploi d'un verbe d'opinion exprimant la nuance : *yamkin* ("il se peut").

2.2 La structure sémantique des quatre programmes du Wasat

Dans cette section, nous examinerons la structure sémantique des quatre sous-éléments de notre corpus pris séparément. Pour ce faire, nous nous arrêterons sur les dix emplois

¹La faiblesse des chiffres obtenus par rapport aux analyses précédentes s'explique par le nombre réduit de formes sur lesquelles porte l'analyse, et par leur fréquence d'apparition peu élevée, par rapport à celle des noms et des particules.

²L'inaccompli (*al-mudâri'*) indique une action inachevée. Il correspond aux temps présent et futur.

³La lexie *wâw-dâd-'aîn* peut se vocaliser *wada'* ou *wad'* ("mise en œuvre"). Si le premier cas est attesté pour plus de la moitié des occurrences de cette lexie dans notre corpus, elle apparaît néanmoins plusieurs fois comme un nom. L'existence de ce type d'ambiguïté explique pourquoi certains auteurs préconisent de doubler l'étude lexicométrique par une étude logométrique portant sur des textes lemmatisés (MAYAFFRE, "De la lexicométrie à la logométrie"). Malheureusement, il n'existe pas à l'heure actuelle de logiciels de lemmatisation automatique pour la langue arabe.

⁴L'accompli (*al-mâdî*) indique une action achevée. Il correspond au passé composé et au passé simple.

les plus fréquents dans chacun de ces textes – et non plus dans l'ensemble du corpus – de chacune des trois formes grammaticales que nous avons distinguées plus haut : le nom, la particule et le verbe. Nous introduirons également quelques éléments du contexte politico-juridique qui nous semblent présenter une portée explicative dans l'analyse.

2.2.1 Un groupe de militants (1996-1998)

La loi n° 40 de 1977 sur les partis politiques impose à chaque groupe désireux de créer un parti de déposer un dossier devant la Commission des partis. La demande doit être signée par au moins 50 personnes, dont la moitié doivent appartenir à la catégorie *'umâl wa-filâhîn*. La Commission des partis est composée de sept hommes : les ministres de l'Intérieur, de la Justice et des Questions parlementaires, assistés de trois juges, et d'un président nommé par l'exécutif. Les partis ne peuvent pas être fondés sur une base religieuse, sociale, sexuelle, géographique ou ethnique. Les militaires, les policiers, les juges et certaines catégories de fonctionnaires n'ont pas le droit d'adhérer à un parti ou de signer la demande déposée devant la Commission. Les partis doivent accepter le principe constitutionnel selon lequel la *sharî'a* est la principale source de la législation, défendre l'unité nationale, la paix sociale, le socialisme et les intérêts des ouvriers et des paysans. Par ailleurs, leurs programmes doivent être substantiellement différents de ceux des partis existants. L'imprécision des critères programmatiques, qui plus est combinée avec le critère de nouveauté, confère de fait à la Commission un pouvoir discrétionnaire sur la création de nouveaux partis. Ses décisions sont certes susceptibles d'un recours devant le Conseil d'État, mais la longueur de la procédure a un effet dissuasif sur les requérants.

La “vitrine légale” de la Confrérie (1996) Le 10 janvier 1996, Abûl-'Elâ Mâdî, en tant que “représentant des fondateurs” (*wakîl al-mû'assisîn*) du Wasat, dépose devant la Commission des partis un dossier comprenant le programme du futur parti, ainsi que les noms de 74 membres. À cette date, le Wasat apparaît comme un projet de parti pour les Frères musulmans, ou en tout cas lié à la Confrérie, comme le laissent entendre plusieurs déclarations du Guide suprême Mustafâ Mashûr en janvier 1996¹. Le programme de 1996 a donc été rédigé avant la rupture survenue entre la Confrérie et le groupe des fondateurs du Wasat. Ce dernier avait alors vocation à devenir “le parti des Frères musulmans”. Sur 74 membres du parti, 62 appartiennent à la Confrérie², dont Abûl-'Elâ lui-même. Les analyses factorielles réalisées dans la section précédente ont cependant montré que cette singularité du texte de 1996 par rapport aux trois autres n'apparaissait pas dans la structure lexicale de ces différents programmes. Au contraire, le second programme du Wasat demeure très proche du premier.

Si l'on s'intéresse à la structure sémantique du programme de 1996 (fig 2.7 page suivante), on constate tout d'abord que celui-ci met en avant l'émetteur collectif *al-hizb* (“le parti”)³, qui est le nom le plus employé dans ce texte. Les deuxième et troisième noms

¹RAMÍH, op. cit., p. 37–38.

²STACHER, loc. cit.

³Par opposition à ce que nous avons appelé l'émetteur collégial, *al-mû'assisîn*, “les fondateurs”.

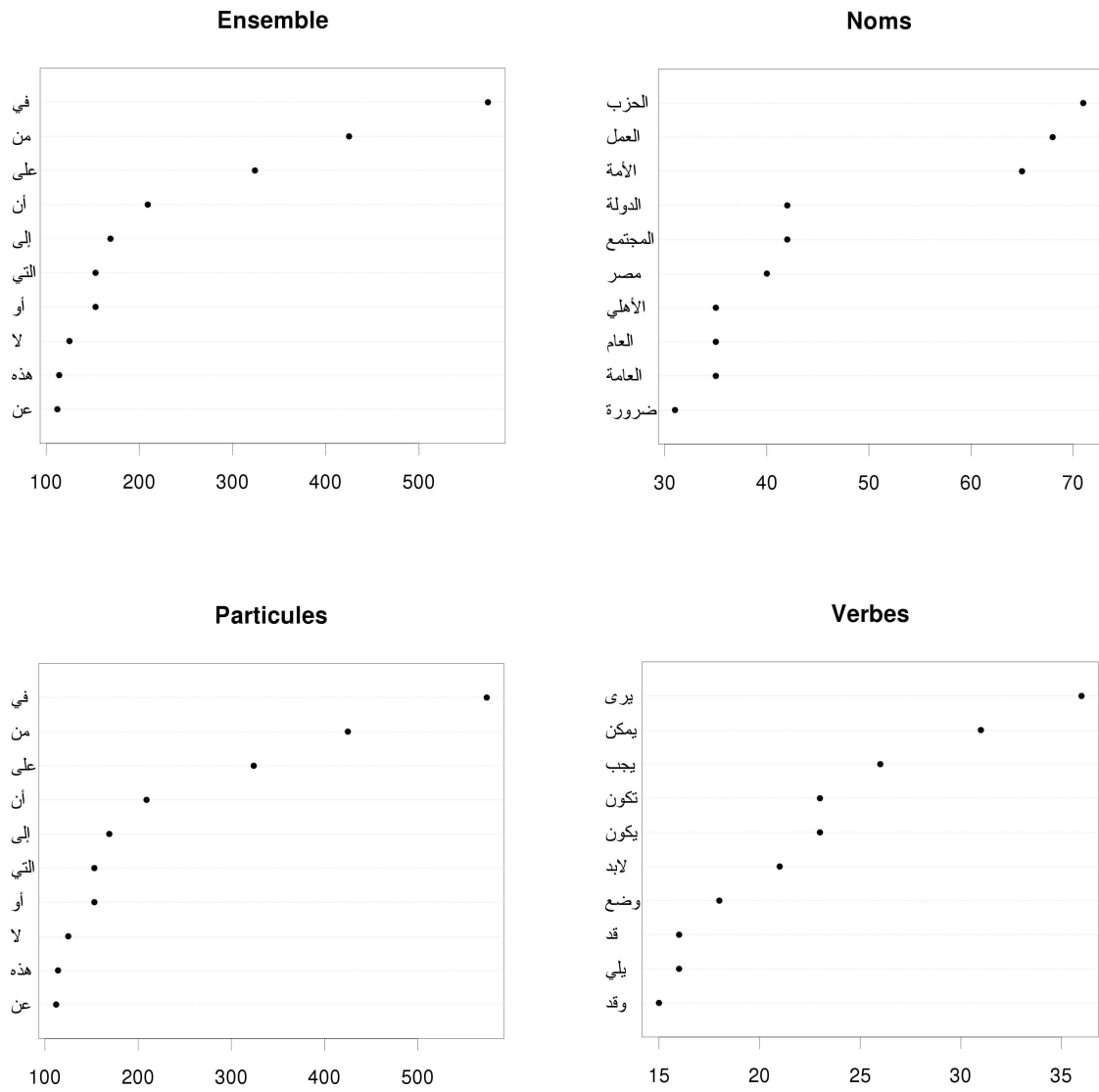


FIG. 2.7 – Structure sémantique du programme de 1996

les plus employés sont *al-‘amal* (“le travail”) et *Al-Umma*, dont nous avons déjà étudié les significations. Les quatrième et cinquième noms les plus utilisés dans ce programme arrivent en retrait sur notre diagramme. Il s’agit des termes *al-da‘ûla* (“l’État”) et *al-mujtama‘* (“la société”). Leur fréquence d’apparition étant quasiment équivalente, on peut supposer que ce texte joue sur l’opposition entre ces deux concepts. Le nom *Misr* (“l’Égypte”) arrive tout de même en sixième position, avec plus de 40 occurrences, contre plus de 60 pour la forme *Al-Umma*. Suivent ensuite trois adjectifs : *al-ahlî* (“local”, “civil” ou “familial”), *al-‘âmm* (“général”) et *al-‘âmma* (“générale”). On constate par ailleurs que la fréquence cumulée des variantes masculines et féminines de ce dernier adjectif est à peu près équivalente à celle du nom *al-hizb*, qui se trouve au sommet de notre diagramme. Enfin, le nom apparaissant en dixième position est le premier terme de notre tableau à ne pas être déterminé (le nom propre *Misr* est une exception, puisqu’il n’est jamais précédé de l’article). Il s’agit du nom *darûra* (“nécessité”).

Ce dernier terme apporte une tonalité prescriptive à notre texte, à mettre en relation avec le vocable *yajib* (“il faut”), qui est le troisième verbe le plus employé dans le programme de 1996. Cette forme est néanmoins précédée sur notre diagramme par deux verbes d’opinion : *yarâ* (“il remarque”) et *yamkin* (“il se peut”). Ils sont suivis par les verbes d’état *kân* (“être”), employé à part quasiment égale à l’inaccompli masculin (*yakûn*) et féminin (*takûn*). Comme dans le cas de l’adjectif *‘âmm*, on constate qu’en cumulant la fréquence d’apparition de ce verbe dans les deux genres, celui-ci passe alors au premier rang. Le premier verbe conjugué à l’accompli est *wada‘* (“il a mis en œuvre”). Il arrive au septième rang. On trouve cependant respectivement au huitième et dixième rang les formes *qad* et *wa-qad* (particule d’antériorité, employée pour indiquer le sens passé d’un verbe). S’il s’agit grammaticalement parlant d’une particule, nous avons préféré privilégier ici l’aspect sémantique et avons placé ces deux lexies dans la catégorie des verbes. En effet, placées dans la catégorie des particules, elles ne seraient pas apparues dans notre diagramme. Or, il nous a semblé que les indicateurs d’emploi de verbes au passé se devaient d’apparaître dans l’analyse de la structure sémantique d’un texte. Que les grammairiens nous pardonnent ce choix méthodologique.

Enfin, l’étude des particules dans le programme de 1996 montre un emploi fréquent de la particule *aû* (“ou”), liée à la formulation d’une alternative, et de la négation *lâ*. Le privatif *ghaîr*, dont nous avons vu précédemment que le sur-emploi caractérisait ce texte, n’apparaît pas dans la liste des dix particules d’usage le plus fréquent. Il faut en effet garder à l’esprit que l’analyse factorielle des correspondances est une méthode *comparative*. Le sur-emploi d’une forme dans un texte est relatif à sa fréquence d’apparition dans l’ensemble du corpus. Il ne signifie pas forcément que cette forme apparaît très fréquemment dans le texte en question, mais qu’elle y apparaît plus fréquemment que dans les autres sous-éléments du corpus.

Le programme de 1996 mêle donc un vocabulaire assez volontariste (*al-‘amal*, *wada‘*), et un champ lexical lié à la notion de fatalité (*yajib*, *darûra*). L’apparente contradiction qui en résulte est résolue si l’on prend en compte l’idée selon laquelle l’évocation de la fatalité peut être utilisée dans un souci de légitimer les actions prescrites. Cet aspect globalement prescriptif du texte est contrebalancé à son tour par l’emploi d’un vocabulaire

lié à l'expression des opinions (*yarâ, yamkin*). Les auteurs de ce texte ont par ailleurs tendance à s'exprimer au nom du parti lui-même plutôt qu'en celui de ses membres (la forme *al-hizb* est le nom qui apparaît le plus fréquemment dans ce texte). Concernant le contenu proprement politique du programme de 1996, il met en avant la nation (*Al-Umma, Misr*), l'État et la société. Il s'agit de notions assez générales. Cette impression que le texte met l'accent sur les questions de politique générale est d'ailleurs renforcée par la fréquence d'emploi des adjectifs *al-'âmm* et *al-'âmma*.

Un groupe de Frères musulmans dissidents (1998) Pour Tal'at Ramîh, le Wasat s'est rapidement révélé représenter un nouveau courant, distinct de celui des Frères musulmans¹. Le 3 février 1996, le Guide déclare que le Wasat ne sera pas un parti des Frères, mais que les jeunes gens qui veulent le fonder sont libres, et que la Confrérie ne s'opposera pas à leur projet². Pourtant, dès le mois de février, la presse commence à parler de crise dans la Confrérie autour du projet de créer le Wasat³. Le 2 avril, trois membres du nouveau parti – Abûl-'Elâ Mâdî, 'Isâm Hashîsh⁴ et Magdî Al-Fârûq⁵ – sont arrêtés, en même temps que dix dirigeants de la Confrérie, et entendus par un tribunal militaire (*niyâba amn al-da'ûla*). Ils sont accusés « d'appartenir à une organisation secrète, visant à prendre le pouvoir par la force (...) à travers la création du parti Wasat comme façade de la Confrérie des Frères musulmans »⁶. L'intellectuel chrétien Rafîq Habîb est désigné pour représenter le parti par intérim pendant la durée de l'emprisonnement de Abûl-'Elâ Mâdî⁷. Le 4 avril 1996, le président de la République Hosni Moubarak qualifie, dans une interview au quotidien *Al-Ahrâm*, la présence de chrétiens dans le Wasat de « façade » (*tamuwîh*) et de « décor » (*dîkûr*). Le ton se durcit alors entre le Wasat et la Confrérie⁸. Le 13 mai, la Commission des partis rend public son refus de reconnaître l'existence du Wasat, au motif que son programme n'apporte rien de neuf au système des partis existant en Égypte, puisque l'idée de centre est déjà portée par le parti socialiste arabe égyptien, parti légal, mais sans existence effective depuis la création du PND (Cf. *supra*, page viii). De plus, la Commission avance que la proposition d'appliquer la *sharî'a* n'apporte rien de nouveau non plus, puisque l'article 2 de la Constitution fait déjà de celle-ci la source principale de la législation. La revendication de l'égalité des citoyens et de la démocratie se voit également dénier toute utilité, au motif que les articles 4, 7, 40

¹RAMÎH, op. cit., p. 39.

²Ibid., p. 46.

³Anwar AL-HUWÂRÎ. "Mashrû' hizb 'Al-Wasat' nitâj thalâtha azmât li-jamâ'a 'Al-Ikhwân Al-Muslimîn' fi Misr. (Le Projet du Wasat a provoqué trois crises dans la Confrérie des Frères musulmans en Égypte)". Dans : *Al-Hayât* (25 fév. 1996).

⁴Professeur assistant au département d'ingénierie de l'université du Caire.

⁵Ingénieur en mécanique.

⁶Muhammad SALÂH. "Misr : Jamâ'a 'Al-Ikhwân' tatajah ilâ fasl mû'assisîn hizb 'Al-Wasat'. (Égypte : La Confrérie se dirige vers l'exclusion des fondateurs du Wasat)". Dans : *Al-Hayât* (29 mai 1996).

⁷Muhammad SALÂH. "Misr : hizb 'Al-Wasat' yakhtâr qibtîyân nâtiqân bi-lisânuh, wa Al-Alfî yû'kid tuwarrat 'Al-Ikhwân'. (Égypte : le Wasat choisit un copte pour parler en son nom, et Al-Alfî certifie que les Frères s'enlisent)". Dans : *Al-Hayât* (5 avr. 1996).

⁸"Jamâ'a 'Al-Ikhwân' qarâran bi-fasl mû'assisîn hizb 'Al-Wasat'. (La Confrérie des Frères musulmans arrête une décision pour l'exclusion des fondateurs du Wasat)". Dans : *Al-Hayât* (8 avr. 1996).

et 47 de la Constitution en font déjà mention. Enfin, la Commission argue du fait que la levée de l'état d'urgence figure déjà au programme du parti de la Umma. Le refus d'accepter la demande de création du Wasat se base donc sur l'article 4 de la loi sur les partis, qui stipule que tout nouveau parti doit faire preuve de « particularité apparente du concept ». Le 26 mai, l'avocat Muhammad Salîm Al-'Awwâ annonce qu'il fait appel de la décision de la Commission devant le tribunal des partis du Conseil d'État, au nom des fondateurs du Wasat. Le Guide et le Bureau de guidance condamnent officiellement l'initiative et ordonnent à ceux des Frères qui avaient rejoint le nouveau parti de se rétracter immédiatement sous peine d'exclusion. Quarante-six d'entre eux se retirent alors du projet. En réaction, douze membres du parti annoncent leur démission de la Confrérie en août, et sont rejoints par trois autres en novembre. Le 29 juin, le porte-parole de l'organisation islamiste, Mâ'mûn Al-Hudaîbî, déclare à *Al-Hayât* que le Wasat n'a pas de relations avec les Frères musulmans, et qu'il n'en est pas non plus une scission, puisque la plupart des Frères qui appartenaient au Wasat l'ont quitté lorsqu'ils ont appris qu'il n'avait aucun rapport avec elle¹. Le 15 août 1996, les trois membres du Wasat arrêtés en avril sont relaxés par le tribunal militaire. Le 9 mai 1998, le tribunal des partis confirme la décision prise en première instance. Deux jours plus tard, le 11 mai, Abûl-'Elâ Mâdî dépose un nouveau dossier devant la Commission, sous le nom de "parti Wasat égyptien" (*hizb Al-Wasat al-misrî*). Cette fois-ci, 93 personnes soutiennent le projet, parmi lesquels deux chrétiens, 19 femmes, et seulement 24 anciens Frères musulmans². Le peu de temps séparant l'arrêt du Conseil d'État et le dépôt d'une nouvelle demande devant la Commission des partis explique certainement la faible distance intertextuelle constatée entre les deux premiers textes dans la section précédente.

Sans surprises, la structure sémantique du programme de 1998 (fig. 2.8 page suivante) présente certaines similarités avec celle du précédent : mise en avant de l'émetteur collectif *al-hizb*, emploi de la négation *lâ* et de la conjonction de coordination *aw*, recours au vocabulaire de la prescription (*yajib*) et de l'action (*al-'amal*), utilisation des verbes d'opinion *yarâ* et *yamkin*, et des verbes d'état *yakûn* et *takûn*, et désignation de la nation par le terme *Al-Umma*.

Un certain nombre de différences apparaissent cependant à l'étude. Ainsi la forme *Al-Umma* passe au premier rang, devant *al-hizb*, et se détache d'ailleurs nettement, avec une fréquence d'emploi de près de 65 % supérieure à celle du deuxième nom du tableau. Ces deux noms apparaissent d'ailleurs, à la sixième et à la dixième place, sur le graphique représentant les dix formes les plus utilisées. Le même graphique dressé pour le programme de 1996 ne faisait apparaître que des particules. Avec le classement de l'adjectif féminin *al-islâmiya* (islamique) en quatrième place de la liste des noms les plus employés (ce qui en fait l'adjectif d'usage le plus fréquent dans ce texte), le programme de 1998 prend une tonalité plus "islamique" que le précédent, alors même qu'il a été rédigé pour sa part alors que la rupture avec les Frères musulmans était déjà consommée. De manière générale, on

¹Muhammad SALÂH. "Al-Hudaîbî li 'Al-Hayât' : Lan yajabarnâ ahad 'alâ tahamal akhtâ' 'hizb Al-Wasat'. (Al-Hudaîbî à *Al-Hayât* : Personne ne nous contraindra à subir les erreurs du Wasat)". Dans : *Al-Hayât* (29 juin 1996).

²Cf. STACHER, op. cit., p. 423.

trouve davantage de termes connotés politiquement parmi les dix noms les plus employés dans ce texte que dans le texte précédent. Si le terme *al-mujtama'* ("la société") demeure à la cinquième place, l'État (*al-da'ûla*) disparaît de la liste. On y trouve en revanche les adjectifs *al-ijtimâ'îya* ("sociale"), *al-da'ûlî* ("international") et *al-misrî* ("égyptien"). Le programme de 1998 semble donc traiter davantage que le premier des questions sociales et internationales. Enfin, la place de la forme *al-fasâd* ("la corruption") au septième rang renforce la coloration "islamique" du texte, en suggérant qu'une place importante est accordée à la dénonciation de la corruption, et partant à la moralisation de la vie publique.

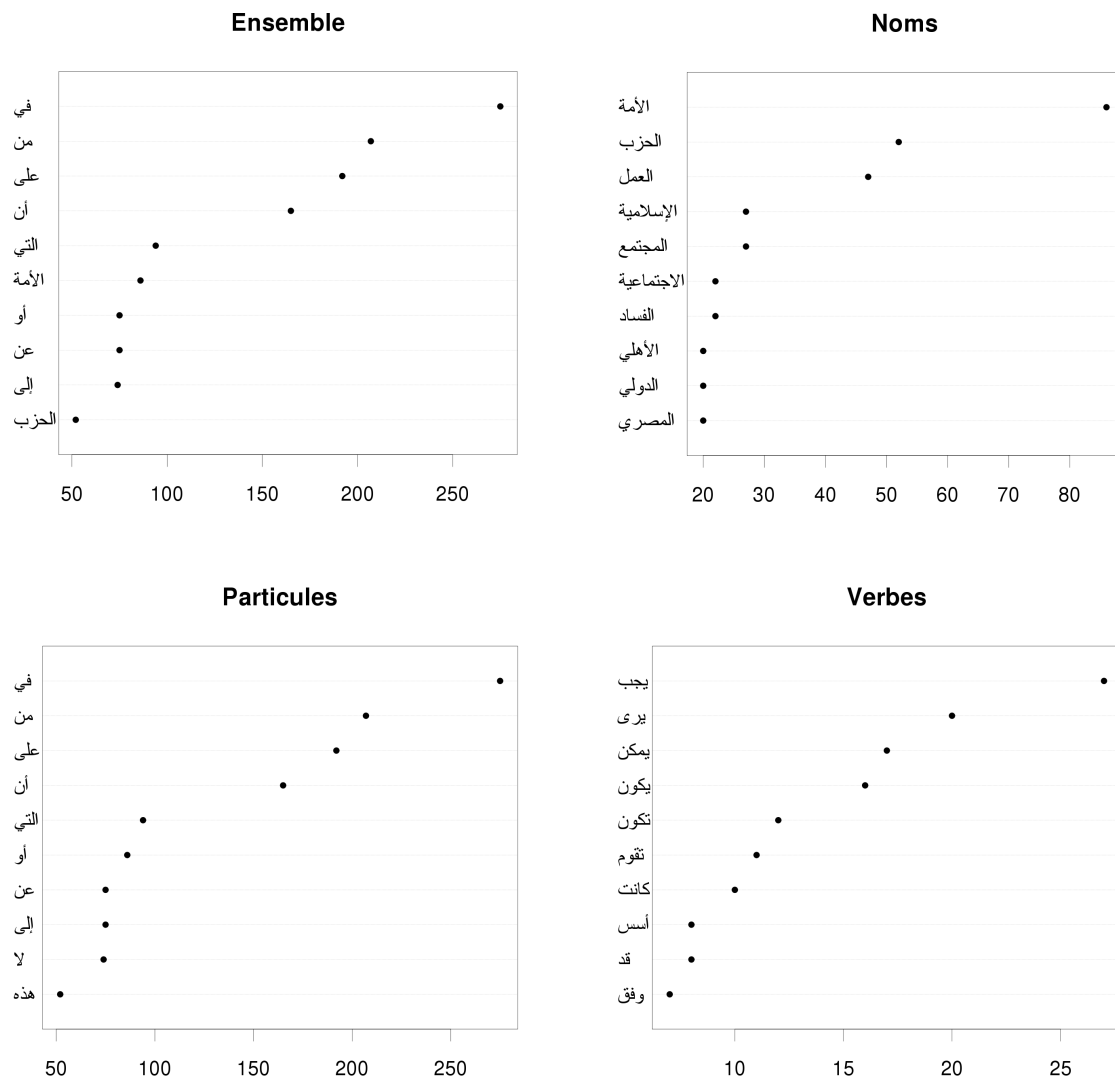


FIG. 2.8 – Structure sémantique du programme de 1998

En ce qui concerne l'emploi des particules, l'apparition du pronom relatif féminin *alati*

au cinquième rang semble indiquer qu’une plus grande place est accordée dans ce texte à l’articulation entre différentes propositions. Le passage du verbe *yajīb* au premier rang, devant les verbes d’opinion *yarâ* et *yamkin*, renforce la tonalité prescriptive du texte. Enfin, bien que l’inaccompli féminin *taqâm* (“elle fonde”) remplace l’accompli masculin *wada’*, et que la lexie *wa-qad* n’apparaisse pas parmi les dix verbes les plus utilisés, le passé occupe néanmoins une place importante dans ce texte, puisque les quatre derniers items de notre graphique sont la particule d’antériorité *qad* et les verbes *kânat* (“elle était”), *assas* (“il a fondé”) et *waffaq* (“il a adapté”¹).

Ce qu’il faut retenir de la structure sémantique de ce texte, c’est que sa tonalité prescriptive se renforce par rapport au précédent, au détriment surtout de l’usage des verbes d’opinion. Les références au passé sont au moins aussi présentes dans le programme de 1998 que dans celui de 1996. Par ailleurs, les verbes d’action y prennent une place assez importante, puisque l’on en retrouve trois (*wada’*, *assas* et *waffaq*) parmi les dix les plus employés. Surtout, ce texte se caractérise par l’emploi d’un vocabulaire “islamiquement” connoté.

2.2.2 À la recherche d’une nouvelle identité (1998-2009)

Un groupe d’intellectuels (2004) Le 21 septembre 1998, la Commission des partis refuse une nouvelle fois la demande du Wasat, toujours pour les mêmes motifs. L’appel formulé par les fondateurs du parti est lui aussi rejeté, le 5 juin 1999. Néanmoins, en avril 2000, le ministère des Affaires sociales accepte la création d’une ONG baptisée *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, composée notamment de membres du Wasat, mais également d’intellectuels musulmans indépendants. Quatre ans plus tard, le 17 mai 2004, Abûl-‘Elâ Mâdî présente une nouvelle fois une demande de légalisation de son parti devant la Commission, sous le nom de “nouveau parti Wasat” (*hizb Al-Wasat al-jadîd*). Celui-ci comprend cette fois 200 membres, dont 7 coptes et 44 femmes.

La version arabe du programme de 2004 Le texte de 2004 présente une structure sémantique tout à fait inédite, en tout cas en ce qui concerne les dix noms qui y apparaissent le plus fréquemment. La thématique internationale y prend en effet une place très importante, si l’on en croit la présence des adjectifs féminins *al-daûliya* (“internationale”) au premier rang, et *al-‘arabiya* (“arabe”) au sixième rang, et du nom commun *al-‘âlam* (“le monde”) au quatrième rang. Les noms *al-islâh* (“la réforme”) et *al-‘adâla* (“la justice”), que nous avons analysés dans la section précédente, y apparaissent respectivement aux cinquième et septième rangs. L’émetteur collégial *al-mû’assisûn* (“les fondateurs”) prend place au deuxième rang, juste devant l’émetteur collectif *al-hizb*. Enfin, la présence du pluriel *al-‘âlaqât* (“les relations”), au dixième rang, semble montrer que l’emphase est placée dans ce texte sur ce qui rassemble plutôt que sur ce qui divise.

Cette impression est renforcée par le fait que l’adverbe *ma‘a* (“avec”) est le dixième mot le plus employé dans ce programme. L’absence de particule exprimant la négation

¹Signalons que la lexie *wâw-fâ’-qâf* peut être lue *waffaq*, mais aussi *waffiq* (“il est parvenu à”) ou encore *wafq* (“accord”). Dans notre corpus, le premier sens est attesté pour 22 occurrences de la lexie en question (sur un total de 34).

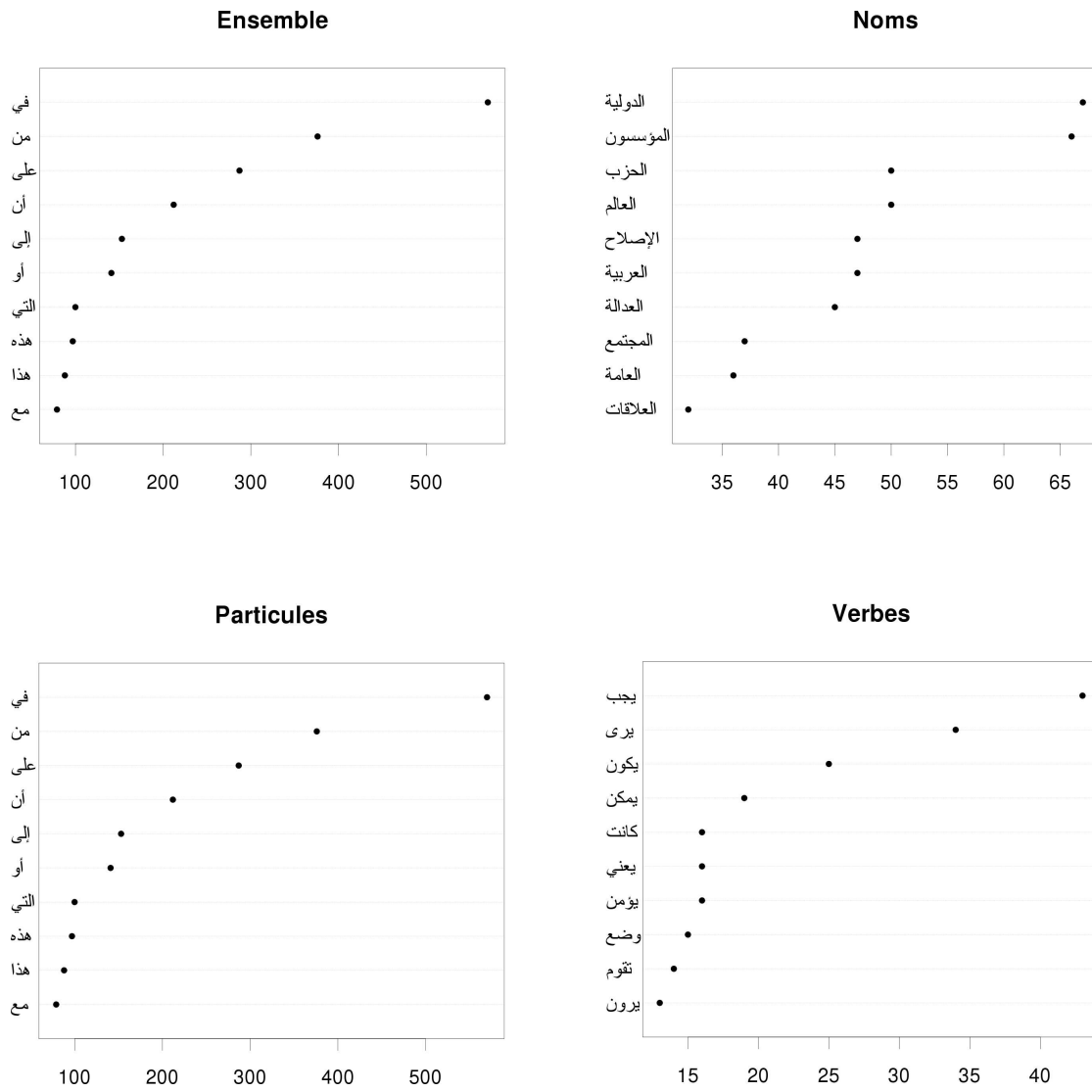


FIG. 2.9 – Structure sémantique du programme de 2004

sur notre diagramme de Cleveland va dans le même sens. Il est vrai cependant que la dimension prescriptive n'est pas absente de ce texte, puisque *yajib* est encore une fois le verbe le plus employé dans le programme. Néanmoins, si l'on cumule les fréquences d'apparition du verbe d'opinion *yarâ* (au deuxième rang) et de sa forme plurielle *yarûn* qui figure au dixième rang, on obtient un nombre d'occurrences équivalent à celui de *yajib*. Les verbes d'opinion *yamkin* et *yu'min* ("il croit") arrivent d'ailleurs respectivement en quatrième et septième places. Le verbe d'état "être" figure pour sa part en troisième place au masculin de l'inaccompli (*yakûn*) et au féminin accompli (*kânat*). Le verbe explicatif *ya'nî* ("il signifie") est le cinquième verbe le plus employé dans ce texte. Enfin, les deux seuls verbes d'actions apparaissant dans notre liste sont *wada'* et *taqûm*, déjà vus respectivement dans les programmes de 1996 et de 1998, aux huitième et neuvième rangs.

Ce texte partage avec celui de 1996 la caractéristique de n'avoir que des particules parmi les dix mots y apparaissant avec la fréquence la plus importante. Tout comme le programme de 1998, les dix mots qui y sont les plus employés sont tous déterminés par l'article *al*. Par contre, c'est le premier des programmes du Wasat dans lequel la particule d'antériorité *qad* ne figure pas parmi les dix verbes d'usage le plus fréquent.

La tonalité générale qui se dégage de ce texte est plutôt positive (absence de particules marquant la négation) et conciliante (emploi des lexies *ma'a* et *'âlaqât*), comme le souligne la présence de quatre verbes d'opinion parmi les dix qui y sont le plus employés. Les verbes d'action sont au contraire sous-employés, puisqu'on en trouve seulement deux, aux pénultième et antépénultième rangs. Surtout, le texte de 2004 se distingue par l'emploi d'un vocabulaire sémantiquement, voire idéologiquement chargé, mais dans lequel la référence islamique a été atténuée (*al-islâh*) ou purement et simplement évacuée (absence de la forme *Al-Umma* parmi les dix noms les plus employés, usage du terme *al-'adâla*). Une deuxième caractéristique saillante de ce texte est l'accent placé sur les questions internationales (*al-da'ûliya* au premier rang, *al-'arabiya*, *al-'âlam*). Enfin, c'est dans ce texte que s'affirme pour la première fois la présence de l'émetteur collégial *al-mû'assisûn*, qui supprime l'émetteur collectif *al-hizb*. On a ainsi le sentiment que ce texte a rompu avec le vocabulaire frériste des programmes précédents, et qu'il ressemble davantage au manifeste d'un groupe d'intellectuels, soucieux de concorde civile et du sort de l'ensemble du monde islamique, plutôt qu'à un programme rédigé par des militants, désireux d'appliquer à l'Égypte des idées issues de l'imaginaire islamiste.

La version anglaise du programme de 2004 Le texte de 2004 présente par ailleurs la caractéristique intéressante d'être le seul qui – à notre connaissance – a fait l'objet d'une traduction officielle en anglais, mise en ligne sur le site Web du Wasat et publiée sous forme de brochure. Cette traduction nous offre ainsi l'opportunité de constituer un corpus parallèle, en comparant les deux versions du troisième programme du Wasat.

Si l'on s'intéresse aux caractéristiques lexicométriques de ce texte (tab. 2.6 page suivante), on constate qu'il est plus court que l'original (13 271 occurrences au total, contre 16 610), et surtout qu'il possède l'indice de répétition le plus élevé de l'ensemble

	Occurrences	Formes différentes	Hapax	Fréquence maximum	Indice de répétition
Version anglaise	13 271	2 623	1 231	1 083	5,1
Version arabe	1 6610	4 317	1 262	570	3,8

TAB. 2.6 – Caractéristiques lexicométriques des deux versions du programme de 2004

de notre corpus : 5,1, contre 3,8 pour la version arabe du même texte. On trouve par contre un nombre quasiment équivalent d’hapax dans les deux textes (1 231 pour le texte en anglais, 1 262 pour le texte en arabe). La proportion d’hapax, dont nous avons vu en début de chapitre qu’elle discriminait fortement le programme de 2004 par rapport aux trois autres, est donc plus élevée dans la version anglaise de ce programme : 46,9 % contre 29,2 %. Cette différence est à corrélérer au faible nombre de formes différentes employées dans le texte cible. Enfin, le mot d’emploi le plus fréquent y apparaît 1 083 fois, soit près de deux fois plus que dans le texte source. La pauvreté lexicale de ce texte, si on le compare aux quatre programmes en arabe, s’explique aisément par le fait que l’anglais n’est pas la langue maternelle de ses rédacteurs. Par ailleurs, le fait que l’article défini *the* et la conjonction de coordination *and* apparaissent comme des lexies dans le texte en anglais, alors que leurs équivalents arabes, *al* et *wa*, sont systématiquement accolés au mot qu’ils précèdent, explique sans doute l’importance de la fréquence maximum rencontrée dans ce texte. Nous avons cependant fait ici le pari que les différences entre les deux langues ne suffiraient pas à expliquer les distinctions observées entre les structures sémantiques respectives de ces deux textes.

Pour exposer la structure sémantique de la version anglaise du programme de 2004 (fig. 2.10 page suivante) nous avons choisi, dans une optique comparative, de classer les formes rencontrées dans ce texte selon les trois catégories de la grammaire arabe. Ce choix comporte évidemment des biais (existence d’une phrase nominale en arabe, et donc sous-emploi du verbe “être” si on le compare à un texte en anglais, rareté du verbe avoir en arabe¹, absence d’accord des adjectifs en anglais, absence d’article indéfini en arabe, etc.). Toutefois, aucun autre mode d’exposition n’aurait permis de réaliser une comparaison entre la structure sémantique des deux versions d’un même texte dans deux langues de familles linguistiques différentes. L’important ici est de ne pas évacuer ces inévitables biais linguistiques et d’en tenir compte dans notre comparaison.

À l’exception du verbe *be* (“être”) en neuvième place, on ne trouve que des particules parmi les dix mots les plus employés dans cette version du programme de 2004. Sur ce plan, ce texte en anglais offre une similarité avec les textes en arabe. Les formes *the* et *and* apparaissent en première et troisième place, confirmant l’hypothèse selon laquelle l’emploi de ces “particules” distinguerait le texte en anglais des textes en arabe. Plus surprenant en revanche est le fait que la particule ‘*alâ* (“sur”) n’ait aucun équivalent parmi les dix

¹La notion de possession est rendue en arabe, dans l’immense majorité des cas, par une construction accolant un pronom personnel suffixe à une particule telle que *li* (“à moi”), ‘*and* (“chez moi”) ou *ma’a* (“avec”). S’il existe bien des verbes exprimant l’idée de possession, leur emploi est très rare.

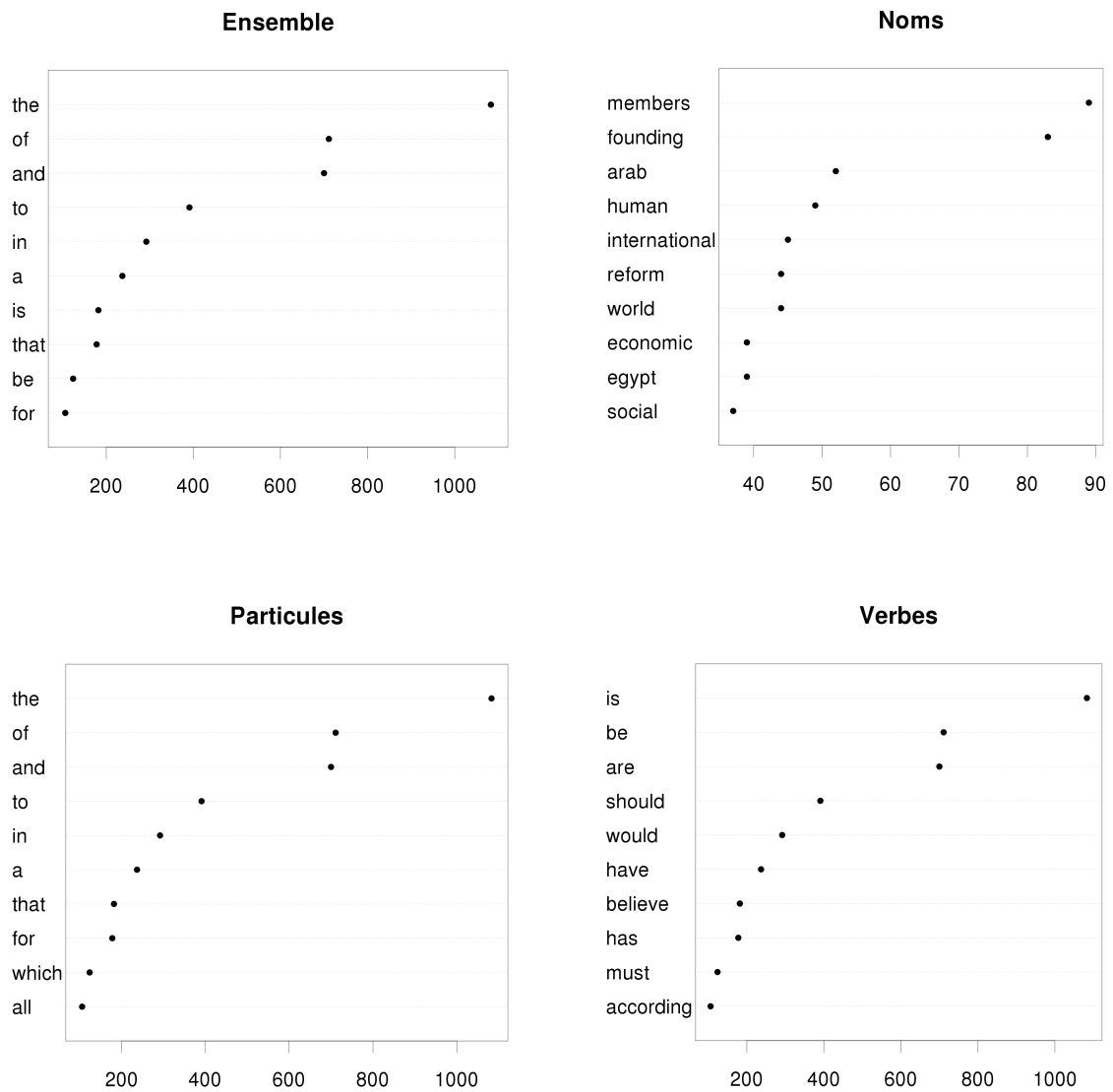


FIG. 2.10 – Structure sémantique de la version anglaise du programme de 2004

“particules” d’emploi le plus fréquent dans la version anglaise du programme de 2004, alors qu’elle se classe au troisième rang des formes les plus utilisées dans l’ensemble de nos textes en arabe. La préposition *in*, au cinquième rang dans le texte en anglais, offre par contre un équivalent de la particule *fi* (“dans”), qui est la lexie le plus employée dans chacun des textes en arabe de notre corpus. La présence du verbe “être” aux trois premiers rangs des verbes les plus employés dans le texte cible (la troisième personne du singulier *is*, l’infinitif *be* et la troisième personne du pluriel *are*) confirme l’idée selon laquelle la structure sémantique d’un texte est lourdement affectée par les règles de grammaire de la langue dans laquelle il est rédigé. La même observation peut être faite pour la présence du verbe avoir aux sixième et huitième rangs des verbes les plus employés dans la version anglaise du programme de 2004.

Par contre, la présence des conditionnels *should* et *would*, respectivement aux quatrième et cinquième rangs de notre diagramme, ainsi que celle de l’équivalent anglais de *yu’min – believe* – au septième rang, confirment l’idée selon laquelle ce programme est écrit dans une langue plutôt conciliante. La présence de l’équivalent anglais de *yajib – must* –, au neuvième rang (derrière *believe*, donc), alors qu’il occupe la première place parmi les verbes les plus employés dans le texte source, semble indiquer que cette tonalité conciliante a encore été accentuée dans le texte en anglais.

Enfin, la catégorie grammaticale dans laquelle le biais linguistique devrait en théorie avoir le moins d’influence est celle des noms. Or, on constate ici quelques différences significatives. D’abord, le terme *members* arrive ici au premier rang des noms les plus employés, accompagné d’ailleurs du terme *founding*, ce qui laisse supposer que la lexie *al-mû’assisûn* a été traduite par la locution *the founding members*. Cependant, nous avons vu que *al-mû’assisûn* n’arrivait qu’au second rang des noms les plus employés dans le texte en arabe. Encore cette différence peut elle sans doute s’expliquer par la plus grande difficulté pour les rédacteurs à trouver des synonymes lorsqu’ils ne s’expriment pas dans leur langue maternelle. Rien en revanche n’explique l’absence de l’équivalent anglais de *hizb – party* – parmi les dix noms les plus employés dans ce texte. Pour significative qu’elle soit, cette différence ne fait cependant qu’amplifier, dans le texte en anglais, l’effacement de l’émetteur collectif au profit de l’émetteur collégial, déjà constaté dans le texte original.

Les autres noms du diagramme sont cependant davantage porteurs de sens, et l’on note pourtant parmi eux d’autres différences entre les deux versions du texte. Notons d’abord les similarités : parmi les dix mots les plus usités dans la version anglaise du texte de 2004, on retrouve bien les termes *arab* (au premier rang), *international* (au cinquième rang) et *world* (au septième rang), équivalent respectivement aux termes arabes *al-‘arabiya*, *al-daûliya* et *al-‘âlam*. Certes, ces trois “noms” n’apparaissent pas à la même place dans le classement, mais cette différence peut sans doute être attribuée – au moins partiellement – au fait que l’adjectif ne s’accorde pas en anglais, alors qu’il s’accorde en genre, en nombre, en cas et en définition en arabe, générant ainsi autant de formes différentes comme équivalent d’une forme unique en anglais. En revanche, ces spécificités d’ordre grammatical ne peuvent être invoquées pour expliquer que, alors que l’équivalent anglais de *al-islâh – reform* – apparaît dans les deux textes quasiment au même rang,

l'équivalent de *al-'adâla – justice* – est absent de la liste des dix mots d'emploi le plus fréquent dans la version anglaise du programme de 2004. La même remarque peut être faite en ce qui concerne le terme *al-mujtama'*, qui pourrait être traduit par *society*. Inversement, quatre termes font leur apparition parmi les dix mots les plus employés dans la version anglaise, qui n'apparaissent nullement dans la liste équivalente dressée pour la version originale de ce texte. Il s'agit des mots *social* (au dixième rang), *Egypt* (au neuvième rang), *economic* (au huitième rang) et *human* (au quatrième rang). Le biais linguistique pourrait encore une fois être évoqué pour expliquer ces différences (accord de l'adjectif, article *al* accolé au mot qu'il précède), mais l'explication n'est toutefois pas suffisante, ne serait-ce que parce que le terme *Egypt* ne peut être traduit en arabe que par *Misr* (qui ne prend jamais l'article), et inversement.

Nous sommes ainsi amenés à supposer que le biais linguistique ne suffit pas à expliquer les différences constatées dans la structure sémantique des deux éléments de notre corpus parallèle. La disparition de certaines thématiques dans la liste des dix noms les plus employés, au profit de thématiques assez inattendues – puisque nous avons vu précédemment que leur absence caractérisait le programme de 2004 par rapport à ceux de 1996 et de 1998 – nous conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle les rédacteurs de ces deux textes s'adressent en fait à deux publics différents. En effet, l'apparition du terme *Egypt* dans le texte en anglais peut sans doute s'expliquer par la volonté de rassurer le lecteur occidental, supposé allergique aux thématiques panislamistes et panarabistes. Surtout, l'arrivée spectaculaire du terme *human* en quatrième place du classement – alors qu'aucun équivalent arabe n'apparaît parmi les dix noms les plus utilisés dans le texte original – s'inscrit certainement dans la même démarche. Tout se passe comme si les auteurs du texte avaient voulu *universaliser* les références au monde arabe et à la situation internationale par l'adjonction d'un adjectif supplémentaire. Enfin, l'apparition des adjectifs *social* et *economic* dans le classement peut sans doute être interprétée comme le signe d'une volonté d'apparaître comme des gestionnaire responsables aux yeux des bailleurs de fonds internationaux, dont le soutien est nécessaire à la bonne marche de l'économie égyptienne.

Un groupe d'entrepreneurs politiques (2009) Le 1^{er} octobre 2004, la Commission des partis rejette la troisième requête du Wasat, toujours au nom des mêmes motifs. Encore une fois, les fondateurs du parti interjettent une procédure en appel devant le tribunal des partis. Le Commissaire au Conseil d'État, Nazîh Tanâghû, rend un avis dans lequel il considère que le programme du Wasat se distingue de ceux des partis existant, et se déclare en faveur de l'annulation de la décision de la Commission. En avril 2006, cependant, un coup de théâtre vient retarder la décision du tribunal des partis : les sept chrétiens du Wasat se retirent du projet. Les dirigeants du parti évoquent des pressions gouvernementales¹. Le 6 janvier 2007, le tribunal des partis confirme la décision de la Commission concernant le Wasat, ainsi que onze autres partis dans la même situation.

¹Abûl-'Ela MÂDî. "Al-Ta'âmur 'alâ 'Al-Wasat'. (Le Complot contre le Wasat)". Dans : *www.alwasatparty.com* (2 avr. 2006). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=5848> (visité le 01/12/2009).

Le 20 mai 2009, un quatrième dossier est déposé, toujours sous le nom de *hizb Al-Wasat al-jadîd*. Le parti comprend cette fois 1 200 membres¹. Le 17 août 2009, la Commission des partis rejette une nouvelle fois la demande du Wasat. L'affaire est actuellement en cours d'examen devant le Conseil d'État. Une plainte a également été déposée devant le Conseil égyptien pour les droits de l'homme (*al-majlis al-a'li li-huqûq al-insân*), présidé par Boutros Boutros-Ghali, le 21 septembre 2009.

Mais entre les dépôts des troisième et quatrième dossiers, le contexte politico-juridique a été modifié. En juillet 2004, en effet, le secrétaire général du PND, Safwat Al-Sharîf, est nommé à la tête de la Commission des partis, ce qui relance les polémiques relatives à la légitimité de cette institution. En août, il annonce sa volonté de la réformer, en y faisant siéger des membres de l'opposition, désignés par le gouvernement. Il propose par ailleurs d'introduire une nouvelle restriction à la loi sur les partis, en obligeant ces derniers à rendre compte de leurs sources de financement. Finalement, la loi n° 40 de 1977 est amendée par l'Assemblée du peuple le 4 juillet 2005². La Commission est désormais composée de neuf personnes au lieu de sept. Trois "personnalités indépendantes" désignées par le président de la République y font en effet leur entrée, et le ministre de la Justice n'est plus fondé à y siéger. Cet amendement élargit par ailleurs les pouvoirs de la Commission, désormais habilitée à geler l'activité d'un parti si elle estime que celui-ci ne fonctionne pas démocratiquement, s'éloigne de ses principes fondateurs ou contrevient à l'intérêt national. Cet amendement modifie également les conditions demandées aux fondateurs de nouveaux partis : ceux-ci ne sont plus obligés de se conformer aux principes de la *sharî'a*, ni à ceux de la Révolution de 1952, pas plus que d'inclure dans leur programme la défense de l'unité nationale, de la paix sociale et des acquis sociaux de la Révolution. En contrepartie, il impose à ces nouveaux partis d'apporter des documents détaillant leurs sources de financement, et interdit tout recours à des fonds en provenance de l'étranger. Enfin, cet amendement exige des demandeurs qu'ils présentent non plus seulement 50 signatures appuyant leur demande, mais 1 000 signatures, provenant d'au moins dix gouvernorats différents.

Le programme de 2009 entérine la mise en avant de l'émetteur collégial au détriment de l'émetteur collectif. En effet, alors que le terme *al-mû'assisûn* arrive largement en tête des noms d'emploi le plus fréquent dans ce texte, la forme *al-hizb* n'apparaît qu'au dixième rang (cf. fig. 2.11 page suivante). Comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, on assiste dans ce texte à une "re-nationalisation" des thématiques abordées dans le programme du Wasat, puisque non seulement le terme *Misr* apparaît au second rang des noms les plus utilisés, mais encore les lexies *al-misrî* ("égyptien"), *al-daûla* ("l'État") et *al-misriya* ("égyptienne") y figurent-elles respectivement aux quatrième, septième et huitième rangs. Comme vu précédemment, toujours, l'accent est mis dans ce programme sur la politique éducative, puisque *al-ta'alîm* ("l'éducation") est le troisième nom le plus employé dans ce texte. Enfin, il convient de noter que l'économie fait son entrée dans

¹Mohamed EL-SAYED. "Party Poopers". Dans : *Al-Ahram Weekly On-line* (27 août 2009). URL : <http://weekly.ahram.org.eg/2009/962/eg7.htm>.

²Gamal Essam EL-DIN. "A Controversial Law". Dans : *Al-Ahram Weekly On-line* (7 juil. 2005). URL : <http://weekly.ahram.org.eg/2005/750/eg2.htm>.

notre classement, puisque l'adjectif féminin *al-iqtisâdiya* ("économique") se classe pour sa part au neuvième rang.

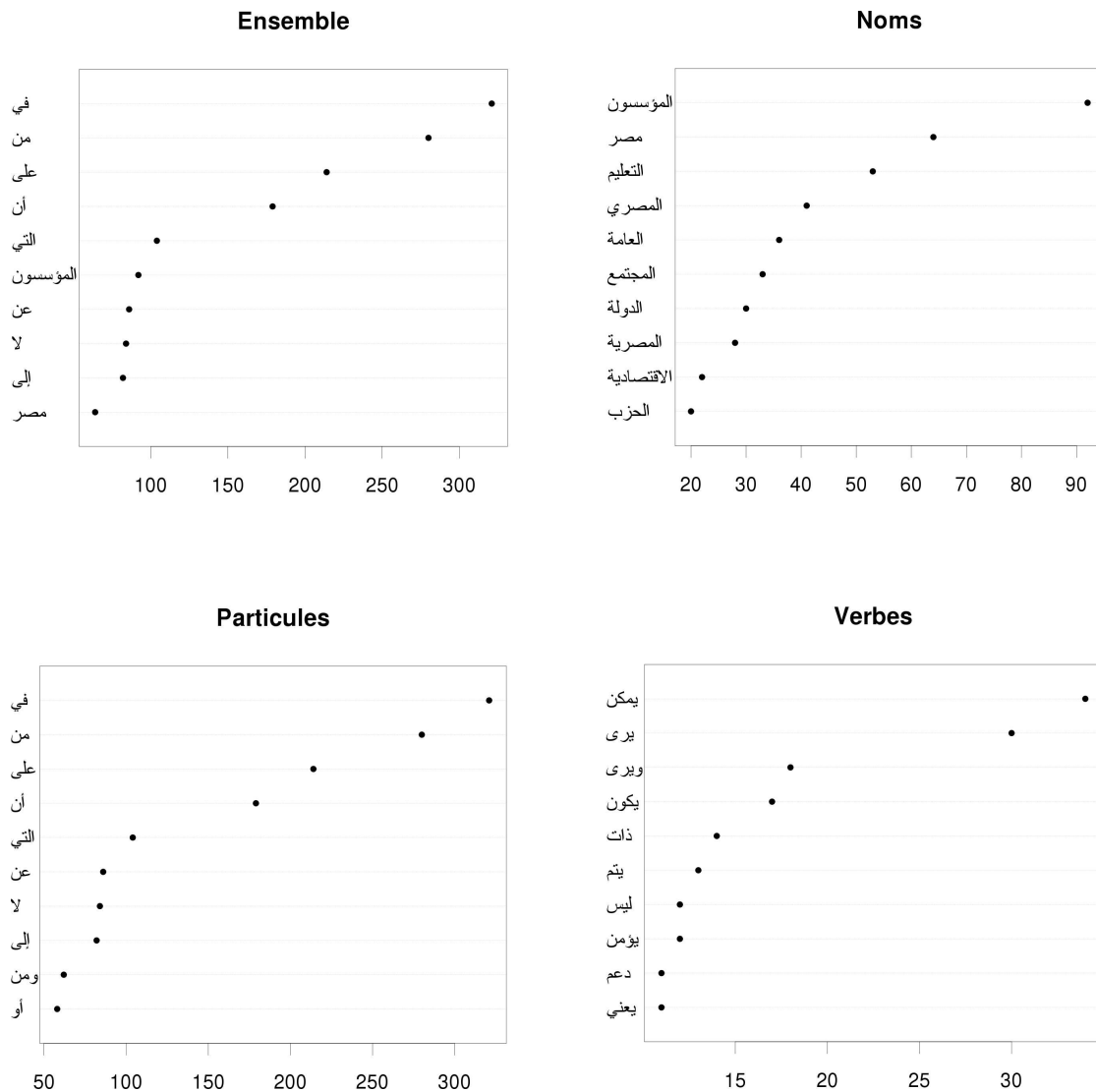


FIG. 2.11 – Structure sémantique du programme de 2009

Comme nous l'avons vu également dans la section précédente, le programme de 2009 voit réapparaître la forme négative avec la particule *lâ* au septième rang des particules les plus employées (et au huitième rang des lexies les plus employées, toutes formes grammaticales confondues). L'emploi de la lexie *wa-min*, à la neuvième place, est celui qui caractérise le plus ce programme, en dénotant une volonté d'articuler des idées entre elles, tandis que l'emploi de la conjonction de coordination *aû* (au dixième rang) signifie que des alternatives sont proposées ou exposées dans ce texte.

Enfin, le classement des dix verbes d'emploi le plus fréquent dans le programme de 2009 se distingue de tout ce que l'on a pu observer jusqu'ici. En effet, les trois premiers verbes de ce classement sont des verbes d'opinion (*yamkin*, *yarâ* et *wa-yarâ*). Il sont suivis par deux verbes d'état, *yakûn* ("il est") – au quatrième rang – et *laîs* ("il n'est pas"), au septième rang. L'emploi de ce dernier verbe, que l'on rencontre pour la première fois dans notre analyse, renforce par ailleurs l'idée selon laquelle les tournures négatives sont de retour dans ce programme. Les deux verbes d'action les plus utilisés apparaissent aux cinquième et sixième rangs. Il s'agit de *dhât* ("il possède") et de *yatamm* ("il a lieu"). Enfin, il faut noter la présence dans ce classement de deux autres verbes déjà rencontrés précédemment : le verbe d'opinion *yu'min* ("il croit") et le verbe d'explication *ya'nî* ("il signifie"). Cependant, la caractéristique la plus spectaculaire de ce classement est l'absence de la forme *yajib* ("il faut").

La dimension prescriptive semble en effet avoir été totalement gommée dans ce programme, ce qui le distingue radicalement des trois précédents. L'opinion de l'émetteur collégial est ici mise en avant davantage que dans n'importe quel autre texte de notre corpus. Malgré un retour des formulations négatives, le vocabulaire le plus chargé idéologiquement est ici mis de côté, au profit d'un champ lexical se rapportant à l'Égypte. L'emploi fréquent des formes *al-ta'alîm* et *al-iqtisâdiyya* ("l'éducation" et "économique") achèvent de conférer à ce texte une structure sémantique qui laisse à penser que ses auteurs sont des professionnels de la politique, s'intéressant à la bonne gestion de leur pays, en dehors de toute considération idéologique. L'impression qui se dégage de l'analyse lexicométrique est confirmée par l'étude des conditions de réalisation de ce texte. La seule information dont nous disposons à ce sujet dans notre corpus d'entretiens est cette déclaration de 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî : « Nous continuons à développer le programme : actuellement, nous [en] rédigeons l'aspect économique, consultons des économistes, etc. »¹ Interrogé à ce sujet par email, Husâm Khalaf nous a donné davantage de précisions : le programme de 2009 a été élaboré par une équipe rassemblant 22 des fondateurs du Wasat. Ils ont travaillé en consultant des experts dans différents domaines (« économie, agriculture, éducation, etc. »), et ont confié la rédaction du texte final à des « professionnels » extérieurs au parti. La professionnalisation du discours du Wasat reflète donc une professionnalisation et une externalisation partielle de l'activité discursive elle-même.

L'étude du renouvellement lexical des énoncés programmatiques du Wasat fait apparaître que l'image de soi que ce parti a voulu donner a évolué au cours du temps. D'un parti de militants islamistes en 1996-1998, nous sommes passés à un groupe d'intellectuels en 2004, puis à un rassemblement de gestionnaires plus soucieux de compétence que de débats idéologiques. Nous allons voir dans les chapitres qui suivent que cette évolution du discours recoupe une évolution de la composition du Wasat au cours du temps.

¹Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

Chapitre 3

Le rôle et la place de la génération intermédiaire dans le parti

“Osons une définition : l’effet générationnel’ est le produit d’un double mouvement inscrit dans le temps enchevêtré des pratiques et des représentations. D’un côté, celui, inscrit dans l’expérience elle-même, par lequel les premières rationalisations de ce qui s’est passé se diffusent en se diversifiant selon la position occupée par les individus et les groupes mobilisés ; de l’autre celui, opéré de manière rétrospective, par lequel la marque des comportements passés devient au cœur des batailles de mémoire, l’objet d’un travail de redéfinition commémorative et historiographique”¹.

Olivier IHL

Ce chapitre sera l’occasion de questionner la notion de « génération des années 1970 ». En effet, si cette génération est réputée avoir joué un rôle dans l’ensemble des courants politiques égyptiens, ainsi que dans les organisations de la société civile², les fondateurs du Wasat sont issus des Frères des syndicats, qui représentent la fraction de cette génération qui a choisi, à la fin des années 1970 et au début des années 1980, de rejoindre la Confrérie³. Le terme de *jil al-wasat* (“génération intermédiaire”) est d’ailleurs parfois employé pour désigner cette génération, et pas seulement dans des milieux acquis à la cause du parti du même nom. On le trouve ainsi employé, par exemple, dans le journal international *Al-Sharq Al-Aûsat*⁴, et jusque sur le forum du site Web des Frères

¹Olivier IHL. “Socialisation et événements politiques”. Dans : *Revue française de science politique* 52.2 (2002), p. 125–144, p. 142.

²Sur ce dernier point, voir Dina EL KHAWAGA. “La Génération *seventies* en Égypte. La société civile comme répertoire d’action alternatif”. Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 271–292.

³Tal’at Ramih écrit ainsi que « le Wasat est, d’un point de vue symbolique, la génération qui revient de son exil à l’intérieur de la Confrérie » (*Wa “hizb Al-Wasat” huwa ramîz al-jîl al-‘â’id min al-hijra ilâ dâkhil Al-Ikhwân*) (RAMIH, op. cit., p. 28).

⁴Jamâl AL-‘UMDA. “Sirâ’ baîn ‘al-haras al-qadîm’ wa ‘jîl al-wasat’ dâkhil jamâ‘a Al-Ikhwân li-ikhtiyâr nâ’ib lil-murshid al-‘âmm. (Lutte entre ‘la vieille garde’ et la ‘génération intermédiaire’ au sein de la Confrérie sur le choix d’un vice-Guide suprême)”. Dans : *Sharq Al-Aûsat* (11 fév. 2003). URL : [http:](http://)

musulmans, où un internaute se demande pourquoi « la majorité des personnes caractéristiques de la génération intermédiaire sont des médecins et des ingénieurs »¹. Mais ce terme de génération a ici une portée davantage symbolique que proprement historique². Il s'agit d'avantage d'une génération militante que d'une cohorte démographique. En l'occurrence, c'est la relative ouverture politique caractéristique des premières années du règne de Sadate qui a permis à toute une génération de militants islamistes de faire ses premières armes dans les organisations étudiantes. Le mouvement de révoltes étudiantes, et la répression qui s'en est suivie, aurait ainsi marqué durablement les cadres d'analyses des membres de cette génération. Pour Tal'at Ramih, en effet, cette dernière a connu cinq chocs : la guerre de 1967 ; la « révolution du 15 mai de Sadate » ; la guerre d'Octobre ; la baisse du pouvoir d'achat consécutive à la politique d'*infitâh*, et la répression des protestations qui s'ensuivirent ; les accords de Camp David³. Ainsi, si la génération des années 1970 correspond partiellement à une donnée démographique, elle sert avant tout à désigner une certaine *expérience* militante. Comme l'écrit Pierre Nora, « la génération serait un instrument de classement d'une précision irremplaçable si la précision à laquelle il condamne ne le rendait inapplicable à l'inclassable désordre du réel »⁴. Le thème traité dans ce chapitre nous permettra ainsi de préciser les critères retenus pour définir la génération des années 1970 dans le Wasat.

Si la première tentative des Frères musulmans de créer une organisation des travailleurs au Caire date de 1938, lorsqu'un « groupe de travailleurs éduqués » se réunit au siège de la Confrérie pour discuter des conditions d'un mouvement des travailleurs⁵, nous nous intéresserons ici aux succès qu'ils ont connus au cours des années 1980, parmi « les groupements rassemblant les “élites intellectuelles”, autrement dit les avocats, les médecins et (...) les ingénieurs, [qui] occupent des positions socioprofessionnelles qui leur permettent de s'affranchir relativement de la tutelle étatique »⁶. Le rôle des islamistes de la génération des années 1970 dans les syndicats étudiants et professionnels a fait l'objet de nombreuses études⁷. Si la plupart d'entre elles n'échappent pas au travers dé-

//www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=8841&article=151992&feature= (visité le 20/03/2010).

¹ANONYME. “Limadhâ mu'zam al-mutamizîn fi jil al-wasat min al-âtabbâ' wal-muhandisîn? (Pourquoi la majorité des personnes caractéristiques de la génération intermédiaire sont-elles des médecins et des ingénieurs?)” Dans : *www.ikhwan.net* (18 déc. 2004). URL : <http://www.ikhwan.net/archive/showthread.php?t=63099> (visité le 20/03/2010).

²Cf. Pierre NORA. *La Génération. Les Lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1997, p. 933. Comme le rappelle Philippe Droz-Vincent, « le concept de génération est historiquement évoqué en période de crise » (DROZ-VINCENT, op. cit., p. 972). Tal'at Ramih estime d'ailleurs de son côté que « l'actuelle génération du Wasat (*jil al-wasat al-râhin*) en Égypte... est la génération de “la crise” (*jil “al-azma”*) » (RAMIH, op. cit., p. 23).

³Ibid., p. 25-26.

⁴NORA, op. cit., p. 938.

⁵Joel BEININ. “Islam, Marxism, and the Shubra al-Khayma Textile Workers : Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movement”. Dans : *Islam, Politics, and Social Movements*. Éd. par Edmund BURKE et Ira M. LAPIDUS. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1988, p. 210.

⁶Éric GOBE. “Corporatismes, syndicalisme et dépolitisation”. Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 171-192, p. 185.

⁷Cf. par exemple Gilles KEPPEL. *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*.

noncé par Asef Bayat¹ consistant à analyser les mouvements sociaux comme des blocs homogènes qu'il est possible de saisir à travers le seul point de vue de leurs leaders, ces études servent néanmoins notre propos, puisque ce chapitre a précisément pour but de retracer la trajectoire de ces leaders, et de montrer en quoi leur expérience au sein des organisations étudiantes, puis des syndicats professionnels, a donné aux fondateurs du Wasat – qui comptent au nombre des leaders de la génération des années 1970 – les traits caractéristiques des entrepreneurs politiques. En effet, comme l'écrit Éric Gobe, « les groupements professionnels se substituent aux partis politiques lorsque ceux-ci échouent à remplir leur fonction politique. Ils deviennent ainsi des enjeux de lutte tant pour les acteurs de l'opposition que pour les gouvernants. Ces derniers s'efforcent d'ailleurs de transformer les groupements professionnels en "lieux fictifs" de pouvoir »². Les membres de la Confrérie qui se sont investis dans les syndicats y ont ainsi acquis une expérience organisationnelle et politique. Pour Tal'at Ramih, les Frères des syndicats y ont en outre formé un nouveau courant intellectuel et politique, différent de celui de la Confrérie³.

3.1 La trajectoire de la génération des années 1970

Si l'expérience militante de la génération des années 1970 dans les universités et dans les syndicats professionnels a joué un rôle important dans la formation des individus qui la composent, c'est d'abord parce qu'elle a fait d'eux des diplômés du supérieur, et des membres de ces « nouvelles classes moyennes », analysées dans les années 1970 et 1980 comme vecteur potentiel de modernisation et lieu d'émergence de futures élites appelées à jouer un grand rôle dans la vie politique égyptienne, du fait de leurs compétences techniques et de leur conscience historique⁴. Bien que cette approche ait été abondamment

Paris : Seuil, 1993. 312 p. ; WICKHAM, op. cit. ; Carrie Rosefsky WICKHAM. "Islamic Mobilization and Political Change : The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations". Dans : *Political Islam. Essays from Middle East Report*. Éd. par Joel BEININ et Joe STORK. Berkeley : University of California Press, 1997, p. 120-135 ; Mustafa Kamil EL-SAYYID. "Le Syndicat des ingénieurs et le courant islamique". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 146 (1994), p. 27-39. Il est également fait mention de ce sujet dans Geneive ABDO. *No God But God. Egypt and the Triumph of Islam*. New York : Oxford University Press, 2000. 223 p. ; Caryle MURPHY. *Passion for Islam. Shaping the Modern Middle East : The Egyptian Experience*. New York : Scribner, 2002. 359 p. ; Hesham AL-AWADI. *In Pursuit of Legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*. New York : Tauris, 2004. 262 p. ; ELSHOBAKI, op. cit. La plupart des événements décrits dans la première section de ce chapitre sont tirés de ces différents travaux.

¹BAYAT, op. cit.

²GOBE, loc. cit.

³RAMIH, op. cit., p. 160. Cette affirmation doit néanmoins être nuancée. Comme le rappelle Tewfik Aclimandos, la tendance "concordiste" (*tawâfiqiya*) a toujours existé au sein de la Confrérie, et a connu son apogée dans les années 1950 (Tewfik ACLIMANDOS. "Les Frères musulmans égyptiens : Pour une critique des vœux pieux". Dans : *Politique africaine* 108 [2007], p. 25-85). Pour nous, le trait distinctif des Frères des syndicats reste leur appétence pour la chose publique, même si leur expérience les a conduits à développer un discours en rupture avec l'idéologie dominante la Confrérie.

⁴Cf. notamment Manfred HALPERN. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton : Princeton University Press, 1963. Elisabeth Longuenesse écrit à propos de la nouvelle classe moyenne qu'elle est alors « définie par ses compétences techniques et historiques, de par sa capacité à jouer un rôle dirigeant dans le processus de modernisation » (LONGUENESSE, op. cit., p. 45).

critiquée pour ses *a priori* développementalistes¹ – et que les travaux qui s’en réclamaient aient conclu à l’échec de cette vocation modernisatrice des classes en question –, il ne faut pas sous-estimer l’impact de cette théorie sur les conceptions que les acteurs ont d’eux-mêmes. Encore aujourd’hui, il ressort clairement des écrits et des propos de Abûl-‘Elâ Mâdî qu’il considère sa formation professionnelle comme source de légitimité politique², voire qu’il ne distingue pas formellement ce qui, dans son parcours, relève de l’expérience professionnelle et ce qui procède d’une activité strictement politique³.

Nous sommes donc ici en présence d’acteurs qui se jugent politiquement compétents du fait de leurs diplômes d’ingénieurs, d’avocats ou de médecins. Les prétentions de ces diplômés ont en outre été encouragées par la politique de l’État, qui réservait les places dans les universités de médecine, d’ingénierie et de droit aux meilleurs étudiants, avec l’ambition de former une élite technicienne qui servirait le régime sans en contester les bases. Cependant, ce qui les distingue des autres professionnels diplômés de l’enseignement supérieur, c’est qu’ils se sont très tôt engagés dans l’action politique, ce qui leur a fait courir des risques, en même temps que cela leur a permis de diversifier leurs expériences. La massification de l’enseignement supérieur va leur fournir par deux fois l’occasion de jouer un rôle dirigeant, en créant les conditions sociales d’un succès des islamistes, d’abord dans les universités au cours des années 1970, puis dans les syndicats professionnels regroupant les diplômés de ces universités.

3.1.1 L’expérience militante

La conquête des syndicats L’expérience des représentants de la génération des années 1970 au sein des organisations étudiantes et professionnelles a d’abord été une expérience de la démocratie, comme instrument de conquête du pouvoir.

Les associations étudiantes Si cette expérience militante a été si souvent analysée en termes générationnels, c’est que les années 1970 – de l’arrivée au pouvoir de Sadate jusqu’à sa visite à Jérusalem – représentent un âge d’or de l’activisme étudiant, notamment pour les militants se rattachant au courant islamiste. C’est dans les universités que s’affirment les leaders de cette génération : ‘Issâm Al-‘Ariyân a ainsi dirigé l’association islamique (*jamâ‘a islâmiya*) de la faculté de médecine de *Qasr Al-‘Aînî* (au Caire), ‘Abd Al-Mon‘im Abûl-Futûh a été président de l’Union des étudiants de l’université du Caire et secrétaire de la section communication de cette Union au niveau national, tandis que Abûl-‘Elâ Mâdî a pris la tête de la *jamâ‘a* de la faculté d’ingénierie de Minya.

¹Cf. notamment Amos PERLMUTTER. “Egypt and the Myth of the New Middle Class”. Dans : *Comparative Studies in Society and History* 10.1 (1967), p. 46–65, ou en français, LONGUENESSE, op. cit.

²Ainsi de sa conception de l’État civil (*al-daûla al-madaniya*) défini comme l’État gouverné par des professionnels de la gestion. Cf. Abûl-‘Ela MÂDÎ. “Al-Daûla al-diniya wal-daûla al-madaniya. ‘Rû‘ya hizb Al-Wasat’. (L’État religieux et l’État civil. La vision du Wasat)”. Dans : *www.alwasatparty.com* (1^{er} jan. 2006). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=286> (visité le 13/05/2007).

³Interrogé sur son expérience syndicale et politique, le leader du Wasat m’a spontanément remis son CV, qui mêle effectivement ses mandats syndicaux et associatifs à ses diplômes d’ingénieurs.

Au début des années 1970, alors que Sadate libère les militants fréristes enfermés sous Nasser, ceux-ci décident naturellement de porter leurs efforts de prédication en direction des universités, travaillées par des agitations sporadiques depuis la défaite de 1967. Par ailleurs, le président Sadate encourage le militantisme islamiste sur les campus afin de concurrencer les marxistes, socialistes et nassériens de gauche, très présents dans les universités, où ils avaient organisé des manifestations en 1972 pour exiger l'entrée en guerre de l'Égypte contre Israël.

Un autre facteur favorisant la pénétration des islamistes sur les campus est la massification des études, qui leur offre un terrain favorable : entre 1970 et 1977, le nombre d'étudiants inscrits dans les universités publiques passe de 200 000 à 500 000. L'arrivée des classes moyennes et populaires sur les campus va favoriser l'émergence du courant islamiste comme acteur de la vie universitaire. En effet, ces nouveaux étudiants sont mal logés, désargentés, et choqués par la mixité sexuelle, aggravée par la promiscuité induite par la surpopulation des salles, des amphithéâtres et des transports. Par ailleurs, la faiblesse des revenus des enseignants conduit ces derniers à dispenser des cours privés à leurs étudiants les plus fortunés, brisant ainsi le principe d'égalité devant les examens ainsi que celui de la gratuité de l'enseignement. Les mauvaises conditions offertes aux enseignants poussent par ailleurs ceux-ci à s'expatrier dans le Golfe, aggravant encore la surpopulation des amphithéâtres. Le ratio de professeurs par étudiant peut ainsi tomber à 1 % dans certaines disciplines. Les étudiants désargentés, réduits à suivre les cours dans des conditions humiliantes, sont d'autant plus disposés à prêter une oreille complaisante aux militants islamistes que ces derniers parlent un langage directement accessible à une jeunesse d'origine souvent rurale, ayant conservé un *ethos* traditionnel imprégné de références religieuses.

En 1976, Abûl-'Elâ Mâdî commence ses études à l'université d'ingénierie de Minya. Il rejoint alors la *jamâ'a* locale. Un an plus tard, cette association décide de s'impliquer dans le syndicalisme étudiant, alors dominé par les nassériens de gauche et les marxistes. Les islamistes s'emparent rapidement de la direction de l'Union des étudiants. De son côté, 'Isâm Al-'Ariyân entre à la faculté de médecine du Caire en 1972. Il participe à la création de la *jamâ'a islâmiya* de cette faculté et écrit dans la revue étudiante islamiste *Sa'ât Al-Haqq* (*La Voix de la vérité*). Il est élu à la tête du comité de liaison avec les *jamâ'ât* des autres campus. Avec 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh, il s'empare de l'Union des étudiants de la faculté de médecine. Leurs efforts vont avoir des répercussions au plan national, puisqu'en 1976, les *jamâ'ât* remportent huit sièges sur les treize que comporte la direction de l'Union nationale des étudiants, lors des premières élections démocratiques organisées pour choisir les dirigeants de cette organisation. Les jeunes islamistes se trouvent alors en position de représenter les intérêts de l'ensemble des étudiants du pays. Cet épisode aura notamment appris à ces jeunes militants comment remporter des élections, comment convaincre dans un débat et comment répondre aux attentes concrètes des électeurs.

Les syndicats professionnels Ce sont les mêmes hommes qui ont fait leurs premières armes dans les universités qui se lancent à la conquête des syndicats professionnels dès le milieu des années 1980. La guerre de 1973, la politique d'ouverture impulsée durant

les premières années du règne de Sadate, les accords de Camp David puis la répression à l'encontre des mouvements étudiants lors des dernières années de ce règne, constituent l'expérience historique de la génération des années 1970¹ au moment où elle investit les syndicats au début des années 1980. Si l'on suit Yves Renouard lorsqu'il affirme que les différentes générations ne réagissent pas de la même manière face à l'événement², on insistera sur le fait que celle qui est la plus marquée par celui-ci est celle qui arrive alors à l'âge adulte et dispute le pouvoir à ses aînés³.

L'activité syndicale en Égypte est – encore aujourd'hui – directement héritée du système corporatiste mis en place sous le règne de Nasser. Ce système distingue entre syndicats ouvriers et syndicats professionnels⁴ – seuls ces derniers ayant connu une poussée islamiste dans les années 1980 – régis par des textes juridiques différents. Par ailleurs, ce système prévoit qu'un seul syndicat puisse exister pour une branche d'activité donnée⁵. En conséquence, la compétition électorale n'a pas lieu entre ces organisations professionnelles mais au sein de chacune d'elles, pour en contrôler le Comité exécutif. Jusqu'au début des années 1980, les syndicats professionnels sont apolitiques, sous le contrôle de l'État⁶. Leurs dirigeants sont des hauts fonctionnaires et la majorité de leurs membres sont eux-mêmes employés par l'État (ingénieurs et avocats travaillant pour des entreprises publiques et médecins exerçant dans les hôpitaux publics). Lorsqu'il arrive au pouvoir, Moubarak libéralise le fonctionnement des syndicats. Le « procureur général socialiste »⁷ autorise des candidats proches des Frères musulmans à participer librement aux élections professionnelles⁸, sur des listes conduites sous le nom de Courant islamique (*Al-Tayâr Al-Islâmî*). Bien que toujours sujettes à la législation corporatiste et dépendantes du financement public, ces organisations deviennent dès lors des espaces de contestation et de compétition électorale relativement libre et non-truquée, qui font de ces associations professionnelles « le secteur le plus avancé de la vie publique en Égypte »⁹.

¹ La socialisation n'est pas pensée ici comme un ensemble de structures cognitives acquises irréversiblement durant l'enfance, mais comme un répertoire d'attitudes susceptibles d'évoluer, ouvrant la voie à la rationalité individuelle.

² Yves RENOARD. « La Notion de génération en histoire ». Dans : *Revue historique* (1953), p. 1-23.

³ IHL, op. cit., p. 134.

⁴ Ces organisations professionnelles tiennent autant du syndicat que de l'ordre professionnel (LONGUENESSE, op. cit., p. 51). Pour les désigner, les auteurs anglophones emploient le terme *syndicate* plutôt que *trade-union*.

⁵ Il existe néanmoins une Confédération générale des syndicats de travailleurs égyptiens (*Al-Ittihâd al-'âmm li-niqâbât 'umâl misr*), à laquelle tous les syndicats sont contraints d'adhérer.

⁶ Le syndicat des avocats a néanmoins posé des problèmes à Sadate à la fin des années 1970, en élisant un bureau dominé par l'opposition de gauche et très critique à l'égard du traité de paix avec Israël. En 1981, Sadate dissout le bureau de ce syndicat.

⁷ Depuis l'introduction du multipartisme sous Sadate, le procureur socialiste est chargé de contrôler les candidatures dans les syndicats. Théoriquement nommé par le Parlement, il sert en fait d'instrument du pouvoir exécutif dans le système judiciaire.

⁸ En 1975, une loi met fin à l'obligation faite jusqu'alors aux membres des syndicats d'adhérer simultanément à l'Union socialiste arabe, ce qui a permis une certaine émancipation des syndicats par rapport à l'État. La portée de cette loi a néanmoins été relativisée par la loi sur le front intérieur de 1978, qui impose l'accord du procureur socialiste pour se présenter aux élections syndicales. Cf. KIENLE, *A Grand Delusion*, p. 38.

⁹ ZUBAIDA, op. cit., p. 58.

Tous les syndicats professionnels ne sont cependant pas le cadre d'une percée électorale des islamistes au cours des années 1980. Celle-ci n'a lieu qu'au sein des organisations les mieux implantées, représentant les professions les plus indépendantes de l'État (médecins, pharmaciens, dentistes, vétérinaires, journalistes, agronomes, avocats et ingénieurs). Ces organisations sont donc représentatives de la classe moyenne égyptienne, dont la désaffection à l'égard du régime va croissant au cours de la période considérée. La composition sociale de ces organisations professionnelles a en effet évolué de manière spectaculaire durant les années 1970 : la massification des universités – et l'augmentation corollaire du nombre des diplômés¹ – les a transformées en organisations de masses. Parallèlement, les disparités de revenu et de statut social se sont accentuées à l'intérieur même de ces organisations. La plupart d'entre elles, en effet, acceptent les adhésions dès réception du diplôme, voire font de cette adhésion un préalable à l'embauche². Contrairement aux syndicats ouvriers, les syndicats professionnels égyptiens se définissent sur la base de la *qualification* de leurs membres, et non sur leur *statut*. Il s'agit là encore d'un héritage du système nassérien, qui visait à mobiliser les compétences des citoyens au service d'un projet d'édification d'une société qui ne reconnaîtrait pas les différences de classes. La loi a fait des syndicats professionnels un instrument de cette mobilisation des compétences de leurs adhérents³. On trouve ainsi parmi les membres d'un syndicat des personnes en recherche d'emploi, ou travaillant dans un autre secteur d'activité. Au début des années 1980, leur composition sociale peut être schématisée sous la forme d'une pyramide : au sommet, une couche sociale privilégiée, assez âgée et ayant accès aux postes de directions syndicales, et une base en expansion constante de jeunes diplômés désavantagés économiquement et socialement⁴. Par ailleurs les accusations de corruption à l'égard des dirigeants en place dans les syndicats professionnels a sérieusement érodé leur capital de légitimité auprès des adhérents.

C'est dans ce contexte que le Courant islamique se présente pour la première fois à des élections professionnelles. Ses membres peuvent compter sur le vote de jeunes professionnels déjà gagnés à leur cause à l'époque où ils militaient sur les campus. 'Isâm Al-'Ariyân et 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh se lancent à la conquête du syndicat des médecins, tandis que Abûl-'Elâ Mâdî se porte candidat pour siéger au Comité exécutif du syndicat des ingénieurs. La progression du Courant islamique est constante jusqu'au début des années 1990. Ainsi, si en 1984 la liste islamiste remporte 7 des 25 sièges en jeu au Comité exécutif du syndicat des médecins, elle en contrôle 20 en 1990, sachant qu'elle n'a délibérément pas présenté de candidats pour les 5 sièges restant. Le réseau des centres de soins islamiques contrôlés par la Confrérie n'est sans doute pas étranger à cette victoire, puisqu'il lui permet de fournir aux jeunes médecins une insertion dans le

¹Le nombre de diplômés du supérieur en Égypte est quasiment multiplié par quatre entre 1970 et 1990.

²C'est le cas notamment dans les domaines de la médecine et du génie civil.

³Elisabeth LONGUENESSE. "Syndicalismes égyptiens". Dans : *Égypte contemporaine*. Éd. par Vincent BATTESTI et François IRETON. Actes Sud/Sindbad, à paraître.

⁴Id., "Le 'Syndicalisme professionnel' en Égypte, entre identités socio-professionnelles et corporatisme".

monde professionnel¹. Le Courant islamique fait par ailleurs son entrée au syndicat des ingénieurs en 1985, sous le nom de la Voix islamique (*Al-Saût Al-Islâmî*), et y remporte sa première victoire dès 1987, avec 45 sièges sur 61. Dans cette organisation professionnelle, les islamistes ont su se présenter comme capables de dépasser les clivages entre ingénieurs civils et militaires, ingénieurs du secteur public et du secteur privé, ou entre les différentes branches de la profession². Dans le syndicat des avocats, le Courant islamique profite de l'affaiblissement et de l'émiettement des forces de gauche et libérales pour s'emparer de la direction de l'organisation (18 sièges sur 24) en septembre 1992, au cours d'une élection dont le taux de participation est estimé entre 10 et 20 %. Enfin, le Courant islamique s'empare en 1994 du syndicat des pharmaciens.

L'expérience de la démocratie La conquête même du pouvoir au sein des associations étudiantes, puis professionnelles, a donné à ces jeunes militants islamistes le goût et la volonté de participer à la chose publique : « En remportant des sièges aux Comités exécutifs des syndicats lors d'élections libres et non-truquées, les islamistes ont montré aux classes moyennes que la démocratie était possible même sous un régime autoritaire »³.

Au cours de ces années, la situation dans les syndicats contraste en effet cruellement avec la manière dont se déroulent les élections législatives, sans même parler des élections présidentielles, qui consistent en un plébiscite de Moubarak, seul candidat autorisé. Cette expérience de la démocratie, les membres de la génération intermédiaire ont commencé à l'acquérir dès les années 1970, alors qu'ils militaient dans des organisations étudiantes. Dans les syndicats, ils développent une « nouvelle éthique de la participation »⁴, basée sur les valeurs de l'islam, qui prescrit de penser de manière positive et de s'impliquer dans les affaires de la Cité. Ils mettent en avant la liberté et la régularité des élections dans les syndicats professionnels (en l'opposant aux élections législatives), et se présentent comme les candidats de la lutte contre la corruption et le népotisme, renvoyant dos à dos le gouvernement et l'opposition de gauche sur ce point. Cette déconfessionnalisation du discours leur permet par ailleurs de ne pas s'aliéner le vote des adhérents chrétiens des syndicats. Ainsi, en 1990, les médecins coptes (environ 20 % des membres du syndicat) désobéissent à l'injonction du patriarche d'Alexandrie, Shinûda III, qui avait explicitement appelé à voter contre les candidats islamistes lors de ces élections. En 1994, le Courant islamique remporte 17 des 25 sièges du Comité exécutif du syndicat des pharmaciens, avec un taux de participation supérieur à 80 % (17 000 votants pour 21 000 inscrits), alors même que plus de 30 % des membres de cette organisation professionnelle sont chrétiens.

La carrière politique exerce par ailleurs une attraction puissante sur les membres de la génération des années 1970. En 1984, les élections législatives sont organisées à la proportionnelle, et seuls les partis légalement reconnus peuvent se présenter, ce qui exclut les Frères musulmans. Ceux-ci s'allient alors avec le néo-Wafd. Alors que la Confrérie

¹ ROUSSILLON, «Entre *al-Jihâd* et *al-Rayyân* : Phénoménologie de l'islamisme égyptien», p. 30.

² Ibid., p. 32.

³ ABDO, op. cit., p. 72.

⁴ WICKHAM, *Mobilizing Islam*, p. 195.

recherche un parti légal pour lui servir de véhicule, le néo-Wafd cherche à élargir sa base électorale en profitant de la popularité des Frères musulmans parmi les classes populaires et les nouvelles classes moyennes. La génération intermédiaire n'est pas absente de cette première campagne législative de la Confrérie, puisque 'Isâm Al-'Ariyân conduit la liste d'union islamo-wafdiste dans la circonscription de Giza. Neuf députés issus de ces élections sont membres de la Confrérie. En 1987, celle-ci s'allie avec le parti libéral et le parti du travail, pour mener campagne sous le slogan « L'islam est la solution ». Cette alliance tripartite obtient plus d'un million de voix et remporte 56 sièges à l'Assemblée, dont 38 occupés par des Frères musulmans, qui forment alors le plus grand groupe de l'opposition parlementaire. 'Isâm Al-'Ariyân devient, à 33 ans, le plus jeune membre du Parlement. « À la suite de cette expérience, écrit 'Amrû Al-Shûbaki, et confrontés aux nouvelles réalités politiques et institutionnelles, les Frères commencèrent à réexaminer leurs perspectives dogmatiques. À l'instar de la plupart des forces politiques confrontées à la même expérience, le décalage devint évident entre leur discours de campagne électorale et la réalité de leur pratique parlementaire en Égypte »¹. Les thématiques de leur discours deviennent dès lors la défense des libertés et des droits de l'homme². En 1990, un arrêt de la Cour constitutionnelle impose à l'État d'accepter des candidatures indépendantes aux élections législatives. Dès lors, les Frères musulmans peuvent se porter candidat à un poste de député sans recourir à une alliance avec d'autres partis. Abûl-'Elâ Mâdî est candidat dans la circonscription de Helwan (banlieue du Caire) en 1995, et Gamâl Heshmat, militant du syndicat des médecins et membre fondateur du Wasat³, se présente aux élections législatives de 1995, 2000 et 2005, et devient membre du Parlement de 2000 à 2003. Dans une interview donnée à *Middle East Report* quelques mois après la fondation de son parti, Abûl-'Elâ Mâdî explique la création du Wasat par l'expérience acquise par un certain nombre de ses membres lors des élections législatives : « J'ai gagné beaucoup d'expérience comme candidat indépendant à Helwan⁴, une banlieue industrielle du Caire. Douze autres membres fondateurs de notre parti étaient candidats dans la coalition islamique formée avant les dernières élections »⁵.

La gestion des syndicats L'expérience de la gestion a d'abord incité les militants issus de la génération des années 1970 à désinvestir l'aspect le plus idéologique de leur engagement. Dans un second temps, elle les a conduits à envisager la politique comme une affaire de gestionnaires expérimentés et compétents.

L'expérience de la gestion Les islamistes à la tête des organisations étudiantes vont s'efforcer d'apporter une réponse aux problèmes concrets rencontrés par les étu-

¹ ELSHOBAKI, op. cit., p. 139.

² Ibid., p. 139-167.

³ Gamâl Heshmat fait partie de ceux des fondateurs du Wasat à être retournés dans le giron de la Confrérie suite à la fin de non-recevoir opposée à sa création par la Commission des partis.

⁴ Il y était opposé au candidat du PND Muhammad Al-Ghamrâwî, ministre de la Production militaire.

⁵ Karim AL-GAWHARY. "We are a Civil Party with an Islamic Identity. An Interview with Abu 'Ila Madi Abu 'Ila and Rafiq Habib". Dans : *Middle East Report* 199 (1996), p. 30-32.

dians les moins aisés¹ : organisation de bourses aux livres, vente de fournitures scolaires à bas prix, distribution de photocopiés des cours, etc. Ils organisent également des camps étudiants sur le modèle de ceux des Frères musulmans, mais y proposent des activités sportives en supplément des activités religieuses. Ce pragmatisme est mis en avant par Rafiq Habîb, presque vingt ans plus tard, pour montrer que l'islamisme en Égypte peut connaître une évolution comparable à celle de l'islamisme turc : « Le mouvement islamique en Égypte, quand il fonctionne comme un mouvement social, est plus idéologique que pragmatique (...). Quand il devient un mouvement institutionnalisé, il s'occupe davantage de la politique quotidienne en Égypte. Par exemple, le mouvement étudiant islamique (...) s'occupe de problèmes très concrets, tels que les livres bon marché et les transports »². Cette expérience étudiante sera réinvestie dans les syndicats professionnels au cours des années 1980.

L'expérience syndicale entraîne par ailleurs une modification des comportements :

En passant du statut d'Émirs³ [d'associations islamiques étudiantes] à celui de responsables syndicaux, la génération intermédiaire des islamistes s'est rapprochée – dans l'apparence et dans la pratique – de la norme du *statu quo*. Dans la plupart des cas, la barbe non taillée de leurs farouches années étudiantes avait disparu ; au lieu de cela, beaucoup étaient rasés de près ou arboraient des barbes soigneusement taillées, et portaient des costumes de style occidental⁴.

Tout d'abord, les anciens activistes étudiants doivent laisser de côté leurs réflexions sur l'État islamique et la question des relations avec Israël pour prendre à bras le corps les problèmes concrets de leurs adhérents : constitution de mutuelles de santé, versement de pensions de retraites, organisation de voyages d'agrément, organisation de cours de formation continue, prêts à faible intérêt pour aider les jeunes à se marier ou à monter leur entreprise, etc. Les dirigeants du syndicat des médecins mettent ainsi sur pieds en 1988 un système de sécurité sociale pour les membres du syndicat et leur famille. À cette fin, ils ont étudié les systèmes d'assurance existant aux États-Unis, et les ont adaptés aux valeurs islamiques de justice sociale, en acceptant d'assurer même les personnes gravement malades⁵. Ce système d'assurance sociale devint extrêmement populaire auprès des docteurs et fut copié par plusieurs autres syndicats, tels que celui des ingénieurs, celui des dentistes, celui des pharmaciens et celui des vétérinaires. De son côté, le syndicat des ingénieurs met en place des caisses de retraites, versant des pensions aux membres retraités du syndicat et une subvention à leur famille en cas de décès. Ce même syndicat a par ailleurs su obtenir de substantielles augmentations de salaires pour ses adhérents

¹ Les organisations étudiantes du monde arabe ont ainsi connu une évolution inverse de celles d'Europe : organisées sur des bases politiques (lutttes anti-coloniales), elles ont par la suite intégré une dimension de défense des intérêts de leur milieu (Vincent GEISSER, Karam KARAM et Frédéric VAIREL. "Espaces du politique. Mobilisations et protestations". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 193–214, p. 203–204).

² AL-GAWHARY, op. cit.

³ Il s'agit du titre que l'on donnait aux dirigeants des *jamâ'ât islâmiya*.

⁴ WICKHAM, *Mobilizing Islam*, p. 193.

⁵ ABDO, op. cit., p. 93–94.

et a vu ses caisses passer de 14 millions de livres en 1985 à 170 millions en 1994. Les dirigeants des syndicats veillent également sur les intérêts professionnels de leurs adhérents en défendant le niveau d'études nécessaire pour être reconnu officiellement comme professionnel de la branche et en veillant sur le contenu des codes de déontologie.

Les nouveaux dirigeants syndicaux doivent par ailleurs trouver le moyen de financer ces projets. Les syndicats professionnels égyptiens disposent de quatre sources de revenus : les subventions de l'État, les cotisations des adhérents, les taxes sur les activités professionnelles de la catégorie représentée par les syndicats, et les bénéfices sur les entreprises et les investissements. Les dirigeants syndicaux vont profiter du contexte de libéralisation économique et de l'abandon par l'État d'un certain nombre de ses missions sociales pour augmenter les deux dernières sources de revenus¹. C'est ainsi que les dirigeants du syndicat des ingénieurs ont décidé d'augmenter le prix du timbre fiscal nécessaire aux ingénieurs pour obtenir des certificats de conformité aux travaux entrepris. Ils ont parallèlement augmenté le type de travaux soumis à cette obligation et ont amélioré les modes de contrôle, tant et si bien que les revenus du syndicat sont passés de 14 millions de livres égyptiennes en 1986 à 36 millions l'année suivante. Les islamistes doivent également apprendre à communiquer sur les initiatives concrètes mises en œuvre par les syndicats, à travers les journaux des associations ou en diffusant des brochures *ad hoc*. Dans leurs rapports avec les syndiqués, ils insistent sur leur identité professionnelle commune, en évitant de mettre en avant leur appartenance politique : « Même les membres qui n'éprouvaient pas nécessairement de sympathie pour la cause islamiste nous soutenaient, rapporte Salâh 'Abd Al-Karîm à Geneïve Abdo, nous ne nous sommes jamais présentés comme des Frères musulmans. Nous tenions tous nos meetings en public, au siège des syndicats, au contraire des Frères musulmans vétérans qui étaient accoutumés à agir en coulisses. Et quand un membre soulevait la question de savoir si nous étions des Frères musulmans, nous changions de sujet, et disions : "Nous sommes tous des ingénieurs" »². La mainmise des Frères sur plusieurs organisations professionnelles, mais aussi sur les syndicats étudiants et les clubs de professeurs d'université leur donne ainsi accès, à la fin des années 1980, à plusieurs espaces de négociation avec l'État³.

L'expérience parlementaire va elle aussi jouer sur la formation de cette génération. À peine élu à l'Assemblée du peuple, 'Isâm Al-Ariyân pose des questions écrites aux ministres sur des sujets relatifs aux violations des droits de l'homme. Il participe à des commissions parlementaires travaillant sur des questions variées, telles que l'environnement, la jeunesse ou la politique arabe. Il s'inscrit à la faculté de droit de l'université du Caire afin de se former plus efficacement au métier de député. 'Isâm Al-'Ariyân décrit ces trois années passées au Parlement comme sa plus importante expérience : « Mes horizons ont été élargis, et je suis devenu beaucoup plus informé sur le sujet de (...) la façon dont un État est dirigé »⁴.

¹ LONGUENESSE, "Syndicalismes égyptiens".

² ABDO, *op. cit.*, p. 93.

³ Cf. AL-AWADI, *op. cit.*, p. 129-130. Voir aussi BAYAT, *Making Islam Democratic*, p. 137.

⁴ MURPHY, *op. cit.*, p. 129.

L'évolution idéologique À la tête des Unions étudiantes, les jeunes islamistes s'appliquent à imposer le mode de vie islamique sur le campus, en encourageant les femmes à porter le voile et les hommes à s'habiller selon les normes islamiques, et en organisant des lectures du Coran et des séances de prières collectives. Ils mettent également en place un système de bus réservés aux étudiantes pour leur éviter la promiscuité des transports en commun. Cette mesure répondait à une demande très forte de la part des étudiantes, auparavant exposées au harcèlement journalier de leurs condisciples. Il ne s'agit donc pas simplement d'imposer l'islamisation, mais plutôt d'apporter des réponses islamiques aux problèmes concrets que l'État se révèle incapable de résoudre. Les jeunes militants tentent également d'imposer la séparation des sexes dans les salles de classe et les amphithéâtres et s'appliquent à bannir des campus les activités jugées immorales, telles que les fêtes étudiantes alcoolisées, les bals et la projection de certains films. Ils organisent sur les campus, des "semaines islamiques", durant lesquelles ils font campagne sur des questions politiques telles que la place des femmes dans la société, la question palestinienne ou le sort des minorités musulmanes de part le monde. Au départ cependant, ces prises de positions politiques ne sont pas hostiles au régime, et consistent plutôt en une présentation de doléances pour demander l'application de la *sharî'a*. À cette époque, les jeunes militants islamistes se réclament d'auteurs radicaux tels que Sayyid Qutb¹, et n'hésitent pas à condamner la démocratie comme système politique occidental importé et fondamentalement contraire aux principes de l'islam. Gilles Kepel note cependant, au détour d'une analyse d'un texte de 'Isâm Al-'Ariyân écrit en 1980, que ce dernier exprime dans un vocabulaire islamique des aspirations à la justice sociale, à l'indépendance nationale et à la démocratie, qui ont été formulées au cours de l'histoire dans les langages marxiste, nationaliste ou libéral².

Cette tendance va s'accroître dans les organisations professionnelles, à la faveur de la nécessité pour les militants islamistes d'agir comme des syndicalistes professionnels, soucieux avant tout des intérêts de leurs mandants. L'ancien secrétaire général du syndicat des ingénieurs, Muhammad 'Alî Bishr affirmait ainsi à Geneive Abdo : « Toutes nos idées proviennent de ce que les ingénieurs nous disent vouloir »³. Ainsi, lorsqu'ils s'emploient à traduire les revendications de leurs adhérents en termes politiques, afin de rechercher le soutien de toute la nation, ils ne s'expriment pas dans le langage traditionnel des Frères musulmans. Ils prennent la parole non pas sur le terrain des valeurs, mais sur les questions économiques, dans le but d'attirer l'attention de l'ensemble de la jeunesse salariée. Pour ce faire, ils organisent des conférences et publient des brochures sur des questions dépassant les intérêts catégoriels de leurs organisations professionnelles, telles que le problème du chômage ou celui des bas salaires. Et lorsqu'ils cherchent à créer un front plus large de l'opposition, ils ne s'adressent pas à la Communauté des croyants, mais à la société civile, en faisant appel non pas au Coran et à la sunna, mais à la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi, ils critiquent publiquement le régime

¹ISÂM AL-'ARIYÂN. "Hasan Al-Bannâ aladhî 'arafatuh ba'ad rahili : minhaj wasatî marn wa lâ yaqbul al-taqdîs. (Hasan Al-Bannâ tel que je l'ai connu après sa disparition : une méthode modérée et flexible, qui n'accepte pas la sacralisation)". Dans : *Al-Hayât* (16 fév. 2000).

²KEPEL, op. cit., p. 139-183.

³ABDO, op. cit., p. 83.

pour ses violations répétées des droits de l'homme – en particulier le recours fréquent à la torture et le maintien en détention de prisonniers politiques – le trucage des élections et le maintien en vigueur des lois d'exceptions mises en place suite à l'assassinat de Sadate en 1981¹. Ce faisant, ils expriment leurs revendications dans un langage accessible à l'ensemble des classes moyennes diplômées, aux journalistes, aux intellectuels, mais aussi à l'opinion publique internationale, et en premier lieu occidentale.

Les dirigeants islamistes des organisations professionnelles doivent cependant veiller à conserver leur identité, et notamment leur image de moralité supérieure à celle de leurs concurrents politiques. C'est en effet cette image qui constitue l'essentiel de leurs ressources électorales². Aussi mettent-ils l'accent, dès leur accession à la tête des syndicats, sur l'égalitarisme des relations entre la base et l'appareil dirigeant, égalitarisme mis en scène à travers des séances de prières collectives rappelant la stricte égalité de tous les croyants au regard de Dieu. Le vocable islamiste imprègne les activités des organisations professionnelles ainsi que les pages des revues syndicales. *Majalla Al-Muhandisîn* (*La Revue des ingénieurs*) commente l'actualité politique selon le point de vue islamiste, et publie des commentaires du Coran et des *hadith*³. Cette prégnance de l'idéologie islamiste ne doit pas être analysée comme étant en contradiction avec la mise en avant de revendications démocratiques. Nous sommes ici au cœur du processus de formation d'une idéologie exprimant une exigence de démocratisation et de respect des droits de l'homme dans un vocable islamiste. Si cette idéologie demeure conservatrice sur le plan des mœurs, elle exprime un souci de moderniser le système politique égyptien.

Bien que cultivant le référentiel islamique dont dépend en partie leur succès auprès de la base syndicale, les militants islamistes cherchent à neutraliser, sinon à séduire les coptes, afin de ne pas passer pour des diviseurs de la nation, employés à répandre la discorde confessionnelle – ce qui minerait leur image auprès de l'opinion publique et les rendrait plus vulnérables à une éventuelle répression policière – mais aussi parce que les chrétiens représentent une part considérable du corps électoral dans certaines professions. Comme nous l'avons vu précédemment, les islamistes sont parvenus à ne pas s'aliéner le vote copte. Ce relatif succès du Courant islamique auprès des électeurs chrétiens s'explique par le fait que, dans leur gestion des organisations professionnelles, ses dirigeants aident leurs adhérents sans distinction de confession. Ils apparaissent ainsi comme des syndicalistes professionnels, les mieux à même de défendre avec succès les

¹En 1990, un communiqué signé par les syndicats professionnels et les partis d'opposition demande l'abrogation de l'état d'urgence et la mise en place de réformes politiques et constitutionnelles (Cf. ELSHOBAKI, op. cit., p. 180).

²Carrie Rosefsky Wickham a conduit, avec l'aide de deux chercheurs égyptiens, 96 entretiens avec de jeunes ingénieurs après qu'ils aient voté aux élections professionnelles de leur syndicat en février 1991 : il ressort de cette enquête que la plupart de ceux qui admettent avoir voté pour la liste islamique avancent la raison de la supériorité morale des candidats islamistes sur l'ensemble de leurs adversaires. Très peu ont mis en avant leur soutien aux buts politiques affichés par les islamistes. Wickham en conclut que le principal facteur explicatif des succès électoraux des islamistes dans les organisations professionnelles est cette image de supériorité morale (WICKHAM, op. cit.) Ainsi, le vote islamiste « est moins un vote pour un programme ou une idéologie politique qu'un vote pour un credo moral » (BEN NEFISSA, "Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans", p. 176).

³EL-SAYYID, op. cit.

intérêts de la profession dans son ensemble. On voit donc que la gestion des syndicats conduit les islamistes à mener un numéro d'équilibriste : ils doivent continuer à apparaître comme suffisamment islamistes pour bénéficier de l'image de moralité supérieure attachée à ce mouvement, tout en paraissant suffisamment déconfessionnalisés dans leurs méthodes de gestion pour ne pas effaroucher les électeurs coptes. Cette contrainte structurelle a joué un grand rôle dans l'évolution idéologique de la génération des années 1970.

Le réinvestissement des compétences gestionnaires dans le champ politique

À la tête des syndicats, les islamistes font aussi l'apprentissage du compromis. Le principe de réalité, ainsi que les responsabilités qui sont les leurs en tant que leaders de tout un groupe professionnel, les contraignent à prendre langue avec les représentants du pouvoir afin de s'acquitter au mieux de leurs nouvelles fonctions. Ainsi, une fois parvenus à contrôler le Comité exécutif d'une organisation professionnelle, ils s'empressent de désigner comme président une personnalité proche du gouvernement : « Nous travaillions facilement avec le PND, parce que le PND n'est pas un vrai parti, déclare Al-'Ariyân à Caryle Murphy, c'est une collection d'intérêts privés »¹. Pour mettre sur pieds et financer leurs activités, ils doivent entretenir des relations avec des représentants du gouvernement, des autorités locales et des institutions financières publiques ou privées : « Les leaders du Courant islamique s'appliquent à naviguer entre le pouvoir et l'opposition – assez proches de l'État pour respecter leurs promesses de campagnes, et assez loin pour maintenir leur crédibilité d'opposants au système qui était une de leurs principales ressources électorales »². S'estimant porteurs d'une compétence technique légitimant leurs prétentions dans le domaine politique, les dirigeants des syndicats s'efforcent de peser sur les décisions politiques relevant de leur domaine d'expertise. Ainsi, le syndicat des ingénieurs n'hésite pas à remettre des rapports aux dirigeants politiques sur les questions techniques, d'autant plus volontiers que, selon ses statuts, ce syndicat devrait être un organe consultatif de l'État³. Ces tentatives ne rencontrent néanmoins pas le succès souhaité. De son côté, le syndicat des médecins tente de peser sur la politique nationale en poussant à l'augmentation de la production de médicaments par les laboratoires pharmaceutiques contrôlés par l'État et en appelant à réduire le *numerus clausus* dans les universités de médecine, afin de limiter le nombre de nouveaux arrivants dans un corps de métier déjà ravagé par le chômage. L'appétence des dirigeants islamistes pour la chose publique rejoint ici la poursuite de la défense des intérêts de la base militante qu'ils se sont donné pour tâche de représenter. Le même phénomène peut-être observé en ce qui concerne l'activité parlementaire des représentants de la génération intermédiaire en ces années là : « Al-'Ariyân était celui qui communiquait le plus avec le gouvernement, raconte Mukhtâr Nûh – un autre député

¹MURPHY, op. cit., p. 121.

²Ibid., p. 194.

³Les différents syndicats professionnels sont chacun régis par un texte différent. Ainsi, le syndicat des ingénieurs est encadré par la loi n° 66 de 1974 qui stipule notamment qu'il a un rôle à jouer dans « l'étude des plans de développement économique » et les « projets industriels et technologiques » (LONGUENESSE, "Le 'Syndicalisme professionnel' en Égypte, entre identités socio-professionnelles et corporatisme", p. 62-63).

frériste –, il souriait et plaisantait avec eux »¹. Hamdî Sayyid, élu du PND au Parlement, témoigne : « Il n'est pas rigide dans sa pensée. Il est prêt à faire des compromis. C'est un homme avec une vision tellement large qu'il pourrait aisément (...) remplir le fossé entre le mouvement islamiste de ce pays et les autres mouvements politiques »².

Et c'est en effet à cette tâche que les membres de la génération des années 1970 vont se consacrer en cherchant à rassembler l'ensemble des acteurs de l'opposition autour de sujets directement politiques. Outre les mobilisations sur la question des droits de l'homme, ils vont se saisir des enjeux internationaux comme levier de contestation sur la scène politique intérieure. Les questions de politique internationale paraissent en effet constituer un dénominateur commun permettant de rassembler les forces de l'opposition pour agir de concert. Dès 1991, le syndicat des ingénieurs s'oppose ainsi à la participation égyptienne à la guerre d'Irak. Dans les années qui suivent, les syndicats des médecins, des ingénieurs et des avocats organisent des souscriptions pour soutenir le peuple bosniaque. En 1993, ces mêmes organisations tiennent séminaires et conférences pour condamner les accords d'Oslo. En 1994, le Comité de coordination des associations professionnelles, dominé par les militants islamistes, décide d'organiser un dialogue national entre les différentes forces d'opposition. Cette initiative parvient à rassembler des intellectuels en vue et des militants de différents courants, pour discuter des questions des libertés civiles et politiques. Sous la direction des militants islamistes, les organisations professionnelles sont ainsi devenues des « arènes de contestation par défaut »³.

En 1992, l'activisme islamiste dans les syndicats prend une nouvelle dimension, directement politique, posant un véritable défi au régime. En octobre de cette année, un tremblement de terre fait 500 victimes au Caire et jette des milliers de familles à la rue. Alors que l'État tarde à réagir, le syndicat des médecins monte des tentes pour loger les personnes dont la demeure a été détruite, soigne les blessés, distribue de la nourriture et verse des pensions aux victimes. De son côté, le syndicat des ingénieurs organise des équipes pour inspecter plus de 10 000 maisons endommagées et participer à leur restauration. Mais les syndicats n'agissent pas seuls : c'est l'organisation des Frères musulmans et ses ramifications dans les quartiers populaires touchés par le sinistre qui ont permis aux syndicats de coordonner leur action et d'agir promptement et efficacement⁴. Après quelques semaines, l'État met fin à ces activités et interdit toute aide aux victimes du tremblement de terre qui ne viendrait pas du Croissant Rouge, dont la section égyptienne est contrôlée par le gouvernement. Le régime aurait pu accueillir l'aide des islamistes avec soulagement si ceux-ci étaient restés sur un registre humanitaire et apolitique. Mais les tentes dressées par les membres du syndicat des médecins arboraient ostensiblement le slogan de la Confrérie : *Al-islâm hua al-hall* ("L'islam est la solution"). Les médias occidentaux n'avaient pas manqué de souligner le contraste entre l'efficacité des islamistes et l'incurie de l'État, ce qui accru encore les inquiétudes du régime, peu désireux de voir les Frères musulmans apparaître comme une opposition crédible aux yeux des bailleurs

¹MURPHY, op. cit., p. 122.

²Ibid., p. 123.

³GOBE, op. cit., p. 187.

⁴AL-AWADI, op. cit., p. 150.

de fonds occidentaux, et notamment américains.

Cet épisode a joué un rôle déterminant dans la volonté du régime d'en finir avec le contrôle des organisations professionnelles par les islamistes, dont l'activité a pu alors être interprétée comme une tentative de se substituer à l'État. À cette époque, les syndicats apparaissent aux yeux des classes moyennes comme l'amorce d'une contre-société et un laboratoire de la société islamique à venir. Réagissant à l'activité des syndicats professionnels à l'occasion de ce tremblement de terre, le ministre de l'Intérieur, Muhammad 'Abd Al-Halîm Mûsâ, les qualifia d'État dans l'État. Ces propos font écho à ceux que tenaient Abûl-'Elâ Mâdî en 1990, en présence de Carrie Wickham : « Nous sommes en train de créer des îlots de démocratie dans un océan de dictature »¹. Il est cependant alors évident aux yeux de tous que les syndicats constituent une sorte de vitrine légale de l'organisation des Frères musulmans. Les organisations professionnelles lui permettent d'agir légalement, de publier journaux et magazines, d'organiser des conférences sur des sujets politiques, et ainsi de faire avancer ses propres thématiques dans l'opinion. La contre-société mise en place par les Frères musulmans dans la première moitié des années 1990 dépasse d'ailleurs l'horizon des seuls syndicats professionnels, puisque les organisations étudiantes et les clubs de professeurs d'universités ont eux aussi été satellisés par la Confrérie².

3.1.2 L'expérience du conflit

Nous suivons ici Olivier Ihl lorsqu'il écrit que la socialisation politique est « fondée sur une succession d'échecs et d'appropriations, de reconversions et d'opportunités, elle s'impose aux individus en fonction des espaces qu'ils investissent et donc des marges d'action que leur procure chaque configuration sociale dans laquelle ils se déploient »³. La répression qui s'abat sur les Frères des syndicats entre ainsi – au même titre que la répression du mouvement étudiant de la fin des années 1970 – dans leur processus de socialisation, « le sentiment de persécution étant une (...) condition capitale à la constitution d'une conscience de génération »⁴. Gamâl Heshmat nous déclarait ainsi : « Les Frères musulmans ont souffert de l'isolement, et souffert des persécutions (...). Et il en est de même pour la génération des années 1970, d'où sont issus la plupart des dirigeants du Wasat »⁵.

La répression étatique Bien que la mobilisation des jeunes activistes dans les universités, puis dans les syndicats, ne soit pas le fruit d'une stratégie délibérée des Frères musulmans, elle leur a néanmoins profité en rassemblant des sympathisants et en canalisant leur mobilisation dans des associations organisées au niveau national et proches

¹ WICKHAM, "Islamic Mobilization and Political Change : The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations", p. 130.

² AL-AWADI, op. cit., p. 155–157.

³ IHL, op. cit., p. 141.

⁴ NORA, op. cit., p. 946.

⁵ Entretien du 3 mai 2008 avec Gamâl Heshmat.

du centre politique¹. À la fin des années 1970, comme au début des années 1990, leur puissance croissante en vient à inquiéter le régime, qui prend alors des mesures afin de briser l'essor des islamistes avant qu'il ne déborde dans le champ politique et ne finisse par menacer directement le pouvoir.

L'expérience de la répression En 1977, alors que l'emprise des islamistes sur les universités est à son apogée, le président de la République Anouar Sadate se rend à Jérusalem pour négocier la paix avec Israël. L'Union des étudiants prend position contre ce traité de paix, entrant ainsi directement en conflit avec le régime. La première confrontation a lieu lorsque les forces de police tentent d'empêcher la tenue d'un camp islamique à l'université du Caire : les étudiants se rendent alors dans une mosquée proche de l'université et l'occupent pendant une semaine. En 1978, les dirigeants des universités, obéissant aux injonctions des gouvernants, tentent d'empêcher la victoire des islamistes lors des élections étudiantes en annulant la candidature de plusieurs dirigeants des *jamâ'ât* sous différents prétextes. Parallèlement, le pouvoir commence à refuser d'exécuter divers ordres de paiement émis par l'Union nationale des étudiants. Face à la répression étatique, les *jamâ'ât* se divisent en deux camps au cours des années 1978 et 1979 : alors qu'une partie de ses membres fait le choix de la confrontation armée et du terrorisme, une autre partie fait le pari de la modération et rejoint – secrètement dans un premier temps – l'organisation des Frères musulmans. À la rentrée 1979, Sadate décide de dissoudre toutes les organisations politiques et religieuses des universités et d'interdire les rassemblements d'étudiants. Le décret n° 265 dissout l'Union nationale des étudiants et gèle ses biens, en même temps qu'il place les unions locales des étudiants sous la coupe des professeurs et des doyens. Privés des services dispensés par les islamistes, les étudiants font bloc autour de ces derniers, qui organisent des démonstrations de force telle que la cérémonie de rupture du jeûne (*iftâr*) de 1979. Face à la répression, ils se radicalisent, et transforment les universités qu'ils contrôlent en petites républiques islamiques, en bannissant par la force toute activité considérée comme immorale. Le 20 juin 1981 se produit un événement qui va permettre au gouvernement de frapper un grand coup contre les *jamâ'ât* : des affrontements confessionnels meurtriers éclatent dans le quartier cairote de Al-Zâwiya Al-Hamrâ' entre coptes et musulmans². Les autorités accusent les associations islamistes étudiantes d'être à l'origine de ces affrontements, de semer la haine inter-confessionnelle et de menacer l'unité nationale. Une vague d'arrestations frappe alors les dirigeants et militants des *jamâ'ât islâmiya*. En 1981, Abûl-'Elâ Mâdî est enfermé, avec plusieurs de ses camarades, à la prison de Minya. 'Isâm Al-'Ariyân est lui aussi arrêté et emprisonné en septembre 1981. C'est en prison que les jeunes activistes rejoignent la Confrérie³.

En prenant la tête de plusieurs associations professionnelles au cours des années 1980,

¹ WICKHAM, *Mobilizing Islam*.

² Pour plus de détails sur ces affrontements et sur l'attitude ambiguë de la Confrérie à ce sujet, voir Hamied ANSARI. *Egypt, The Stalled Society*. New York : State University of New York Press, 1986. 308 p., p. 226-229.

³ Abûl-'Ela MÂDÎ. "Hikâyatî ma'a 'Al Ikhwân' wa qisa 'Hizb Al-Wasat'. (Mon histoire avec les Frères et l'histoire du Wasat)". Dans : www.alwasatparty.com (1^{er} jan. 2006). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=285> (visité le 13/05/2007).

les Frères musulmans deviennent de plus en plus gênants pour le régime¹. Pour Rafiq Habîb, interrogé par Richard Norton, les élections algériennes de 1992 ont terrorisé le gouvernement, qui s'est alors ingénié à dépolitiser l'espace public². Comme l'apex des succès électoraux de la Confrérie au début des années 1990 coïncide avec une augmentation de la violence des groupes islamistes radicaux, le régime se saisit – dès 1992 – du prétexte de la lutte contre le terrorisme pour contre-attaquer. Le 16 février 1993, la loi n° 100 « pour garantir la démocratie dans les syndicats et associations professionnelles » établit un quorum pour la validité des élections professionnelles (50 % des membres au premier tour, 33 % au second), sous peine de voir le syndicat soumis à la tutelle d'administrateurs nommés par les tribunaux. Cette loi n'empêche cependant pas la victoire des candidats islamistes dans le syndicat des pharmaciens lors des élections professionnelles de 1994, avec un taux de participation supérieur aux 50 % prévus. Le gouvernement décide alors d'utiliser un autre angle d'attaque en accusant les dirigeants de plusieurs associations professionnelles de malversations financières. Sous ce prétexte, le syndicat des ingénieurs est placé sous tutelle en mai 1993, avant de voir son Comité exécutif dissout et remplacé par des administrateurs désignés par le gouvernement. En janvier 1996, le syndicat des avocats connaît le même sort³. Les avoirs de ces deux associations sont gelés et les réunions entre leurs membres interdites. En mai, la police occupe le quartier général du syndicat des ingénieurs et confisque dossiers et matériel de bureau. La même scène se répète au siège du syndicat des avocats huit mois plus tard. La mort en détention d'un jeune avocat islamiste en mai 1994, suivie d'une grève des avocats et d'une manifestation au siège du syndicat, sanctionnée par l'arrestation de dizaines de membres du barreau, avait déjà tendu les rapports entre cette organisation et l'État.

La loi de 1993 est amendée en février 1995, afin de donner aux juges le droit de superviser les élections professionnelles, et d'interdire au besoin certaines candidatures. Finalement, le ministre de l'Intérieur intervient lui-même pour annuler certaines élections professionnelles, au motif que les candidats islamistes appartiennent à un mouvement illégal. C'est ainsi que l'élection de 'Isâm Al-'Ariyân à la tête du syndicat des médecins est annulée en 1995. En 1995 toujours, le pouvoir accentue encore sa politique répressive en arrêtant 53 dirigeants modérés des Frères musulmans, dont 'Isâm Al-'Ariyân et 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh, et en les faisant comparaître devant une cour militaire. C'est la première fois que des civils non impliqués dans une affaire de terrorisme sont traduits devant une telle juridiction. Les accusés sont condamnés à des peines de travaux forcés allant de trois à cinq ans. Dans le même temps, les forces de police perquisitionnent le local de la Confrérie et saisissent des dossiers et du matériel d'imprimerie. Jamais un tel raid n'avait été conduit contre les Frères musulmans depuis l'époque de Nasser.

¹Cf. notamment WICKHAM, op. cit., p. 214–226. Tal'at Ramîh estime que dès 1991-1992, les Frères des syndicats représentaient « une question sans réponse » (*qadiya bilâ hall*) pour l'État (RAMÎH, op. cit., p. 156).

²NORTON, op. cit., p. 149–150.

³Cette tutelle ne sera levée qu'en 2001. Les Frères musulmans ont alors reconquis la direction du syndicat des avocats en présentant une liste d'union ne comportant que huit membres de la Confrérie parmi les vingt-quatre noms. On trouvait même trois membres du PND sur la liste frériste (ELSHOBAKI, op. cit., p. 225–226).

Les élections qui s'ensuivent sont les plus violentes et les plus truquées de toute l'ère Moubarak. Ces procès devant les tribunaux militaires portèrent un coup sévère à la Confrérie, obligeant celle-ci à adopter un profil bas¹ et à abandonner sa stratégie de satellisation d'organisations périphériques².

Les leçons de la répression D'abord, signalons le fait que les membres de la génération des années 1970 ont tiré les leçons de l'épisode de l'instrumentalisation des affrontements inter-confessionnels de Al-Zâwiya Al-Hamrâ' par le régime de Sadate pour justifier la répression contre les *jamâ'ât islâmiya*. Comme nous l'avons vu, les jeunes militants islamistes ont appris dans la suite de leur parcours à apparaître comme les protecteurs de tous les citoyens égyptiens, sans distinction de confession. Cette attention portée aux Égyptiens de confessions minoritaires (essentiellement les coptes) se retrouve non seulement dans le discours des membres de cette génération, mais également dans leurs actions en tant que responsables syndicaux ou politiques, puisque – comme nous l'avons vu précédemment – ils s'attachent dans l'exercice de leurs mandats à s'assurer la neutralité, sinon le soutien actif, de leurs concitoyens chrétiens. Si la part de pragmatisme et d'électoratisme ne doit pas être négligée dans l'explication d'une telle attitude, le souci de ne plus apparaître comme des diviseurs de la nation – et de prêter ainsi le flanc à une diabolisation en règle de la part des gouvernants – a également contribué à ouvrir les yeux des militants de cette génération sur la complexité de la question de l'identité égyptienne.

Le répertoire d'action caractéristique de la génération des années 1970 s'est forgé à la faveur des épisodes de répression qui concluent les deux étapes de son expérience syndicale. Ce répertoire d'action collective se distingue de celui de la Confrérie d'abord en cela que les membres de la génération intermédiaire rejettent l'action clandestine et préfèrent agir au grand jour, en respectant ostensiblement la légalité. Ainsi, par exemple, dans leur contestation de la loi du 16 février 1993, les dirigeants syndicaux évitent délibérément l'escalade, choisissant de mobiliser l'opinion publique contre cette loi et de contester sa validité constitutionnelle devant les tribunaux. Dans le même temps, ils redoublent d'efforts afin d'atteindre le quorum lors des élections professionnelles, avec le succès que l'on sait dans le syndicat des pharmaciens. Il s'agit donc de respecter les règles du jeu, tout en en contestant et la légalité, et la légitimité, par des modes d'actions à la fois légaux et légitimes. Ce scrupule légaliste n'était pas encore le lot des activistes islamistes au moment où la répression étatique s'abat sur les *jamâ'ât islâmiya*. À cette occasion, les étudiants islamistes reprennent en effet à leur compte le répertoire d'action utilisé par les mouvements étudiants du monde entier au cours de ces années 1970 : occupation de bâtiments publics, séquestration des dirigeants des universités dans leurs propres bureaux, etc. Si le répertoire d'action utilisé dans cette lutte ne s'illustre pas par son souci de la légalité formelle et de la recherche du compromis, il apporte néanmoins une

¹Cf. BAYAT, op. cit., p. 144-145.

²Pour une analyse de la stratégie d'instrumentalisation politique, par les Frères musulmans, de la légitimité sociale que leur avait octroyée leur activisme dans les syndicats et diverses organisations de la société civile, se reporter à AL-AWADI, op. cit., p. 140-164.

nouveauté dans l'histoire des mouvements islamistes égyptiens. En effet, en reprenant à leur compte le mode d'action des étudiants de gauche, les islamistes abandonnent un peu de ce qui faisait leur singularité, ce qui facilite d'autant leur rapprochement avec les autres forces de l'opposition. Et de fait, à l'occasion de son arrestation en 1981, 'Isâm Al-'Ariyân découvre que les militants de l'opposition séculière sont soumis aux mêmes traitements – jusqu'à la torture – que les militants islamistes, et qu'ils les endurent avec autant de courage. En 1996, il écrit dans une lettre adressée depuis sa cellule de prison au chercheur américain Caryle Murphy : « Je commençais à croire que ces différents points de vue devaient être respectés, autorisés à coexister et s'exprimer librement », que « tous les gens sincères » devaient s'unir pour « sauver l'Égypte de la dictature »¹.

Fort de leur expérience acquise depuis lors, les membres de la génération des années 1970 sont conscients de l'intérêt que représente pour eux l'ouverture aux autres forces de l'opposition, lors de l'épreuve de force que le gouvernement engage avec eux au milieu des années 1990. Ainsi, pour protester contre la loi du 16 février 1993, les dirigeants des syndicats des avocats, des médecins et des ingénieurs organisent des manifestations et des grèves, envoient des pétitions au Parlement, et organisent des conférences conjointes. Ils font appel aux valeurs démocratiques pour dénoncer la politique du gouvernement à leur rencontre². Paradoxalement, la contestation de cette loi offre aux islamistes l'occasion de renforcer leur image de professionnels, puisqu'ils mobilisent leurs adhérents au nom de la défense de l'autonomie de l'organisation syndicale face aux empiètements du pouvoir politique. Leur ouverture aux autres forces politiques lors de ces événements doit néanmoins être nuancée. Des reculs sont observés, notamment lorsque les dirigeants islamistes des syndicats arrachent au gouvernement un accord prévoyant la libération des militants islamistes incarcérés lors des manifestations devant le siège du syndicat. Les militants des autres tendances sont exclus de l'accord et restent en prison. Le président du syndicat doit entamer une grève de la faim pour obtenir la libération des autres inculpés. Malgré ces ratés, les efforts d'ouverture des militants islamistes ne tardent pas à porter leurs fruits, puisque 17 organisations professionnelles – sur les 21 que compte l'Égypte – adoptent une position commune dénonçant la loi du 16 février, alors que la majorité d'entre elles ne sont pas dirigées par des islamistes. En guise de protestation contre la mise en accusation des dirigeants islamistes devant des tribunaux militaires, plus de trois cents avocats, y compris des chrétiens, des libéraux et des hommes de gauche, se présentent au tribunal le premier jour du procès pour s'inscrire comme avocats de la défense. Une vingtaine d'entre eux constitue l'équipe chargée de défendre les accusés sous la direction de Muhammad Salîm Al-'Awwâ.

On le voit, le répertoire d'action collective développé à l'occasion de la répression étatique contre les syndicats professionnels diffère en bien des points du répertoire traditionnel des Frères musulmans. Ces derniers, lorsqu'ils agissent collectivement au grand jour, préfèrent jouer sur la mise en scène dramatique d'une opposition entre un pouvoir tyrannique et une opposition religieuse drapée dans sa solitude vertueuse. Il s'agit pour la

¹MURPHY, *op. cit.*, p. 120.

²WICKHAM, "Islamic Mobilization and Political Change : The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations", p. 132–133.

Confrérie de se présenter comme la seule force d'opposition digne de ce nom¹, en misant sur le rapport de force, que ce dernier s'exprime à travers le nombre – grèves générales ou manifestations massives – ou à travers la détermination martiale d'une avant-garde organisée de manière quasi-militaire². Ces actions radicales et spectaculaires sont néanmoins exceptionnelles ; la plupart du temps, la Confrérie évite de faire des vagues et de se confronter directement à l'État. Les Frères musulmans préfèrent développer leur réseau d'associations caritatives qui leur permet de gagner en popularité tout en minimisant les risques de répression à leur encontre, tant leur action sociale est indispensable dans une société où la misère est très présente, et l'État incapable de prendre en charge l'ensemble des besoins des franges les plus exposées de la population.

Le répertoire d'action collective de la génération intermédiaire est en fait plus proche de celui des organisations non-gouvernementales impliquées, non pas dans des activités caritatives ou sociales, mais plutôt dans la défense des droits de l'homme, la protection de l'environnement, ou encore la promotion de la femme dans la société. Ces ONG agissant dans le champ politique ont été souvent critiquées pour leur incapacité à mobiliser les masses, pour leurs divisions et leur absence de stratégie globale³. Elles inquiètent néanmoins le pouvoir dans la mesure où elles expriment des revendications qui sont partagées par une partie de l'élite de la société (magistrats, hauts fonctionnaires, hommes d'affaires), dans un langage propre à attirer l'attention des médias occidentaux, et partant d'États dont le soutien – en premier lieu financier – est nécessaire à la survie du régime. Leur action fait donc peser sur le pouvoir une incertitude liée à la possibilité d'une contagion des idées, qui peut entraîner soudainement dans l'opposition des catégories de la population jusque là acquises au régime⁴. Tout comme ces ONG, les membres de la génération des années 1970 usent de moyens d'actions tels que l'action légale devant les tribunaux, la médiatisation, et la recherche du soutien d'organisations internationales. Plutôt que de jouer sur la symbolique du rapport de force, ils préfèrent mettre en scène la légalité outragée par les abus du pouvoir. L'efficacité de ce répertoire d'action n'est pas à négliger ; alors que les rodomontades de la Confrérie offrent un épouvantail commode au régime, qui peut se prévaloir devant ses interlocuteurs occidentaux du rôle de rempart contre le fanatisme, le spectacle des forces de sécurité chargeant une manifestation d'avocats en robe est au contraire de nature à incommoder fortement ces mêmes interlocuteurs.

Le conflit générationnel C'est dans ce contexte marqué par la répression que la création du *hizb Al-Wasat* est annoncée, en janvier 1996. Parmi les 74 membres fondateurs de

¹Voir par exemple comment les Frères musulmans ont cherché à évincer les communistes et les wafdistes des usines dans l'immédiat après-guerre. (Joel BEININ et Zachary LOCKMAN. *Workers on the Nile. Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954*. Princeton : Princeton University Press, 1987. 488 p., p. 366-394).

²Fin 2006, les Frères musulmans ont causé beaucoup d'émoi dans le pays en organisant dans l'enceinte de l'université d'Al-Azhar une "démonstration d'arts martiaux" au cours de laquelle plusieurs centaines de militants ont défilé cagoulés.

³ABDELRAHMAN, *Civil Society Exposed*, p. 136-138.

⁴FERRIÉ, *L'Égypte entre démocratie et islamisme*, p. 65-75.

ce nouveau parti, conduits par Abûl-‘Elâ Mâdî, 62 viennent des rangs de la Confrérie, et sont représentatifs de cette génération qui s’est formée à travers l’activisme étudiant et l’engagement syndical¹. Le 2 avril, Abûl-‘Elâ Mâdî et deux autres fondateurs du nouveau parti sont arrêtés – en même temps que dix leaders de la Confrérie – et traduits devant un tribunal militaire, pour appartenance à une organisation illégale, préparation de publications hostiles au régime, et organisation d’activités politiques sans permission. Le ministère public les accuse de former le Wasat dans le but de créer une façade pour l’organisation illégale des Frères musulmans. En août 1996, huit des accusés sont condamnés, et cinq – dont les trois membres du Wasat – sont acquittés.

Il est nécessaire, pour comprendre les conditions de la genèse de ce parti, de revenir sur les enjeux organisationnels et idéologiques qui ont conduit une partie des membres les plus en vue de la génération intermédiaire à rompre les liens avec la Confrérie.

L’ambition contrariée de la génération des années 1970 Si les Frères musulmans peuvent être appréhendés comme une instance de socialisation extérieure aux individus et leur imposant des manières d’agir, de penser et de sentir², il n’en est pas de même avec les syndicats professionnels, qui ont été transformés par les militants qui les ont investis autant qu’ils les ont imprégnés. Les représentants de la génération des années 1970 ont davantage agi dans les syndicats en tant que professionnels de la gestion qu’en tant que militants politisés, et c’est paradoxalement cette professionnalisation et cette dépolitisation qui leur ont donné le goût et l’ambition de faire de la politique. L’expérience syndicale de ces jeunes militants les a en effet conduits à avoir confiance en eux et à désirer participer aux processus de prise de décisions, ce que ne leur permettait pas la rigidité partisane de la Confrérie, dont les organes dirigeants sont occupés par l’ancienne génération des Frères musulmans, celle qui a connu la répression nassérienne et la clandestinité. Pour les membres de la génération intermédiaire, la frustration qui en découle est d’autant plus cruelle qu’elle fait écho à l’échec de leur intégration dans le personnel politique en tant que membres des « nouvelles classes moyennes ». Alors que leurs diplômes auraient dû les destiner à jouer un rôle politique, ils sont confrontés à la déclassification des classes moyennes qui sanctionne la politique de l’*infitâh*. La désillusion est d’autant plus amère que ces professionnels, ingénieurs en tête, avaient placés de grands espoirs dans cette politique d’ouverture économique, qui aurait dû leur ouvrir des perspectives de carrières bien rémunérées dans le secteur privé et dans les pays du Golfe. La chute du prix du pétrole dans les années 1980, et l’absence de véritable décollage économique en Égypte, ont alors asséné le coup de grâce à des perspectives d’avenir déjà

¹Parmi ces 74 membres fondateurs, 13 sont ingénieurs, 7 sont médecins et 4 avocats – sachant que la loi impose que la moitié des membres fondateurs appartiennent à la catégorie sociale des « ouvriers et paysans ». On y trouve en outre plusieurs responsables locaux de différents syndicats, ainsi que ‘Abdallâh Sulimân, trésorier du syndicat des pharmaciens et Salâh Al-Dîn ‘Abd Al-Maqsûd, membre du Comité exécutif du syndicat des journalistes (Voir la liste des membres du Wasat à sa création, in *Aûrâq Hizb Al-Wasat*, p. 118–123).

²Tewfik Aclimandos va jusqu’à parler de « socialisation sectaire », définie comme « une socialisation en interne, combinée à une mise à distance et une dépréciation du réel, que l’on subjectivise en une construction manichéenne » (ACLIMANDOS, op. cit., p. 26).

assombries par la pénurie des postes dans le secteur public, consécutive à la massification de l'université. Les membres de la génération des années 1970 avaient cru trouver leur salut dans le militantisme, et ce sont justement les difficultés économiques des professionnels de leur génération qui leur ont permis de s'emparer des syndicats, dont ils comptaient bien faire un tremplin pour conquérir des postes dirigeants dans la Confrérie. Et voilà qu'après avoir abandonné la perspective de jouer un rôle dans le personnel étatique, la possibilité de prendre leur revanche dans l'organisation des Frères musulmans se trouve compromise par la rigidité de cette structure et la persistance à sa tête d'hommes de l'ancienne génération. Ils commencent alors à contester la structure pyramidale et la discipline stricte caractéristiques de cette organisation. Ils accusent ses dirigeants d'être autocratiques, idéologiquement fermés et obsédés par l'unité de l'organisation et la discipline au détriment de débats constructifs¹. En outre, ils reprochent à la vieille garde (*al-haras al-qadim*) de rester coupée des autres courants politiques, isolant ainsi les Frères musulmans d'alliés potentiels et les rendant plus vulnérables à la répression².

En janvier 1996, le Guide suprême Muhammad Hâmid Abû Al-Nasr décède. Lors de ses funérailles, le porte-parole de la Confrérie annonce publiquement que le nouveau Guide sera Mustafâ Mashhûr (76 ans). Les leaders de la génération des années 1970 se sentent floués par cette décision, d'autant qu'aucune procédure électorale régulière n'a été organisée pour décider de la succession. Le même mois, un groupe de leaders de cette génération, conduits par Abûl-'Elâ Mâdî (38 ans), annoncent leur intention de former un nouveau parti, baptisé *hizb Al-Wasat*³. Suite à la création de ce parti, les leaders de la génération intermédiaire des Frères se sont ainsi divisés en deux camps : largement similaires dans leurs orientations et leurs buts, ils diffèrent quant à leurs relations avec la vieille garde et sur leur estimation des capacités de la Confrérie à se réformer⁴.

L'affirmation de la différence Cet affrontement pour le contrôle des ressources de l'organisation se double d'une différence fondamentale dans la façon de faire de la politique : alors que la vieille garde cultive le goût du secret et de la semi-clandestinité, hérité de l'histoire troublée des Frères et notamment de la terrible répression exercée à leur encontre par Nasser, les hommes de la génération des années 1970 agissent ouvertement, et appellent à ré-introduire les valeurs islamiques dans tous les aspects de la vie moderne. La pierre angulaire des débats entre ces deux groupes est la question de l'existence légale du mouvement, à laquelle tient absolument le courant réformateur. Ces désaccords sont ainsi directement à l'origine de la création du Wasat. À ce propos,

¹Sur ce conflit générationnel au sein de la Confrérie, se reporter à TAMMAM et HAENNI, op. cit.

²Sur le rôle de la répression étatique du milieu des années 1990 comme facteur déclencheur du conflit générationnel au sein de la Confrérie, le lecteur se reportera à WICKHAM, *Mobilizing Islam*, p. 217.

³Ce parti pourrait ainsi être analysé selon une perspective néo-khaldûnienne, si l'on suit Olivier Roy lorsqu'il affirme que « les *'asabîyât* modernes ne sont (...) pas la permanence du tribalisme ou du confessionnalisme : elles peuvent se constituer sur des bases sociologiques modernes (nouvelle intelligentsia contre vieilles familles par exemple), mais se pérenniser par des stratégies diverses comme les alliances matrimoniales ou la formation d'un parti politique » (Olivier ROY, "Clientélisme et groupes de solidarité : survivance ou recomposition?" Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 397-412, p. 400).

⁴WICKHAM, op. cit., p. 218-219.

Hussam Tammam et Patrick Haenni ont pu écrire que ce conflit illustre « une revendication anti-autoritaire, s'affirmant toujours plus ouvertement au sein de la Confrérie »¹. La question des méthodes de management internes à la Confrérie est en effet intimement liée à l'affrontement idéologique qui oppose les nouvelles générations de militants islamistes à la vieille garde, omniprésente dans les organes de direction de l'organisation. Les deux problématiques sont inextricablement liées, non seulement dans le parcours de la génération des années 1970, mais également dans celui de la génération nouvelle de militants islamistes incarnée par les bloggers fréristes². Le discours de ces deux générations met l'accent sur la question de l'accession à la présidence égyptienne d'un copte ou d'une femme. Alors que la Constitution égyptienne stipule que seul un homme musulman peut devenir chef de l'État, ceux qui contestent le pouvoir de l'ancienne génération des Frères musulmans font de l'ouverture des conditions d'accès à la fonction présidentielle une question de principe. L'idéologie devient ici un élément central de l'identité des acteurs et leur permet de s'affirmer, de se construire, en opposition à la vieille garde. Le goût pour le pluralisme devient ainsi un marqueur identitaire au moins aussi important que le référent islamique.

L'affrontement des deux générations au sein de la Confrérie constitue donc précisément le moment durant lequel va se cristalliser une idéologie, que l'on qualifiera de post-islamiste, et dont les éléments constitutifs s'étaient lentement sédimentés au cours des étapes précédentes de la trajectoire de la génération intermédiaire. En ce sens, Hussam Tammam et Patrick Haenni ont raison de décrire cette idéologie comme « l'expression politique d'une mutation idéologique profonde qui en atteste les prémisses et en assure la viabilité »³. S'appuyant sur l'expérience de compétition démocratique et de gestion dépolitisée de la génération des années 1970, les tenants de cette idéologie entendent moderniser l'État égyptien selon les principes de la bonne gouvernance. Il ne s'agit pas seulement d'alléger les structures de l'État-Providence héritées de l'ère nassérienne et remises en cause de manière prudente, progressive et parcellaire par Sadate et Moubarak. Il s'agit également de rationaliser le processus de prise de décision – en le soumettant à des règles électives et au débat démocratique – et de faire du principe de légalité un des fondements de l'action étatique et de la compétition politique⁴.

La notion de débat contradictoire avec d'autres courants idéologiques est ainsi au cœur de l'identité collective des membres de la génération des années 1970. Les documents émanant du Wasat insistent sur l'idée que son programme est « ouvert à la critique » (*qâbil lil-naqd*), et qu'il est issu d'une simple *interprétation* de la Loi religieuse, interprétation sujette à l'erreur et aspirant en conséquence à être améliorée à travers des débats démocratiques. Mais un des éléments le plus spontanément mis en avant par les membres du Wasat quand il s'agit de parler de ce qui les oppose aux Frères musulmans, est leur respect scrupuleux de la légalité. En effet, alors que la Confrérie est – selon la

¹TAMMAM et HAENNI, op. cit., p. 39.

²Patrick HAENNI. «La Blogosphère islamiste en Égypte. Miroir d'un nouveau militantisme et facteur de tensions internes au sein des Frères musulmans». Dans : *Religioscope. Études et analyses* 17 (1^{er} sept. 2008). URL : http://www.religion.info/pdf/2008_09_blogegypte.pdf (visité le 26/09/2008).

³TAMMAM et HAENNI, loc. cit.

⁴Ibid.

formule consacrée – illégale (*al-jamâ'a al-mahzûra*), que ses dirigeants aiment à agir dans l'ombre, que ses militants sont souvent adeptes de la clandestinité, de l'infiltration et de l'entrisme, alors que les Frères musulmans ont disposé par le passé d'une branche armée secrète (*al-nizâm al-khâs*, "l'organisation spéciale"), et que les candidats issus de ses rangs doivent user de stratagèmes divers pour contourner l'interdiction qui leur est faite de se présenter aux élections, les dirigeants du Wasat s'honorent au contraire de respecter à la lettre des lois qu'ils estiment injustes.

Pour Hesham Al-Awadi¹, la conquête des syndicats professionnels par les jeunes islamistes constitue une stratégie complémentaire de celle de l'ancienne génération ; la légitimité accumulée auprès de pans entiers de la société par les membres de la génération intermédiaire renforce la position de l'ancienne génération dans son combat pour faire reconnaître sa légitimité par l'État. Abstraction faite de son fonctionnalisme implicite, cette thèse présente l'inconvénient de ne pas rendre compte de la rupture entre les deux générations, intervenue en 1996 à l'occasion de la création du Wasat : « Donc, écrit Abûl-'Elâ Mâdî, nous nous sommes mis d'accord pour former une commission qui s'occuperait du projet d'enregistrement légal. Ils [les conservateurs] rejetaient chacun de nos projets, jusqu'au moment où nous avons compris que l'existence légale ne figurait pas parmi les priorités du Bureau de guidance. La situation s'est éclaircie davantage quand, suite aux élections internes de 1995, il n'y eut aucun changement dans le Bureau de guidance »². Ces désaccords concernant le répertoire d'action le plus efficace sont donc directement à l'origine de la création du Wasat l'année suivante. Ils prennent d'autant plus d'importance dans un contexte politique marqué, comme on l'a vu, par un retour de la répression à l'encontre de la Confrérie. Dans ces conditions, est-il bien sage de rompre avec la culture du secret et de l'action clandestine ? Inversement, ne serait-il pas plus efficace de donner au pouvoir des gages d'une volonté de normalisation et d'intégration au système politique ? Dans ce débat, les réseaux sociaux respectifs des deux générations prennent toute leur importance. Abûl-'Elâ Mâdî, ne reproche-t-il pas aux Frères musulmans leur absence d'ouverture envers les autres forces politiques ?³ Cette question est d'ailleurs illustrée par le fait qu'à la même époque, le mouvement nassérien connaît lui aussi une scission, conduite par des militants issus de la génération des années 1970. Comme les Frères musulmans dissidents, ces nassériens en rupture de ban reprochent à leur organisation son manque d'ouverture par rapport aux autres forces d'opposition et s'opposent à l'ancienne génération. Ils vont fonder le parti Karâma. Il n'est pas exagéré de parler ici d'un véritable phénomène générationnel, trans-idéologique et trans-courant⁴.

¹ AL-AWADI, op. cit., p. 89–92.

² MÂDÎ, op. cit.

³ « Ils n'aiment ni ne veulent travailler avec d'autres forces politiques. Ils pensent que leur puissante base populaire est suffisante pour dominer et/ou agir seuls », déclare-t-il dans un entretien avec Manar Shorbagy (Manar SHORBAGY. "Understanding Kefaya : The New Politics in Egypt". Dans : *www.thefreelibrary.com* [1^{er} jan. 2007]. URL : <http://www.thefreelibrary.com/Understanding+Kefaya:+the+new+politics+in+Egypt-a0162883567> [visité le 01/10/2007]).

⁴ Ibid.

3.2 La génération des années 1970 dans le Wasat

L'usage du terme *jîl al-wasat* ("génération intermédiaire") interpelle le chercheur. L'homonymie de la génération et du parti interdit de faire l'impasse sur l'hypothèse d'un lien étroit entre les deux phénomènes¹. Cette hypothèse peut se décomposer en deux questions : Le Wasat est-il perçu comme le parti de la génération intermédiaire ? Quelle est la place exacte de cette génération dans le Wasat ? Nous allons voir que si le petit nombre de représentants de la génération des années 1970 présents dans le Wasat n'utilise pas le thème générationnel à des fins de légitimation externe, celui-ci joue néanmoins un rôle à l'intérieur même du parti, pour distinguer qui est le plus à même de s'exprimer en son nom.

3.2.1 *Hizb Al-Wasat* et *jîl al-wasat*

La *jîl al-wasat*, un phénomène qui dépasse de loin le *Hizb Al-Wasat* Le rôle joué par les membres de la génération des années 1970 dans la création du Wasat, et le fait que cette génération soit surnommée *jîl al-wasat* pourrait laisser supposer que l'argument générationnel est utilisé par les membres du Wasat comme instrument de légitimation auprès des autres partis d'opposition. Ce parti pourrait se présenter comme étant la traduction la plus authentique des aspirations de cette génération.

Or, nous n'avons rien trouvé de tel au cours de nos investigations. Au contraire, au sein de notre échantillon, les membres du Wasat ne sont pas ceux qui parlent le plus du facteur générationnel, et ils ne sont pas non plus ceux qui lui accordent le plus d'importance. Ainsi, les individus interrogés classés comme indépendants, ainsi que les membres de la Confrérie, accordent une plus grande place à cette question dans leur discours (fig. 3.1 page suivante²), et insistent notamment sur le fait que la génération intermédiaire se retrouve dans l'ensemble de la société égyptienne.

Gamâl Heshmat, membre du Wasat en 1996 qui a fait le choix de la Confrérie au moment de la rupture, déclarait au cours de notre entretien : « À vrai dire, je crois que l'idée [du Wasat] existe grâce à eux. Abûl-'Elâ et ses collègues de la génération des années 1970, la génération de 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh et 'Isâm Al-'Ariyân (...). Ils sont présents dans le Wasat, et ils sont présents ailleurs : dans le courant libéral, dans le courant nassérien, dans le courant islamiste, et par conséquent, ils sont à vrai dire présents dans le PND et dans le régime »³. Dans le même ordre d'idée, le chercheur 'Amrû Al-Shûbakî déclare à propos du parti Karâma : « Ils ont construit un mouvement comme le Wasat depuis dix ans. Et c'est la même génération »⁴. Târiq Sa'id, cadre dirigeant de ce mouvement, évoque spontanément le facteur générationnel pour expliquer la naissance de son parti : « Une grande partie des dirigeants du parti nassérien, ceux des dirigeants qui appartiennent à la jeune génération – que l'on appelle la génération des années

¹ Pierre Nora souligne « la capacité d'un petit nombre d'acteurs (...) à s'instituer, ou à se faire instituer les hérauts d'une génération et à en assumer la représentativité commémorative » (NORA, op. cit., p. 932).

² Pour une explication de ce graphique, cf. *supra*, section 1.2.2 page 32.

³ Entretien du 3 mai 2008 avec Gamâl Heshmat.

⁴ Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

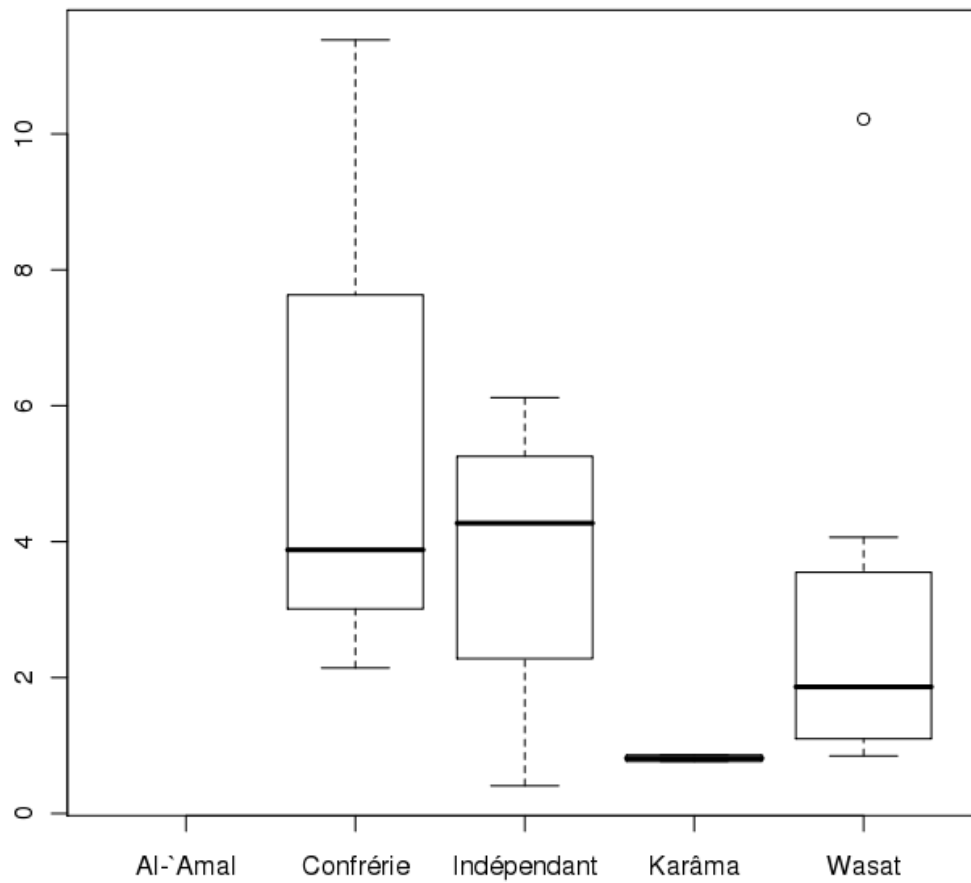


FIG. 3.1 – Place accordée en entretien au facteur générationnel par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane

1970 –, sont sortis du parti nassérien en 1996, en raison d'un désaccord organisationnel à l'intérieur du parti »¹. Târiq Sa'îd n'essaie pas pour autant de tirer la couverture vers son mouvement. À propos du Wasat, il déclare : « Ils appellent à leur reconnaissance légale, avec à leur tête Abûl-'Elâ Mâdî, qui fait partie de la génération des années 1970, la même génération [que nous] »². Le dirigeant de ce parti, Amîn Iskandar, déclare d'ailleurs à propos de la situation des Frères musulmans dans les années 1970 : « Quand ils sont entrés, quand les jeunes gens, la nouvelle génération est entrée, ils ont travaillé à relever le mouvement »³. Ce sont d'ailleurs les Frères musulmans et les membres de Karâma interrogés qui attribuent le plus volontiers une importance à ce facteur générationnel (fig. 3.2 page suivante). Sur ce graphique, on voit par ailleurs que les membres du Wasat ont, davantage que les autres personnes interrogées, tendance à ne pas se prononcer sur la question (*nspp*), et que les enquêtés classés comme indépendants considèrent plus volontiers qu'il s'agit là d'un faux problème (*faux.prob*), ou adoptent une position plus nuancée, en considérant que si la génération intermédiaire constitue un facteur important dans l'histoire du Wasat, il convient néanmoins de le relativiser (*les.deux*).

La même attitude se retrouve d'ailleurs parmi les membres du Wasat eux-mêmes. Dans son *Histoire du Wasat*, publiée en cinq parties sur le site Web du mouvement, 'Isâm Sultân évoque « ceux de la *jîl al-wasat* qui sont restés à l'intérieur de la Confrérie » (*man baqâ min jîl al-wasat dâkhil Jamâ'a Al-Ikhwân*)⁴. Dans le même esprit, et alors que l'enquêteur lui demande si les bonnes relations que le Wasat entretient avec les autres partis d'opposition constituent un phénomène générationnel, Muhammad 'Abd Al-Latif répond : « Bien sûr que c'en est un (...). On les empêche d'agir et on nous empêche d'agir. Nous avons certaines idées contre le gouvernement, et ils ont peut-être les mêmes. Etc. L'âge est aussi un facteur important. Et nous connaissons nombre d'entre eux depuis l'époque de l'université. Peut-être que cela rend aussi les relations plus fortes »⁵. Déjà le 2 avril 1996, le jour même de son arrestation, Abûl-'Elâ Mâdî déclarait à *Al-Hayât* que les membres de son parti avaient des relations avec les jeunes du parti nassérien, qui « sont de la même génération et ont beaucoup de choses en commun avec nous »⁶.

Les différents groupes politiques et réseaux informels qui ont servi d'espaces de dialogue trans-idéologique aux membres de la génération des années 1970 ont ainsi formé autant de « groupes concrets » dans lesquels Karl Mannheim voyait le foyer de l'expression générationnelle⁷. Ils ont en conséquence joué un rôle dans la socialisation politique des individus composant cette génération⁸.

¹Entretien du 2 avril 2008 avec Târiq Sa'îd.

²Ibid.

³Entretien du 27 mai 2008 avec Amîn Iskandar.

⁴'Issâm SULTÂN. «Qisa Hizb Al-Wasat – 4. (L'Histoire du Wasat – 4)». Dans : *www.alwasatparty.com* (15 nov. 2009). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=10775> (visité le 22/03/2010).

⁵Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

⁶« *Annahum jilnâ, wa-fi jawânih kathira mithlnâ* » (SAGHIYA, op. cit.)

⁷Karl MANNHEIM. *Le Problème des générations*. Paris : Nathan, 1990.

⁸Pour une analyse des relations entre islamistes et nassériens à travers le prisme générationnel, lire Walid 'ABD AL-NÂSIR. «Al-Nâsiryûn wal-islâmiyûn fi Misr : baïn al-târikh wal-siyâsa. (Les Nassériens et les islamistes en Égypte : entre l'histoire et la politique)». Dans : *Al-Hayât* (28 mai 1999).

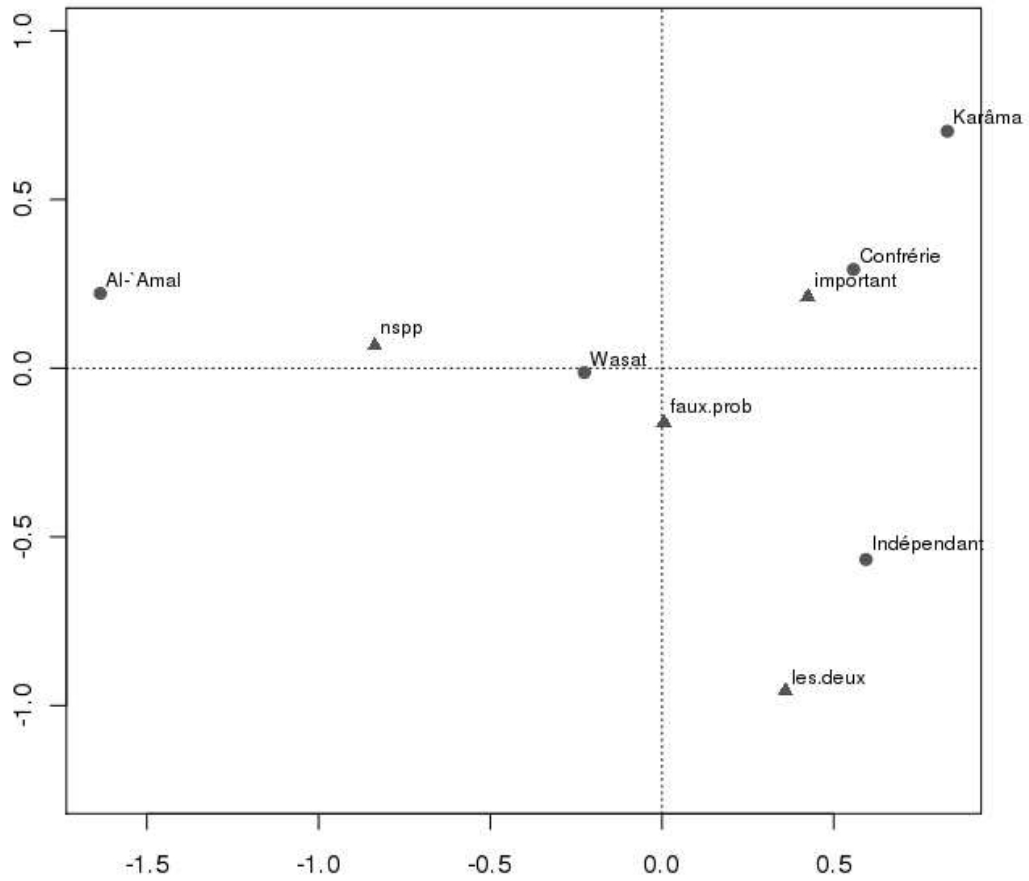


FIG. 3.2 – Correspondance de l'importance accordée au facteur générationnel par l'ensemble des enquêtés et de leur appartenance partisane

Le poids de la génération intermédiaire dans le Wasat Quelle est la place occupée par la génération des années 1970 aujourd’hui dans le Wasat ? Le Wasat est-il un parti générationnel ? N’y rencontre-t-on pas des représentants des générations postérieures ou antérieures ? Et si oui, en quelles proportions ?

La majorité des membres dirigeants du Wasat appartiennent à la classe d’âge des 45–60 ans, qui correspond à la cohorte démographique de la génération des années 1970 (12 individus sur les 19 recensés). Les représentants de cette cohorte ont par ailleurs rejoint pour la plupart le parti soit au moment de sa fondation, soit entre les deuxième et troisième tentatives d’obtenir la légalisation (tab. 3.1). Il apparaît clairement que la majorité des fondateurs du Wasat appartiennent à cette génération. Les membres plus jeunes ou plus âgés sont arrivés plus tardivement.

Classe d’âge	1996	1996-1998	1998-2004	2004-2008	Inconnu
30-45	1	1	2	1	0
45-60	4	1	5	0	2
60-80	0	0	2	0	0

TAB. 3.1 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d’adhésion au parti et de leur classe d’âge au moment de l’interview (2008)

Peut-on en conclure pour autant que les membres de la génération intermédiaire sont majoritaires dans la direction du Wasat ? Oui, si l’on s’en tient à une définition de la génération comme cohorte démographique. Non, si l’on prend en compte le ressenti des acteurs, et que l’on définit la génération des années 1970 comme une génération militante. Il convient en effet de se représenter correctement les effets qu’un événement donné peut avoir sur les individus qui le vivent : si tous sont exposés à cet événement, ils ne le sont pas avec la même intensité. Surtout, ils ne vont pas forcément accorder la même signification à cet événement, ni en tirer les mêmes conclusions. Si le facteur générationnel ne doit pas être négligé dans la construction des perceptions d’un individu et dans le déroulement de sa trajectoire, il ne suffit pas à expliquer la signification qu’il donne aux événements qu’il a vécus, ni la reconstruction de la cohérence de son parcours à chacune des étapes qui le jalonnent¹. Interrogé sur le rôle de la génération intermédiaire dans l’histoire du Wasat, Rafiq Habîb ne dit pas autre chose :

L’expérience est liée aux générations. Aussi, nous avons eu une certaine expérience dans les années 1970, de différentes manières. De la manière de Abûl-‘Elâ Mâdî, de Karam Zuhdî de la *Gamâ‘a Islâmiyya*, et de Aïman Al-Zawâhirî du *Gihâd*². De différentes manières. Et quand nous parlons du Wasat, nous parlons alors de cette expérience : l’expérience des universités. Et

¹IHL, op. cit., p. 135.

²Rafiq Habîb prononce les noms de ces organisations à la manière égyptienne, en remplaçant les “j” par des “g”.

c'est le point le plus important de la génération des années 1970. L'ensemble d'entre eux a connu l'expérience du militantisme dans les universités (...). Donc, je peux conclure que la génération des années 1970 a une méthodologie spécifique, dans la manière d'appréhender les questions politiques, ou quelque chose comme ça. Mais certainement pas des idées différentes¹.

Classe d'âge	Ancien membre	N'a jamais été membre	Inconnu
30-45	1	4	0
45-60	5	5	2
60-80	0	0	2

TAB. 3.2 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur appartenance ou non-appartenance passée à la Confrérie et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

En effet, si l'on se penche sur le parcours militant des dirigeants du Wasat, on observe (tab. 3.2) que les anciens fréristes sont sur-représentés au sein de cette cohorte, puisque près de la moitié des membres de cette génération sont d'anciens Frères musulmans. Ainsi, si les 45–60 ans sont majoritaires au sein de la direction du Wasat, seule la moitié des représentants de cette classe d'âge peuvent être rattachés à la génération des années 1970 comprise comme génération militante. Les membres de la génération intermédiaire ne sont donc désormais plus majoritaires dans le Comité exécutif du Wasat. Leur poids dans l'organisation tient cependant à leur rôle de pionnier ; ce sont eux qui ont fondé le parti, et ils disposent à ce titre d'une légitimité historique qui pèse encore aujourd'hui sur l'image du Wasat dans les représentations des acteurs.

3.2.2 L'usage du thème générationnel à des fins de légitimation interne

Nous avons vu dans la première section de ce chapitre² que la génération intermédiaire était une génération de représentants des nouvelles classes moyennes. Or, parmi les dirigeants du Wasat interrogés, la moitié environ des 45–60 appartient au milieu des affaires, et c'est en fait dans cette tranche que les nouvelles classes moyennes sont les moins représentées (tab. 3.3 page suivante). Une analyse factorielle des correspondances nous montre même que l'appartenance aux nouvelles classes moyennes est davantage corrélée à la classe d'âge des 30–45 ans, alors que la cohorte des 45–60 ans est corrélée à l'univers professionnel des hommes d'affaires (fig. 3.3 page 106³). D'où l'importance de la distinction opérée entre cohorte démographique et génération militante. Dans le Comité

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habib.

²Cf. *supra*, section 3.1 page 76 et suivantes.

³Sur cette figure, les hommes d'affaires sont représentés par l'étiquette *business*, les intellectuels par les *idées*, et les représentants des nouvelles classes moyennes par la technique (*techn*).

exécutif du Wasat, ces deux réalités ne se recoupent absolument pas, où en tout cas ne se recoupent plus.

Univers professionnel	30-45	45-60	60-80
Hommes d'affaires	2	6	0
Intellectuels	0	1	1
Nouvelles classes moyennes	3	5	1

TAB. 3.3 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Pourtant, le Wasat apparaît encore aujourd'hui aux yeux des commentateurs comme un phénomène étroitement lié à la génération intermédiaire, comme le montre par exemple cet extrait de notre entretien avec 'Isâm Al-'Ariyân :

Q : Et connaissez-vous les nouveaux membres du Wasat, comme Imân Qandîl et Husâm Khalâf, par exemple ?

R : Non, ceux-là, je les connais peut-être très peu.

Q : Vous connaissez seulement ceux du Wasat qui viennent des Frères musulmans.

R : Ceux-là, je les connais, ces personnes, ces noms que j'ai connus depuis longtemps.

Q : Vous ne connaissez pas des gens du Wasat qui ne sont pas de la Confrérie.

R : Je ne connais parmi ceux là... (...) Le problème c'est que le refus de création du parti, a mené à ce qu'il n'y reste personne, qu'il n'y ait plus d'autres porte-paroles du parti que Abûl-'Elâ, et parfois 'Isâm Sultân. Mais le seul et principal porte-parole du Wasat est le représentant des fondateurs Abûl-'Elâ¹.

La portée de cet extrait dans notre démonstration doit toutefois être relativisée, tant la volonté du porte-parole de la Confrérie de minimiser l'influence du Wasat est ici évidente. Moins soupçonnable de parti-pris, le chercheur 'Amrû Al-Shûbakî a consacré un chapitre au Wasat dans son dernier ouvrage intitulé *Les Frères musulmans des origines à nos jours*². Il y décortique les relations entre le Wasat et la Confrérie au cours des années 1996-1998, mais ne fait aucune allusion aux membres du Wasat ayant rejoint le parti plus récemment. La même approche est retenue par les auteurs du documentaire « *Azma al-tayâr al-islâhî* » de la série *Al-Islâmiyân* diffusée sur Al-Jazira au cours de l'hiver 2009-2010³.

D'une manière générale, les membres de la génération des années 1970 sont naturellement ceux qui prêtent le plus d'importance au facteur générationnel. Ainsi, les anciens

¹Entretien du 7 mai 2008 avec 'Isâm Al-'Ariyân.

²ELSHOBAKI, op. cit., p. 199-218.

³Bashîr NĀFA'. "Azma al-tayâr al-islâhî. (La Crise du courant réformiste)". Dans : *Al-Islâmiyân (Les islamistes)* (12 fév. 2010). Documentaire diffusé sur Al-Jazira.

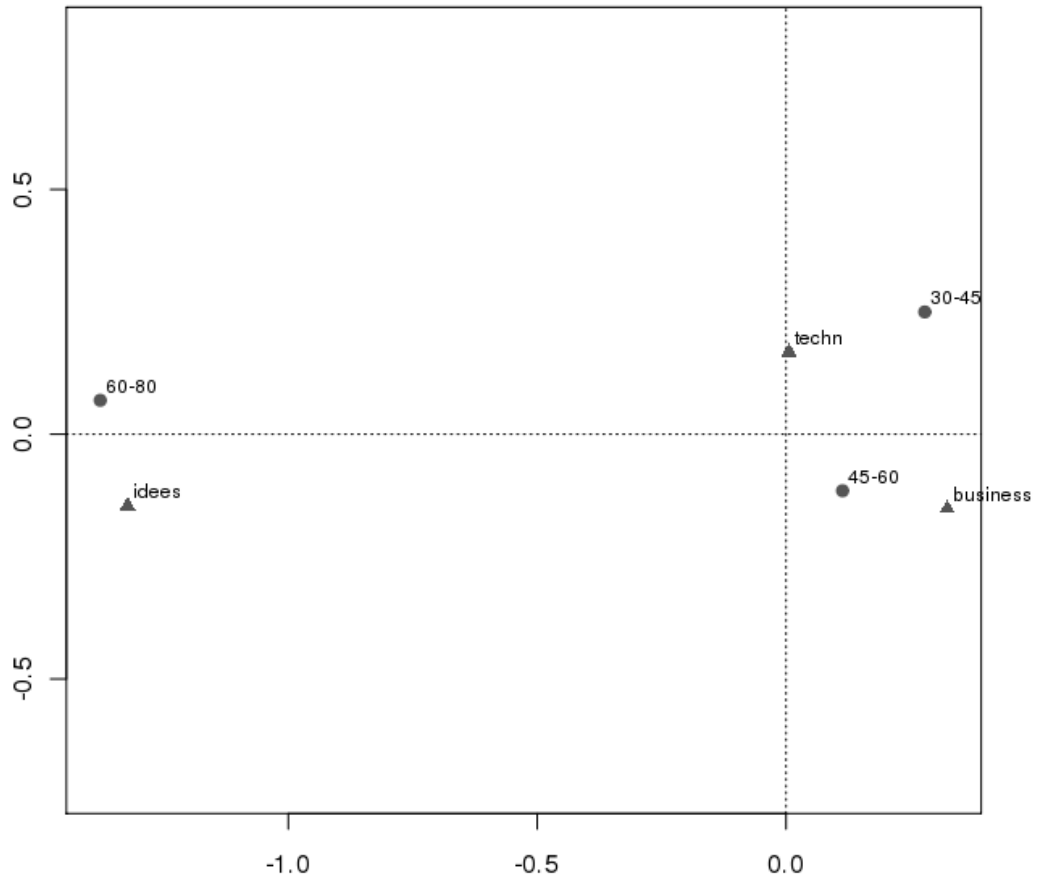


FIG. 3.3 – Correspondance de l'univers professionnel des membres dirigeants du Wasat et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Frères musulmans lui accordent une grande influence dans l'histoire du parti (aucun d'eux ne la conteste), alors que les membres du Wasat sans expérience frériste nient dans leur majorité l'importance de ce facteur (tab. 3.4)¹. Si l'on s'intéresse maintenant à la place qu'occupe le thème de la génération intermédiaire dans le discours des uns et des autres (fig. 3.4 page suivante), on s'aperçoit que les membres du Wasat arrivés après 1996 (notés *apres.96*) en parlent non seulement moins que les pionniers, mais également moins que les membres de l'échantillon extérieurs au parti (*jamaï.wasat*).

Ancien Frère musulman	Important	Pas important	Les deux	NSPP
Oui	3	0	0	2
Non	2	5	1	3
Inconnu	1	0	0	1

TAB. 3.4 – Importance accordée au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur trajectoire militante

De la même manière, au sein du Wasat, on peut classer par ordre décroissant nos trois catégories socio-professionnelles selon l'importance qu'elles accordent au facteur générationnel : les nouvelles classes moyennes, puis les intellectuels, et enfin les hommes d'affaires (tab. 3.5). Ainsi, Magdi 'Âref, agent immobilier, déclare-t-il que « ce ne sont pas les générations qui comptent »².

Univers professionnel	Important	Pas important	Les deux	NSPP
Hommes d'affaires	2	4	0	2
Intellectuels	1	1	0	0
Nouvelles classes moyennes	3	0	1	4

TAB. 3.5 – Importance accordée au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

Si l'on s'intéresse à la répartition des dirigeants du Wasat par classe d'âge, on constate qu'il n'y a que parmi les 45–60 ans que l'on trouve des individus attribuant sans réserves une importance au rôle de la génération des années 1970. Sur l'ensemble de cette sous-population, aucun des moins de 45 ans ni des plus de 60 ans n'a concédé la moindre importance au facteur générationnel (tab. 3.6 page 109). Ainsi, interrogé sur la question de savoir si ce facteur avait joué un rôle dans l'histoire de Kefaya, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî déclare : « Pas nécessairement : J'ai 70 ans ! »³. De son côté, Târiq Al-Malt souligne non seulement que les membres de cette génération sont désormais minoritaires

¹Alors que les tableaux précédents, portant sur la composition du Comité exécutif, comportent 19 personnes, ceux qui suivent, et qui prennent en compte le discours des enquêtés, en comportent seulement 18. Ceci s'explique par le fait que si nous avons pu inclure Salâh 'Abd-Al-Karîm dans les premiers tableaux, il est absent des suivants, du fait de son refus de produire un entretien enregistré.

²Entretien du 7 mai 2008 avec Magdi 'Ârif.

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

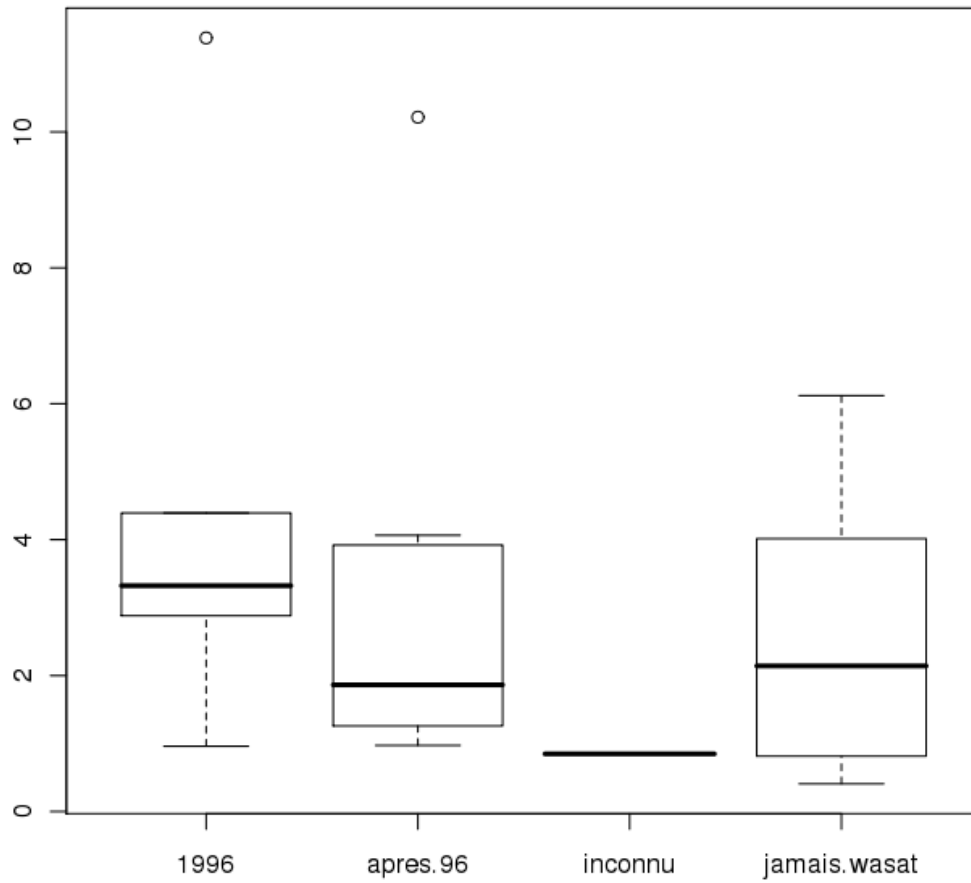


FIG. 3.4 – Place accordée en entretien au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d’adhésion au parti

au sein du Wasat, mais il rappelle aussi que le rôle de cette génération n'est pas spécifique au Wasat :

Maintenant, les fondateurs de cette génération ne sont plus que 10 %. Lors de la prochaine procédure, ils seront seulement 2 ou 3 %. Mais les autres dans... Comme moi, je peux dire que j'ai quarante ans, ou quarante-et-un. Donc, je ne suis pas de cette génération. Et beaucoup de gens sont plus jeunes que moi au Wasat. Alors, on peut peut-être dire qu'une partie des fondateurs, oui. Mais si nous jetons un œil aux partis maintenant, et les mouvements, en fait, ces gens qui sont les dirigeants, sont de cette génération, vraiment. Dans un sens général, même au PND. Vous savez ?¹

Classe d'âge	Important	Pas important	Les deux	NSPP
30–45	0	2	0	3
45–60	6	2	1	2
60–80	0	1	0	1

TAB. 3.6 – Importance accordée au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Mais si l'on s'intéresse à la place accordée à la question générationnelle dans chaque discours, on constate clairement une gradation s'établissant sur ce sujet parmi les membres du Comité exécutif du Wasat, les nouvelles classes moyennes s'étendant moins sur le thème de la génération intermédiaire que les intellectuels qui en parlent eux-mêmes moins que les businessmen (fig. 3.5 page suivante). On constate un phénomène similaire si l'on s'intéresse à la répartition par classe d'âge ; sur l'ensemble de l'échantillon, ce sont les représentants de la cohorte des 45–60 ans qui évoquent le plus le sujet de la génération des années 1970 (fig. 3.6 page 111), alors que parmi la sous-population du Wasat, ce sont les 30–45 ans qui sont le plus discrets quant au facteur générationnel (fig. 3.7 page 113).

On peut tenter d'interpréter ce phénomène comme l'expression d'un besoin plus affirmé, chez ceux qui contestent l'importance du facteur générationnel, de justifier leur position. Ce désir de justification montre justement que leur position est iconoclaste, et que la position la plus légitime est bien celle des représentants de la génération des années 1970². Le cas de Ahmad Awar – à la fois plus jeune que les membres de la génération intermédiaire et représentant du monde des affaires – est ici doublement emblématique. Interrogé sur le rôle de la génération des années 1970 dans l'histoire du Wasat, il s'attache à limiter cette influence dans l'espace et dans le temps :

¹Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

²Ceci peut d'ailleurs expliquer pourquoi ceux qui parlent le moins du facteur générationnel sont précisément les membres des nouvelles classes moyennes nés entre 1948 et 1963, mais ayant adhéré au parti après 1996. Partageant de nombreux points communs avec les représentants de la génération des années 1970, ils n'ont nulle raison d'en contester l'importance. N'en partageant pas l'expérience, ils n'ont pas non plus de raisons particulières de s'étendre sur le sujet.

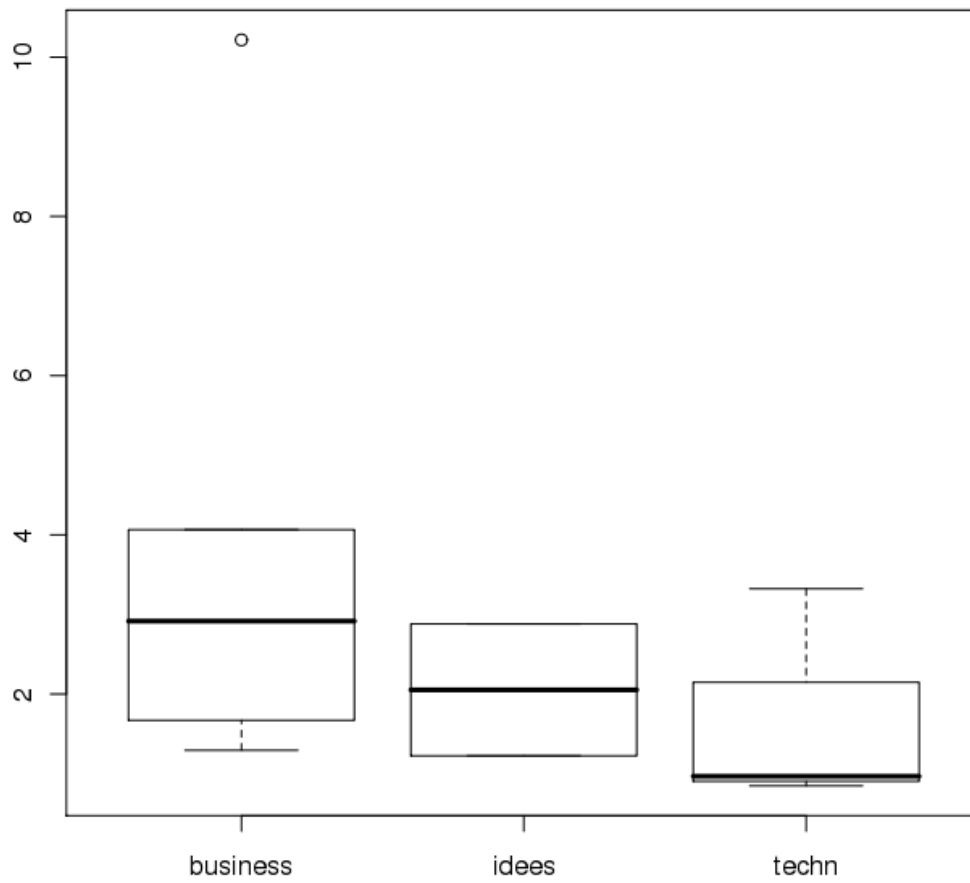


FIG. 3.5 – Place accordée en entretien au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

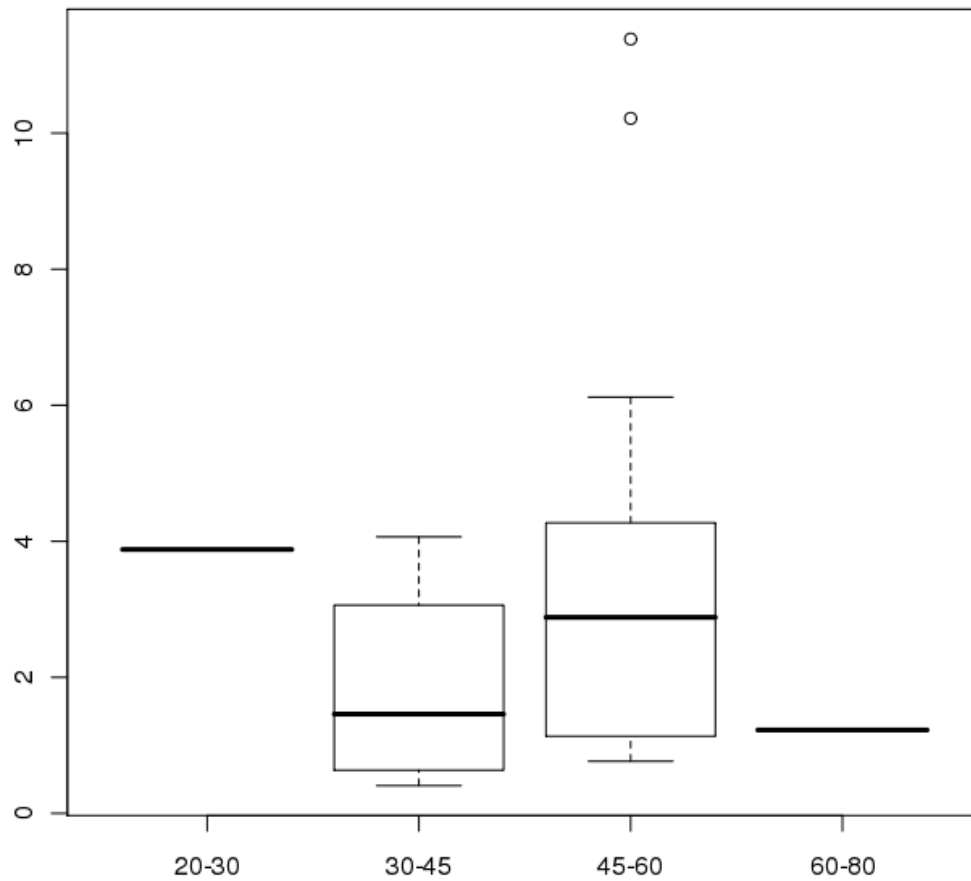


FIG. 3.6 – Place accordée en entretien au facteur générationnel par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Non, non, c'est au sujet de l'histoire, au sujet de certaines personnes dans le Wasat. Cela n'a pas d'implications pour le Wasat. Parce que la plupart d'entre nous, aujourd'hui, dans le Wasat... Le Wasat est une idée que personnes ne possède. Celui qui croit en elle la possède. Cela n'a rien à voir avec un certain groupe, ou un certain... Cela aurait pu être la bonne réponse après que le Wasat a été fondé, la même année. À ce moment là. Mais il a évolué. Les gens vont et viennent, les gens adhèrent et les idées évoluent, et... Et je pense que ces gens dont vous parlez, leurs idées ont évolué à notre contact, et à celui d'autres personnes, qui peuvent être de la génération des années 1980, ou de la génération du business, ou les gens qui vivent à l'étranger, et... Il a évolué, les idées ont évolué. Ce n'est plus désormais tenu par un très petit groupe, trois ou quatre personnes qui sont venues de la Confrérie et ont formé le Wasat. Je pense que ces idées ont changé¹.

Si le Wasat a effectivement évolué, nous avons vu précédemment que les commentateurs – et les enquêtés non-membres de ce parti – n'en ont pas forcément conscience. Mais les membres du Wasat appartenant à la génération des années 1970 semblent eux aussi ne pas avoir pris la mesure de ce changement. Interrogé sur l'expérience syndicale de sa génération, le représentant des fondateurs, Abûl-'Elâ Mâdî, laisse échapper la fausse information suivante : « Donc, la plupart de nos dirigeants, comme... ont commencé avec une expérience étudiante. La plupart d'entre eux, pas tous, mais la plupart. Donc ils ont une expérience similaire, comme étudiants et comme syndicalistes. Et donc nous étions dans les syndicats professionnels. La plupart d'entre nous, nous avons eu une expérience dans les élections législatives »². Or, nous avons vu que les membres de la génération intermédiaire n'étaient désormais plus qu'une minorité parmi les dirigeants du Wasat, et ce depuis 2004. Abûl-'Elâ Mâdî a pourtant conscience du changement intervenu dans la physionomie de son parti, qu'il évoque ailleurs au cours de l'entretien. Son erreur peut donc s'expliquer soit par la force de l'habitude (cela fait alors près de 13 ans qu'il est sollicité pour parler de l'expérience syndicale de la génération des années 1970), soit par une sous-estimation des effectifs des nouvelles générations. Cette sous-estimation peut-être liée à une moindre implication des membres les plus récents dans les activités de représentation du Wasat.

En effet, l'ancienneté de l'adhésion au parti constitue apparemment un facteur de légitimité permettant de distinguer, au sein du Wasat, qui est le plus habilité à parler en son nom. Si l'on s'accorde avec Stéphane Beaud pour voir dans l'entretien un rapport social, et considérer que le choix du lieu par l'enquêté est significatif de l'image de soi qu'il entend imposer à l'enquêteur³, on constatera avec un certain intérêt qu'aucun des anciens fréristes présents dans la direction du Wasat ne nous a reçu à son domicile (tab. 3.7 page 114). Par ailleurs, alors que les autres membres du parti que nous avons

¹Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

²Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

³« On sait par exemple que les enquêtés qui possèdent un certain pouvoir social ont davantage tendance à vouloir en imposer le lieu (...) et à en fixer (limiter) la durée, tout en feignant de jouer entièrement le jeu de l'enquête » (BEAUD, op. cit., p. 238).

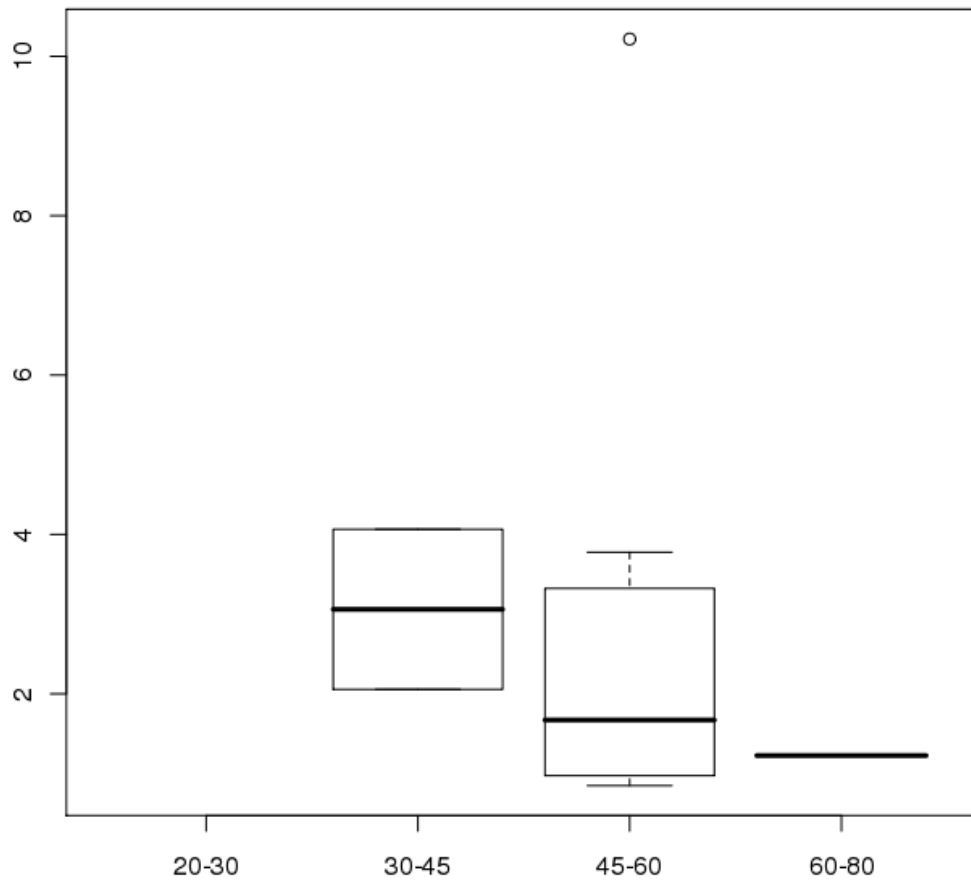


FIG. 3.7 – Place accordée en entretien au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

rencontrés au Centre international d'études ont été interviewés dans la salle de réunion, Salâh 'Abd Al-Karîm nous a reçu dans le bureau de Abûl-'Elâ Mâdî lors de nos deux premières entrevues, nous faisant ainsi sentir que son ancienneté dans le parti et son passé frériste lui assuraient une certaine proximité avec le représentant des fondateurs.

Ancien Frère musulman	Privé	Professionnel	Public
Oui	0	3	3
Non	5	5	1
Inconnu	0	2	0

TAB. 3.7 – Lieu de la rencontre avec les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur appartenance ou non-appartenance passée à la Confrérie

L'identification de certains membres du Wasat à la génération intermédiaire résulte donc d'une combinaison de différents critères : l'âge tout d'abord, mais aussi l'expérience militante au sein de la Confrérie, et l'ancienneté de l'adhésion au parti. Si les représentants de cette génération appartiennent tous aux nouvelles classes moyennes, les militants arrivés plus récemment présentent un profil plus varié. Nous allons voir dans les chapitres qui suivent que l'appartenance ou la non-appartenance à la génération des années 1970 conditionne des attitudes différentes par rapport à la politique, ainsi que des modes d'engagement différenciés dans le Wasat.

Chapitre 4

L'évolution de la composition du Wasat

“L’analyse de l’entrée dans la carrière militante ne doit donc pas se faire à partir des seuls concepts de ‘conviction’ ou ‘d’idéologie’ comme le propose une sociologie du militantisme fondée sur une recherche individuée des motivations, ni même seulement par la recherche de particularités sociales génériques dans la trajectoire des acteurs permettant d’associer une classe d’expérience à un répertoire d’idées, mais plutôt en étudiant les logiques pratiques du processus d’engagement qui va confronter les dispositions acquises au cours d’une trajectoire à la fois singulière et socialement structurée aux situations générales et locales dans lesquelles ces dispositions sont appelées à jouer”¹.

Philippe JUHEM

Dans ce chapitre, nous nous proposons d’étudier la culture politique des membres du Wasat, en entendant par culture « un ensemble d’idées, de valeurs et de symboles, une configuration de croyances, d’affectivité et de sociabilités, et une multitude diversifiée de règles et de pratiques dont la combinaison donne une signification au réel, façonne les comportements et conduit à l’inculcation des normes sociales »². Ainsi définie, la culture politique ne saurait être appréhendée comme un concept réifié. Elle doit au contraire être considérée comme une réalité en perpétuelle évolution, appréhendée depuis son « ancrage dans des mondes circonscrits, territoires ou générations, organisations ou institutions, qui se prêtent à une dé-sédimentation de leurs genèses temporelles et à une cartographie de leurs variations contextuelles »³. Nous avons vu que la culture politique des militants islamistes de la génération intermédiaire s’est affirmée à l’occasion de leur rupture avec

¹Philippe JUHEM. “Entreprendre en politique de l’extrême gauche au PS : La professionnalisation politique des fondateurs de SOS-Racisme”. Dans : *Revue française de science politique* 51.1 (2001), p. 131–153, p. 133–134.

²Marc LAZAR. “Cultures politiques et partis politiques en France”. Dans : *Cultures politiques*. Éd. par Daniel CÉFAÏ. Paris : PUF, 2001, p. 171–172.

³Daniel CÉFAÏ. *Cultures politiques*. Paris : PUF, 2001, p. 16.

les Frères musulmans, qui a donné naissance au Wasat. Cette culture politique s'est construite en opposition à celle de la Confrérie, aussi bien dans la pratique politique des dirigeants du Wasat, que dans leur vision du monde. Les membres du parti ayant adhéré plus tardivement, et ne partageant pas l'expérience des fondateurs, se sont appropriés à leur manière cette culture. En effet, partant du principe selon lequel « les participants à la relation ne sont pas là pour les mêmes raisons »¹, notre propos est d'observer « comment des acteurs aux histoires hétérogènes ont convergé autour d'une action et d'un modèle d'engagement reflétant les “débris du passé” et faisant écho aux problématiques du moment »². Parmi la vingtaine de membres actuels du Comité exécutif du Wasat, les trois quarts n'ont jamais été des Frères, et n'ont aucune expérience syndicale. D'anciens dirigeants syndicaux, on ne trouve plus guère aujourd'hui au sein de ce Comité – outre Abûl-'Elâ Mâdî – que Salâh 'Abd Al-Karîm, lui aussi ancien leader de la Voix islamique et du syndicat des ingénieurs, et 'Isâm Sultân, militant du Courant islamique dans le syndicat des avocats, les autres ayant pour la plupart décidé de retourner dans le giron de la Confrérie après le refus de la Commission des partis de reconnaître le Wasat. On trouve désormais à leurs côtés des chefs d'entreprises tels que Zakariyâ Al-Fayûmi, Ahmad Awar ou encore Yahiâ Al-Hasan (ce dernier étant même un ancien membre du PND), des ingénieurs comme 'Amrû Fârûq ou Husâm Khalaf ou des médecins comme Imân Qandîl, mais sans expérience syndicale. Le fait que de nouveaux militants aient rejoint le Wasat ces dernières années montre que cette culture politique s'est suffisamment autonomisée et affirmée pour attirer des personnes sans lien avec l'expérience syndicale qui l'a forgée. Comme nous l'a confié Târiq Al-Malt, membre du Wasat depuis 1998, à la question de savoir pourquoi il avait décidé de rejoindre ce mouvement : « J'aime l'idée : ils se sont séparés des Frères musulmans et ils ont leur propre concept, et ils veulent travailler de manière légale »³.

Pour étudier cette évolution de la composition du Wasat, il nous semble nécessaire de recourir à des outils conceptuels issus de la tradition de l'interactionnisme symbolique, tels que les notions de carrière et de trajectoire. L'approche en termes de carrière place en effet au cœur de sa réflexion l'étude des processus de formation et d'altération de l'identité d'un groupe dans le temps. Les études sur le monde arabe n'ont commencé à prendre en compte la notion de carrière militante que très récemment : « Lorsque les trajectoires individuelles sont abordées, c'est généralement à travers la notion de “génération politique” ou d’“unité générationnelle”, et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'émergence de mouvements ou de cycles protestataires plus ou moins liés à des événements générateurs »⁴. Or, la notion de carrière politique permet de situer l'en-

¹ OFFERLÉ, op. cit., p. 35.

² Mounia BENNANI-CHRAÏBI. “Parcours, cercles et médiations à Casablanca. Tous les chemins mènent à l'action associative de quartier”. Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 293-352, p. 296.

³ Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

⁴ Olivier FILLIEULE et Mounia BENNANI-CHRAÏBI. “Exit, voice, loyalty et bien d'autres choses encore”. Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 43-126, p. 115-116.

gagement partisan comme une étape dans un parcours, englobant l'ensemble de la vie de l'individu. Chacune des étapes de ce parcours est conditionnée par les étapes antérieures, en même temps qu'elle ouvre ou ferme des perspectives pour les étapes ultérieures : « L'intérêt du concept est de considérer les actions humaines comme des processus, c'est-à-dire comme des activités se déroulant dans le temps et possédant une dynamique propre, et non comme le simple reflet de contraintes structurelles ou d'un calcul utilitaire »¹. Une carrière possède donc deux dimensions : une dimension objective qui consiste en une succession d'expériences professionnelles, militantes, voire affectives, et une dimension subjective qui consiste en une reconstruction par l'acteur, à chaque étape de sa carrière, du sens qu'il donne à l'ensemble de ce processus et à sa propre biographie. En raison de la série de remaniements subjectifs qu'elle implique, la notion de carrière « offre de penser autrement qu'en termes figés de construction identitaire »². C'est donc un outil adapté à quiconque cherche à étudier l'évolution – y compris idéologique – d'un mouvement. Cette notion sert donc notre propos, puisqu'il s'agit de montrer comment le Wasat se construit – à la fois dans la rupture et la continuité – par rapport à la matrice frériste, et à l'expérience fondatrice du militantisme syndical.

Olivier Fillieule et Mounia Bennani-Chraïbi identifient trois obstacles à l'analyse des carrières militantes³ : un « biais organisationnel », tendant à privilégier l'étude des militants présents au moment où se déroule l'enquête et donc à négliger les entrées et les sorties du militantisme ; la rareté des sources, notamment dans un contexte autoritaire ; un « obstacle de méthode », enfin, inhérent à toute étude de la modification d'un objet dans le temps. Nous avons tenté de tourner le premier obstacle par l'inclusion dans notre échantillon théorique de deux anciens membres du Wasat. Le second ne nous a pas posé de réel problème, dans la mesure où le Wasat n'est pas doté d'une organisation partisane structurée, et dans la mesure surtout où notre étude ne vise pas à produire des résultats représentatifs (Cf. *supra*, chap. 1). Enfin, le troisième obstacle évoqué précédemment renvoie au caractère synchronique de notre échantillon. En effet, pour parvenir à saisir les carrières et trajectoires des militants du Wasat, le seul moyen à notre disposition a été de recourir à une enquête rétrospective, afin de reconstituer les itinéraires individuels *a posteriori*. Celle-ci a pris la forme d'entretiens avec plusieurs membres et anciens membres du Wasat. En centrant son analyse sur les individus, cette approche méthodologique est parfaitement adaptée à un objet tel que le Wasat, structure lâche regroupant un petit nombre de militants. Cette approche permet de saisir à la fois les conditions objectives de l'action collective, et le sens que lui donnent les individus. En ce sens, elle constitue ce que Gabriel Gosselin appelle une « interprétation au second degré »⁴. Les notions de

¹Éric AGRİKOLIANSKY. « Carrières militantes, et vocation à la morale : les militants de la Ligue des droits de l'homme dans les années 1980 ». Dans : *Revue française de science politique* 51.1 (2001), p. 27-46, p. 5.

²Olivier FILLIEULE. « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel ». Dans : *Revue française de science politique* 51.1-2 (2001), p. 199-217, p. 203.

³FILLIEULE et BENNANI-CHRAÏBI, op. cit., p. 119.

⁴« L'interprétation de second degré » vise à objectiver les subjectivités des enquêtés « en les appréhendant dans le contexte qui conditionne leur point de vue, pour peu que nous puissions, sinon le partager, du moins le reconstituer » (Gabriel GOSSELIN. « Pour une sociologie interprétative ». Dans :

carrière et de trajectoire représentent en effet des instruments précieux pour la science interprétative, si l'on admet avec Ricœur que « désirs et croyances ont pour caractère de n'être pas seulement des *forces* qui font agir les gens de telle ou telle façon, mais de conférer un sens, consistant dans le bien apparemment corrélatif de leur caractère de désirabilité (...). Sur la base de ces caractères de désirabilité et de bien apparent qui leur correspond, il est possible d'*argumenter* concernant la signification d'une action, d'argumenter pour ou contre telle ou telle interprétation »¹.

4.1 Les strates qui composent le Wasat

L'analyse en termes de carrière politique invite à prendre à la fois en compte le contexte social dans lequel l'individu peut être amené à s'engager dans le mouvement (notamment du point de vue de l'état de l'offre politique à un moment donné), et l'histoire de ce mouvement lui-même². L'image d'un mouvement varie en effet au cours du temps, et n'attirera donc pas forcément, à telle ou telle étape de son évolution, le même type d'individus que lors de l'étape précédente : « Les modifications de l'image publique d'un mouvement et de ses stratégies peuvent contribuer au cours du temps à bouleverser l'identité du collectif par la superposition de différentes "générations" de militants dont les propriétés et les raisons d'agir peuvent avoir varié »³. D'où l'intérêt de se pencher sur les caractéristiques des membres du Wasat en regard de l'année de leur adhésion au parti. Dans cette optique, l'attention ne doit pas se focaliser uniquement sur les nouveaux entrants, mais également sur les "sortants". Pourquoi ces derniers ont-ils quitté le mouvement ? Dans quel contexte social ? Dans quel moment de la trajectoire du mouvement ? Quelle explication donnent-ils eux-mêmes à leur défection ? Et comment celle-ci est-elle interprétée par ceux qui sont restés fidèles au mouvement ? Et par ceux qui l'ont rejoint ultérieurement ? Une telle analyse permet de comprendre comment différentes strates générationnelles cohabitent au sein d'un même mouvement au moment où l'enquête a lieu. Elle permet également de mettre en lumière les « effets de sélection » qui expliquent pourquoi certains sont restés si longtemps fidèles au mouvement, et les « effets de la durée de l'engagement » qui étudie les conséquences de cette fidélité sur l'image que le militant se fait de lui-même⁴, et que ceux arrivés plus tardivement se font de lui.

4.1.1 La trajectoire des fondateurs

La fondation du Wasat La carrière militante des futurs fondateurs du Wasat, Abûl-'Elâ Mâdî en tête, a été entravée au sein de la Confrérie par la vieille garde de l'organisation. Il est probable qu'à l'origine, les fondateurs du Wasat ne souhaitaient pas la rupture avec la Confrérie, mais cherchaient simplement à renforcer leur position institutionnelle

L'Interprétation sociologique. Les auteurs, les théories, les débats. Éd. par Francis FARRUGIA. Paris : L'Harmattan, 2006, p. 97-103).

¹RICŒUR, op. cit., p. 204.

²Cf. *supra*, chap. II.

³FILLIEULE, "Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel", p. 211.

⁴Ibid., p. 212.

en son sein en mettant la direction devant le fait accompli de la création d'un parti frériste dont ils seraient les leaders. Sachant qu'ils ne pouvaient pas s'imposer dans la hiérarchie sur la base d'un rapport de force interne à l'organisation, ils ont cherché à conserver les positions qu'ils avaient acquises à l'extérieur, dans les syndicats, en créant une nouvelle organisation. Les organisations professionnelles ayant permis aux militants étudiants de convertir les ressources acquises sur les campus, leur volonté était alors de rééditer cette entreprise de conversion, en passant cette fois-ci du terrain syndical au terrain politique. Nous sommes ici en présence d'un « processus d'accumulation organisationnelle nationale du capital politique »¹, distincte d'une carrière électorale locale ou d'une carrière dans la haute fonction publique. Dans ce type de carrière, les ressources dont disposent le militant sont ses réseaux relationnels et ses compétences politiques. C'est cette position, cumulant manque d'influence au sein de la Confrérie et disponibilités des ressources (capital social sous forme de relations, capital culturel sous forme de compétences gestionnaires), qui leur permet d'envisager la création d'une structure partisane, l'expérience de la direction d'organisations professionnelles leur permettant de se concevoir à la tête d'un parti. Par ailleurs, la répression étatique, en les chassant de la direction des syndicats, occasionne pour eux un recul dans leur statut et une perte de responsabilités. Leur disposition entrepreneuriale est donc le fruit à la fois de leur expérience gestionnaire et de l'angoisse et de la frustration liées à la perte de leurs positions dirigeantes, d'autant qu'au milieu des années 1990, contrairement à ce qu'il s'est passé dans les années 1980 et les années 2000, la carrière électorale au sein de l'Assemblée du peuple semblait bouchée pour les Frères musulmans : comme nous l'avons vu précédemment², Abûl-'Elâ Mâdî et plusieurs futurs fondateurs du Wasat se sont portés candidats, sans succès, lors des élections législatives de 1995.

Au cours de notre dernière entrevue, le leader du Wasat s'étend longuement sur sa propre expérience :

Je pense que nos idées s'accordent à notre expérience dans la vie politique, dans notre vie entière. Nous savons... Par exemple, j'ai moi-même commencé quand j'avais 19 ans. Alors, maintenant, j'en ai 50. Donc, j'ai 31 ans d'expérience. Je pense que c'est une expérience vraiment très riche, depuis les questions [qui se posaient] lorsque j'étais étudiant à l'université, puis lorsque j'étais membre des syndicats professionnels – ce qui fut vraiment une très bonne expérience – et enfin dans la vie politique. Je pense que ce sont les trois étapes de ma vie (...). J'étais dans l'appareil qui a organisé la campagne des Frères musulmans en 1994... 1997. J'étais membre du comité central qui les a organisées. Donc, j'ai une expérience dans l'organisation d'élections, tous les détails d'une campagne. J'ai aussi été candidat aux élections parlementaires, en 1995, contre le ministre de la Production militaire.

Q : Dans quel quartier ?

R : À Helwan, au Caire. Une des circonscriptions du Caire. Maintenant, ils ont fait de Helwan un gouvernorat à part entière (...). Après cela, nous

¹ JUHEM, op. cit., p. 151.

² Cf. *supra*, section 3.1.1 page 82.

avons eu beaucoup d'activités. Quand nous avons lancé le Wasat en janvier 1996, nous avons débuté une nouvelle expérience. Et je pense qu'elle est très riche, parce qu'elle est différente : nous nous sommes spécialisés à ce moment là dans la seule activité politique (...). J'ai restreint nos activités à cette question, et aussi à la question des relations internationales, la question du dialogue. Okay? Alors, je pense que c'est une autre expérience, celle des activités politiques et de la pensée. Donc, si vous regardez... Vous avez la dernière version de mon CV?

Q : Non.

R : Je peux vous en donner une copie maintenant. Okay? Alors, j'ai commencé à écrire des livres. Le premier livre que j'ai publié était en 2005. Le second en 2006. Le troisième en 2007. Donc, cela a commencé très tard, après beaucoup d'expériences. Et cela m'a apporté beaucoup de choses. Alors, je... Si vous regardez dans combien de pays j'ai été, et les activités dans mon CV. Il y en a eu beaucoup. Chaque année. Donc, cela nous a donné plus d'expérience, plus que ce que nous pensons. Donc, je pense que cela nous a conduits là où nous sommes maintenant : avec de bonnes relations, et un approfondissement de nos vues. Nous pouvons donc dire que nous avons une vision profonde. Tu peux l'accepter ou la rejeter. Mais nous avons une vision. Nous avons désormais une vision. Nous pouvons l'explicitier, dans de nombreux endroits (...). Une autre expérience : comment faire avec les médias, comment ouvrir les portes et les fenêtres en direction de l'opinion publique (...). J'ai écrit des centaines d'articles, j'ai donné des centaines d'interviews. Nous avons étudié des dossiers, beaucoup de dossiers. Nous avons donné des centaines d'interviews, comme sur cette chaîne satellite. Les chaînes du satellite, pas celles que le gouvernement contrôle, mais comme Al-Jazira, Al-Arabiya, Abu Dhabi TV, Al-Manar, NBC... Beaucoup d'entre elles (...). La plupart d'entre elles font des interviews avec nous, nous prêtent attention. Chaque semaine, nous avons un programme, parfois – s'il y a un accident, que nous avons des activités – deux fois dans la même semaine¹.

Abûl-'Elâ Mâdî présente ici son expérience personnelle comme une succession d'« étapes » le conduisant logiquement à s'occuper « des activités politiques et de la pensée ». Cette expérience politique, du fait de la non-existence légale du Wasat, se décline en effet en production intellectuelle, relations avec les médias et participation à des rencontres internationales. Son CV – rédigé en anglais – comporte une première rubrique présentant ses « activités présentes » : la qualité de membre fondateur du Wasat y figure en première place, suivie par celle de membre fondateur de Kefaya et par celle de directeur du Centre international d'études, qui prête ses locaux au Wasat. Se succèdent ensuite sa participation à diverses institutions de dialogue culturel ou religieux, au premier rang desquelles figure *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*. La deuxième rubrique du CV de Abûl-'Elâ Mâdî relate son « expérience ». Cette rubrique rassemble toutes les activités liées aux deux premières « étapes » de sa carrière. Il ne s'agit pas seulement de ses mandats syn-

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

dicaux (depuis la présidence de l'Union des étudiants de Minya en 1977), mais d'autres responsabilités prises à cette époque (Secrétaire général du comité de soutien à la Bosnie en 1992-1996, et candidat aux élections législatives de 1995). Figurent également dans cette rubrique la mention de « nombreux articles scientifiques aussi bien que d'articles de presse », et d'interviews « accordées aux média égyptiens, arabes et internationaux ». Enfin, cette rubrique fait mention de son diplôme d'ingénierie mécanique, et du fait qu'il a pris à cette occasion des cours optionnels de « management » de « négociations politiques » et de « compréhension islamique et de pensée politique islamique moderne ». Les deux dernière rubriques du CV listent les conférences données par le représentant des fondateurs du Wasat (« Toutes en lien avec la nouvelle pensée islamique et les activités professionnelles et politiques ») sur quatre continents, et les trois livres qu'il a publiés : *La vision du Wasat* (2005), *Les groupes islamiques violents* (2006) et *La question copte, la sharî'a et le réveil islamique* (2007). L'existence de ce CV, et le fait qu'il me le donne à ce moment de l'entretien, prouve que le leader du Wasat cherche à se présenter en professionnel de la politique, et surtout qu'il perçoit lui-même son parcours en terme de *carrière*, carrière qu'il a revisitée et reconstruite afin de donner une image cohérente de lui-même, en accord avec ses objectifs.

Le parcours de Abûl-'Elâ Mâdî est souvent présenté, par les chercheurs comme par les journalistes¹, comme représentatif du parcours de la génération des années 1970 au sein de la Confrérie. La fondation du Wasat a d'ailleurs été souvent analysée comme un phénomène générationnel. Pourtant, si les fondateurs du Wasat sont en 1996 majoritairement issus de l'expérience étudiante et syndicale, ils ont presque tous quitté le parti par la suite.

L'heure du choix Lorsque le Guide suprême de la Confrérie somme les membres du Wasat de choisir entre le nouveau parti et les Frères musulmans, l'immense majorité d'entre eux fait le choix de la fidélité à la Confrérie. En effet, le coût de sortie de ce type d'organisation est très élevé. Comme l'écrit Philippe Juhem : « Si l'activité militante intensive constitue pour ceux qui l'exercent un mode de vie particulier qui tend à se confondre avec leurs activités scolaires, leurs loisirs et leur vie amoureuse, abandonner le militantisme équivaut alors à une rupture non seulement avec l'ensemble des activités sociales et des réseaux de sociabilité antérieurs, mais aussi avec le seul espace social dans lequel leur action et leur savoir-faire propre sont valorisés »². Dans le cas particulier des Frères musulmans, ce phénomène est d'autant plus prégnant que la Confrérie mêle activités politiques et religieuses. Tewfik Aclimandos écrit à ce propos que « l'on a parfois l'impression que les espaces et réseaux de socialisations frères sont "totaux", qu'un Frère peut (ou doit, selon d'autres témoignages) organiser sa vie en n'ayant que des partenaires ou interlocuteurs Frères ; il peut être logé, employé, soigné par des Frères »³. Husâm Khalaf exprime cette difficulté à quitter la Confrérie dans les termes suivants : « Beaucoup

¹ Ainsi par exemple, dans un chapitre consacré aux « symboles de la génération intermédiaire » (*rumûz jûl al-wasat*), Tal'at Ramîh ne parle que de Abûl-'Elâ Mâdî (RAMÎH, op. cit., p. 137-152).

² JUHEM, op. cit., p. 138.

³ ACLIMANDOS, op. cit.

de gens pourraient être convaincus par nos idées, mais ils se sentiraient coupables s'ils quittaient les Frères, parce que à l'intérieur des Frères, ils pensent que quitter les Frères revient à quitter l'islam lui-même. Donc, ils se sentiraient coupables de quitter les Frères, par certains aspects »¹. En outre, comme l'écrit Daniel Gaxie, « la possibilité de prendre ses distances avec la ligne officielle du parti n'est (...) à la portée que de ceux qui en reçoivent peu ou qui, disposant d'autres ressources sociales, peuvent se reconvertir dans d'autres champs en cas d'échec de la stratégie »². Ceci est d'autant plus vrai que, en 1996, la répression étatique vient de priver ces militants du seul espace dans lequel ils pouvaient s'accomplir indépendamment de la Confrérie : les syndicats professionnels. Le refus de la Commission des partis vient en outre brusquement réduire les bénéfices escomptés d'une rupture avec l'organisation mère. Gamâl Heshmat, qui compte parmi les fondateurs du Wasat à avoir préféré la fidélité aux Frères musulmans, déclare ainsi que « c'est à cause de ce refus de voir le parti se construire que de nombreux Frères n'ont pas bougé, et que le déchirement au sein de la Confrérie ne s'est pas aggravé »³. Le chercheur 'Amrû Al-Shûbakî ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme :

Bien sûr, quand le pouvoir politique a refusé (...) de légaliser le parti Al-Wasat, ça a été pour la majorité de jeunes cadres au sein des Frères musulmans un geste, ou un message, qu'il ne servirait à rien de quitter les Frères. Ça ne serait pas gratuit. On quitte les Frères musulmans pour construire un autre parti, ou un autre courant, mais en Égypte, avec le blocage politique actuel, ça ne sert à rien de... Donc, le refus de légaliser le Wasat a vraiment déçu les réformateurs à l'intérieur de la *Gamâ'a*⁴ et leur a envoyé un message comme quoi ça ne sert à rien de quitter la mouvance⁵.

Cette absence d'opportunités offertes par le Wasat pour les membres de la Confrérie est parfois exprimée en termes d'« efficacité ». Ainsi, 'Abd Al-Mun'im Mahmûd explique la faible attractivité du parti de Abûl-'Elâ Mâdî de la manière suivante : « Je pense personnellement que le programme du Wasat est un très bon programme, et j'aurais souhaité que ce groupe ne quitte pas les Frères, qu'ils restent dans la Confrérie. Ils seraient plus efficaces qu'ils ne le sont aujourd'hui »⁶.

Si les hommes et les femmes qui fondent le Wasat en 1996 sont représentatifs de la génération intermédiaire des militants fréristes, le rappel à l'ordre formulé par les dirigeants de la Confrérie à la fin du mois de mai se solde par un reflux de la génération des années 1970 hors du Wasat. La poignée de représentants de cette génération à demeurer dans la direction du parti se trouve ainsi contrainte de diversifier son recrutement.

Le cas de Rafîq Habîb Rafîq Habîb commence sa carrière d'intellectuel en dénonçant le rôle des institutions religieuses chrétiennes dans l'isolement politique des coptes. Son

¹Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

²GAXIE, op. cit., p. 142.

³Entretien du 3 mai 2008 avec Gamâl Heshmat.

⁴Prononciation égyptienne de *jamâ'a*. Ici : «La Confrérie».

⁵Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

⁶Entretien du 26 mai 2008 avec 'Abd Al-Mun'im Mahmûd.

but est de faire connaître aux musulmans la situation des chrétiens, car si les seconds savent tout des premiers, l'inverse n'est pas vrai. En 1985, il publie *La psychologie inculquée aux coptes – Première partie : les valeurs religieuses*¹, dans une maison d'édition confessionnelle dirigée par son père, le pasteur Samuel Habîb, leader de la communauté anglicane d'Égypte. Devant les protestations déclenchées dans les milieux chrétiens par le contenu de ce livre, Samuel Habîb déclare à *Al-Ahrâm* qu'il n'avait pas pris connaissance de l'ouvrage avant sa publication. Il en fait retirer les exemplaires des rayonnages et l'interdit à la vente. En 1990, Rafîq Habîb publie deux nouveaux livres, dans une maison d'édition indépendante : *La contestation religieuse et la lutte des classes en Égypte*², et *Le christianisme politique en Égypte*³. Le 17 avril 1990, le patriarche Shinûda III réagit à ces deux ouvrages dans *Al-Ahrâm*, où il qualifie Rafîq Habîb de « jeune protestant vindicatif envers toutes les institutions » (*shâb brâtistântî thâ'îr 'alâ kull al-aûdâ'*)⁴. Son père doit une nouvelle fois le désavouer publiquement. En 1996, la campagne menée contre Rafîq Habîb à l'occasion de son adhésion au Wasat par les représentants de l'Église et une partie des intellectuels chrétiens a été comparée par Tal'at Ramîh au procès dont Abûl-'Elâ Mâdî et deux autres fondateurs du parti ont été l'objet devant un tribunal militaire. Dès le 26 janvier 1996, Samuel Habîb réagit en rappelant que l'initiative de son fils est purement personnelle, et qu'elle n'engage en rien la communauté anglicane d'Égypte⁵.

Dans le premier chapitre de son livre consacré à *La désintégration de la démocratie*⁶, et paru l'année même de la création du Wasat, Rafîq Habîb reprend les idées de Târîq Al-Bishrî⁷ sur les trois étapes de l'indépendance (politique, économique et culturelle). Il y parle de « démocratie d'excommunication » (*dîmuqrâtiya al-tafkîr*), l'idée étant que les démocrates excluent du jeu politique les non-démocrates, définis comme ceux qui refusent l'adoption du modèle occidental⁸. Dans ce livre, Rafîq Habîb présente les mécanismes conduisant inéluctablement à la guerre civile entre « les élites occidentalisées » (*al-nukhab al-mughtariba*) et « l'avant-garde de la Umma » (*talî'a Al-Umma*), avant de donner, dans les quatre dernières pages de l'ouvrage, la solution qui permettrait selon lui d'éviter cette catastrophe : le dialogue entre islamistes modérés et laïques modérés.

Rafîq Habîb est un intellectuel chrétien. Comme tel, il n'a jamais appartenu à la Confrérie, qui n'accepte que des membres musulmans. Il rejoint le Wasat dès sa fondation, et y prend immédiatement une place importante :

Q : Quel était votre rôle dans le parti ?

R : Je suis l'un des fondateurs de base du parti pour le premier et le

¹ *Sîkâlûjiya al-tadîn ladâ al-aqbât – al-jaz' al-aûl : al-qîm al-dîniya*.

² *Al-Ihtijâj al-dînî wal-sirâ' al-tabaqî fî Misr*.

³ *Al-Masîhiya al-siyâsiya fî Misr*.

⁴ AL-BÂBÂ SHINÛDA AL-THÂLITH. «Al-Masîhiya wal-siyâsa. (Le Christianisme et la politique)». Dans : *Al-Ahrâm* (17 avr. 1990).

⁵ Sur le parcours intellectuel et politique de Rafîq Habîb jusqu'en 1996, lire RAMÎH, op. cit., p. 95–103.

⁶ RAFÎQ HABÎB. *Tafkîk al-dîmuqrâtiya. (La Désintégration de la démocratie)*. Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 1996. 127 p., p. 7–12.

⁷ Cf. *infra*, section 5.1.1 page 166.

⁸ Id., *Tafkîk al-dîmuqrâtiya*, p. 13–19.

deuxième essai, et un de ceux du plus petit groupe qui planifiait toute activité en lien avec le parti, depuis 1996 jusqu'à la fin de la seconde tentative. Et lorsque Abûl-'Elâ était en prison – devant le tribunal militaire – d'avril à août 1996, j'étais le porte-parole officiel du parti jusqu'à ce qu'il soit relaxé¹.

Et en effet, à l'époque, son nom est systématiquement associé à celui de Abûl-'Elâ Mâdî lorsque l'on évoque le Wasat², dont il a été le porte-parole officiel (*al-mutahaddath al-rasmî bi-ism hizb Al-Wasat*). Hors, suite à la deuxième saisine de la Commission (1998), il s'éloigne progressivement du parti pour se rapprocher de la Confrérie. Rafîq Habîb minimise aujourd'hui la portée de son engagement au Wasat, qu'il présente comme une adhésion de témoignage :

Je peux dire que je suis un activiste libre, si cela... si cela peut être tenté, et j'ai beaucoup de raisons pour ne pas me lier à de quelconques partis. Parce que, comme penseur et écrivain, je préfère être indépendant. Mais, avant le Wasat, j'ai participé à de nombreuses activités avec le parti du travail, et ai eu une très bonne relation avec 'Âdil Husaîn et son frère Magdî Husaîn, mais je ne me suis pas engagé dans le parti du travail, en tant que membre, ou quelque chose comme ça. Je préfère être indépendant, mais le Wasat était quelque chose d'autre ; je pensais que c'était important d'être lié organiquement au Wasat, pour délivrer un message, un message pratique selon lequel un penseur copte peut rejoindre un parti islamique avec d'autres islamistes, et qu'ils peuvent s'entendre sur un agenda politique commun³.

Le désaccord entre Rafîq Habîb et le Wasat concerne la stratégie même du parti ; alors que les autres dirigeants du Wasat veulent se spécialiser dans le champ politique, en tournant le dos aux champs religieux, intellectuels et sociaux, Rafîq Habîb a l'ambition de construire une pensée globale pour un mouvement global⁴ :

Je ne sais pas pourquoi, mais je pense que c'est parce que le Wasat se concentre toujours sur certaines questions, en relation avec les médias, les élites politiques, le gouvernement, etc. Le Wasat répond à certaines questions. Il n'a pas répondu aux autres questions. Aussi le Wasat n'est pas devenu une vision complète, à mon avis. C'est toujours certaines personnes, un agenda politique, ou quelque chose comme ça⁵.

Cette divergence quant à la stratégie à développer est décrite comme une "radicalisation" de Rafîq Habîb par les autres membres du Wasat. Interrogé à ce propos, Muhammad 'Abd Al-Latif déclare ainsi :

Il y a une différence dans les idées. Comme je vous l'ai dit, Rafîq Habîb a des idées radicales. Il veut changer à l'ancienne manière, et c'est ce sur

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

²Cf. par exemple AL-GAWHARY, op. cit.

³Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

⁴Le 9 novembre 1999, Rafîq Habîb déclare à Richard Norton que le Wasat a besoin de toucher plus de monde (NORTON, op. cit., p. 150).

⁵Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

quoi nous ne sommes pas d'accord avec lui. Nous avons nos idées, qui sont différentes des siennes. Donc, nous ne pouvons pas aller plus loin sur le même chemin (...). Je pense qu'il a changé. Je pense cela. Bien sûr, nous avons également changé, mais notre changement est que nos idées sont devenues plus claires pour nous, et plus mûres. Mais je pense que ses idées sont plus radicales, donc il a été sur une autre voie que la nôtre (...). Et nous nous sommes rendu compte qu'il n'était pas en accord avec nos idées. Alors, il est allé chez les Frères musulmans. Peut-être qu'il y a trouvé quelqu'un qui partage ses idées, mais nous sommes maintenant sur des voies différentes¹.

Ahmad Awar, qui n'était pas membre du Wasat au moment des faits, reprend cette explication à son compte :

Q : Connaissez-vous le Dr Rafiq Habîb ?

R : Je connais l'histoire. [Je sais] qu'il a adhéré, puis qu'il a été une des personnes qui ont écrit la Constitution du Wasat, puis il est parti. Parce que, comme je disais, il était un islamiste plus extrémiste. Davantage qu'eux. C'est ce que j'ai entendu, à vrai dire. Je sais que d'autres chrétiens le qualifient d'islamiste radical².

Certains des membres les plus anciens explicitent ce qu'ils entendent par "radical" :

La différence intellectuelle entre nous réside dans la foi en l'idée de démocratie. C'est-à-dire que l'idée de démocratie du Dr Rafiq Habîb est dénuée de croyance en la démocratie occidentale. Rafiq Habîb pense qu'il est possible de fonder une autre démocratie que la démocratie occidentale : la démocratie des communautés, des confessions, des quartiers, et la démocratie des professions, alors que nous pensons que l'idée des partis politiques et une idée très convenable, et que l'alternance à la manière occidentale est une chose qui nous convient très bien. Lui, il pense que ceci ne nous convient pas³.

Interrogé à ce sujet, l'historien Muhammad 'Afîfî, qui a co-écrit avec Rafiq Habîb une *Histoire de l'Église égyptienne*⁴, évoque un problème de personnalité entre Rafiq Habîb et Abûl-'Elâ Mâdî : alors que le premier est un penseur, le second est un activiste⁵. Cette distinction entre la posture du savant et celle du politique est à notre avis essentielle pour comprendre la défection de l'intellectuel chrétien du Wasat (Cf. *infra*, section 5.2.2 page 194). Nous y reviendrons dans la seconde partie, lorsque nous évoquerons les relations du Wasat avec le champ intellectuel.

4.1.2 La diversification du recrutement du Wasat

L'identité varie en fonction non seulement du temps, mais également en fonction des différents sites auxquels appartient un même acteur. Un militant politique peut également

¹Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

²Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

³Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isâm Sultân.

⁴*Târîkh Al-Kînîsa al-misriya*.

⁵Entretien non-enregistré du 10 février 2009 avec Muhammad 'Afîfî.

être un militant associatif ou syndical. Il est par ailleurs bien souvent un professionnel dans une branche d'activité non liée à la politique. Selon l'espace dans lequel il agit, il ne se percevra pas de la même manière et se conformera à ce que son environnement attend de lui. Les normes et règles d'un espace donné peuvent d'ailleurs à l'occasion entrer en conflit avec celles d'un autre espace dans lequel il s'inscrit. Ces conflits peuvent être d'ordre matériel (conflits d'intérêts, par exemple, mais aussi nécessité pour le militant d'arbitrer l'allocation de ses propres ressources en temps) ou d'ordre symbolique (conflits sur les valeurs propres à tel ou tel espace)¹. La prise en compte de la multiplicité des sites dans lesquels s'inscrit l'acteur pose par ailleurs la question de la reconversion du capital acquis au cours de l'expérience (étudiante, militante, professionnelle, etc.) dans un autre champ.

	1996	1996-1998	1998-2004	2004-2008	Inconnu
Effectifs	5	2	9	1	2

TAB. 4.1 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Sur les 19 membres dirigeants du Wasat rencontrés au cours de notre enquête, près de la moitié ont adhéré entre la seconde et la troisième tentatives. Les pionniers de 1996 forment le deuxième groupe par ordre d'importance numérique (5 individus). Les membres ayant rejoint le Wasat entre les première et deuxième tentatives représentent un nombre anecdotique (2), et un seul individu parmi ceux interrogés a rejoint le Wasat après 2004. Nous ne disposons pas de cette information pour deux individus (tab. 4.1).

Si la majorité des entretiens avec des membres du Wasat ont été effectués en anglais (13 sur 19), cette langue domine plus nettement parmi les membres arrivés après 1996 (9 sur 12) que parmi les pionniers (3 sur 5). Sachant que si nos échanges avec Salâh 'Abd Al-Karîm ont eu lieu en anglais, il a refusé de se prêter au jeu de l'entretien. Ce sont donc la moitié des membres les plus anciens du Wasat qui ont tenu à s'exprimer en arabe lors de l'entretien, pour seulement un quart des membres arrivés ultérieurement (tab. 4.2). Cette répartition suggère une ouverture à l'occident plus importante parmi les membres du Wasat arrivés le plus récemment.

Langue de l'interview	1996	1996-1998	1998-2004	2004-2008	Inconnu
Anglais	3	1	7	1	1
Arabe	2	1	2	0	1

TAB. 4.2 – Langue de l'entretien avec les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Nous avons vu au chapitre précédent (cf. tab. 3.1 page 103) que les membres fonda-

¹Bernard LAHIRE. *L'Homme pluriel, les ressorts de l'action*. Paris : Nathan, 1998.

teurs du Wasat étaient très majoritairement issus de la classe d'âge de la génération des années 1970 (4 sur 5), qui ne rassemble plus que la moitié des recrues les plus récentes. En effet, sur les douze dirigeants du Wasat interrogés ayant rejoint le parti après 1996, quatre ont moins de 45 ans, et deux ont plus de 60 ans. Les anciens Frères musulmans sont très majoritaires parmi les membres les plus anciens du Wasat (4 sur 5). Ils ne représentent plus que la moitié des militants arrivés en 1998, et seul un dirigeant du Wasat parmi les neuf arrivés lors de la troisième tentative est un ancien membre de la Confrérie. Enfin, nous n'avons rencontré aucun ancien frériste ayant rejoint le Wasat après 2004 (tab. 4.3). La direction du Wasat reflète donc sur ce point la population totale des adhérents au parti.

Passé frériste	1996	1996-1998	1998-2004	2004-2008	Inconnu
Oui	4	1	1	0	0
Non	1	1	8	1	0
Inconnu	0	0	0	0	2

TAB. 4.3 – Trajectoire militante des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Enfin, les nouvelles classes moyennes sont largement majoritaires parmi les pionniers du Wasat (4 sur 5), qui ne comportent pas un seul homme d'affaires. Cette catégorie domine en revanche le recrutement ultérieur (7 sur 12), même si des représentants des nouvelles classes moyennes continuent à rejoindre le Wasat pour y prendre des responsabilités (4 sur 12). Cette faculté à recruter dans des milieux liés aux affaires s'affirme dès la deuxième tentative de création du parti, et se confirme par la suite.

Univers professionnel	1996	1996-1998	1998-2004	2004-2008	Inconnu
Hommes d'affaires	0	2	4	1	1
Intellectuels	1	0	1	0	0
Nouvelles classes moyennes	4	0	4	0	1

TAB. 4.4 – Univers professionnel des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Yahiâ Al-Hasan explique les différentes vagues de recrutement par le pic d'activité que connaît le Wasat à l'approche de chaque nouveau dépôt de dossier devant la Commission des partis :

Vous savez que ce parti a conduit trois procès pour être reconnu comme un parti. Lors de chaque tentative, habituellement, vous étendez votre aire de recherche, pour trouver de nouvelles personnes, de nouveaux entrants et de nouvelles participations. Comme maintenant ; nous sommes actuellement sur

le point de soumettre une nouvelle candidature, pour être reconnus comme un parti. Nous sommes une nouvelle fois en butte avec la Commission des partis. Dans ce moment particulier, nous élargissons notre recherche. Dans cette séquence, nous avons évidemment de nouveaux entrants, parce que nous avons des discussions. Je veux dire que nous avons une opportunité de saisir la Cour : « Une opportunité pour quoi ? Quel parti êtes-vous ? Bla bla bla... » Et dans cette séquence, bien sûr, nous avons toujours de nouveaux arrivants. Certains d'entre eux sont simplement membres, et d'autres – ils ont vraiment des idées à l'esprit – viennent pour être reconnus dans le parti comme [membres du Comité exécutif] »¹.

Certains des membres du Wasat refusent cependant d'envisager des différences entre les membres du Comité exécutif du parti, au nom d'un égalitarisme formel : À la question de savoir quelles sont les différences entre les pionniers et les nouvelles recrues, Mamdûh 'Alî réagit de la sorte : « Non. Ceux qui se joignent au Wasat le font parce qu'ils sont convaincus par ses idées. Celui qui s'est joint au Wasat, dès le départ, parce qu'il est convaincu par les idées du Wasat... Il n'y a pas de différence entre les gens, sauf dans les affaires présentées et sur lesquelles nous sommes en train de donner notre avis. Donc il y a débat jusqu'à ce qu'on puisse arriver à un avis concret sur la cause qui était le sujet du débat »². Pourtant, interrogé sur le passé militant de ces nouvelles recrues, il affirme : « Non, la plupart des entrants... Aucun des nouveaux entrants au Wasat n'est des Frères musulmans ».

D'autres parmi les dirigeants du Wasat mettent au contraire en avant cette différence dans le recrutement afin de souligner l'indépendance de leur parti à l'égard de la Confrérie. Ainsi de Târiq Al-Malt, qui déclare :

Il y avait des relations [avec la Confrérie] seulement dans les débuts du parti, peut-être parce que ses premiers membres, lors de la fondation du parti – les fondateurs –, étaient dans les Frères musulmans. Mais, en pourcentage, ils étaient en ce temps... Ils étaient tous des Frères musulmans. Mais lors de la seconde tentative, lorsque j'y suis entré, en 1998, ils étaient 50/50. 50. Parce que, comme je vous ai dit, je n'ai aucun passé dans aucun parti islamique, ni aucun groupe islamique, ou quoi que ce soit de ce genre. Aussi, en 1998, nous, extérieurs aux Frères musulmans ; étions peut-être 50/50. Maintenant, le pourcentage est d'environ... En 2004, nous étions 200 membres, dont environ 20 des Frères musulmans. Mais je disais, des Frères musulmans com... dans l'ancien temps, pas maintenant ; je veux dire qu'ils y étaient avant. Donc, ils étaient peut-être environ 10 %, alors que dans les années 1990... Maintenant, quand nous entrerons dans le jeu, *inshâ' Allâh*, nous serons 1 000. Vous trouverez un pourcentage infime, je parle de 1 %. Dix ou vingt personnes. Un ou deux pour-cent³.

¹Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

²Entretien du 26 avril 2008 avec Mamdûh 'Alî.

³Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

Si Târiq Al-Malt est étranger à l'expérience de la génération des années 1970 et affiche volontiers sa méfiance, si ce n'est son hostilité, à l'encontre de la Confrérie, il n'en est pas de même pour Abûl-'Elâ Mâdî. Sur ce point, les propos du quinquagénaire, ancien leader étudiant et syndicaliste, ne diffèrent guère de ceux de son camarade architecte, de dix ans son cadet :

Nous avons construit cela petit à petit. Vous savez, quand nous avons commencé, la plupart d'entre nous venaient des Frères musulmans, mais dans la seconde étape de notre expérience, ce nombre était moindre, et [lors de] la troisième, il y en avait un très petit nombre dans le Wasat. Donc... Mais les dirigeants changent petit à petit ; je pense que la dernière fois que nous essaierons d'établir [le parti] – nous espérons que ce sera la dernière, okay ? – je pense qu'il n'y aura qu'un très petit nombre d'entre nous qui auront un *background* "Frères musulmans". Les autres dirigeants sont des membres lambda¹.

Ahmad Awar, dont nous avons vu au chapitre précédent qu'il insistait sur le rôle des nouvelles générations parmi les dirigeants du Wasat, et qu'il avait tendance à minimiser l'importance de la génération des années 1970², présente cette diversification dans le recrutement du Wasat comme un facteur de tolérance et d'ouverture d'esprit pour le parti :

Je ne sais pas comment c'était au début, mais je sais qu'au début, la plupart des gens du Wasat étaient très similaires. Ils étaient très similaires dans leurs idées (...). Maintenant, il y a plus de personnes, et il est donc devenu plus tolérant aux nouvelles idées, et plus ouvert. C'était une, trois ou quatre idées, et maintenant c'est beaucoup de personnes³.

Certains observateurs minimisent cependant cette diversification du recrutement des dirigeants du Wasat. Ainsi, le spécialiste de l'islam politique Diyâ' Rashwân déclarait en entretien : « On n'a pas beaucoup de gens, si vous voulez. Les gens qui ont rejoint Al-Wasat, après 'Isâm, et Abûl-'Elâ et les autres, ce sont des gens jeunes, sans expérience politique, et enthousiastes pour un projet islamiste moderne. Mais tout ça, ça ne compose pas un parti politique »⁴. Nous avons vu dans le chapitre précédent que 'Isâm Al-'Ariyân avait tendance à nier que le Wasat ait pu attirer à lui de nouveaux membres depuis la rupture avec les Frères musulmans⁵. Pourtant, bien que membre de la Confrérie, 'Abd Al-Mun'im Mahmûd évoque de lui-même l'évolution du recrutement du Wasat : « Même s'ils changent de physionomie [avec de nouveaux adhérents], même s'il y a une différence entre eux et les Frères, le régime les voit comme des islamistes, comme des Frères musulmans »⁶.

Suite à la rupture avec la Confrérie, le Wasat n'a pas attiré à lui beaucoup de nouveaux membres de la Confrérie. Certains observateurs estiment que telle était pourtant l'intention de ses fondateurs. Ainsi, Diyâ' Rashwân déclare :

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Cf. *supra*, section 3.2.2 page 109.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

⁴Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

⁵Cf. *supra*, section 3.2.2 page 105.

⁶Entretien du 26 mai 2008 avec 'Abd Al-Mun'im Mahmûd.

Si on prend la chronologie, la chronologie veut qu'ils étaient d'abord un parti des Frères musulmans. Donc, s'ils étaient un parti des Frères musulmans, alors, il fallait qu'il y ait beaucoup de Frères musulmans. Mais après... Oui, bien sûr, pour Abûl-'Elâ, après la dissidence, après le problème, à mon avis, il avait l'ambition d'avoir... d'attirer au moins plusieurs membres des Frères musulmans, mais il a échoué. Il ne pouvait pas convaincre beaucoup de Frères de le rejoindre, et le nombre de Frères qui ont rejoint, qui étaient avec Abûl-'Elâ, restaient les mêmes membres. C'étaient les mêmes personnes jusqu'à aujourd'hui. Personne des Frères n'a rejoint 'Abûl-'Elâ et 'Isâm Sultân¹.

'Amrû Al-Shûbakî considère de son côté qu'il s'agit de la principale faiblesse du Wasat : « Un des problèmes qu'on a dit à propos d'Al-Wasat, c'est qu'Al-Wasat s'est complètement déconnecté des Frères, coupé des Frères, et des bases des Frères »². Rafîq Habîb va de son côté jusqu'à soupçonner les dirigeants du Wasat de n'avoir toujours pas renoncé à l'espoir de débaucher des cadres de la Confrérie :

Quoi qu'il en soit, à un moment, je pense que certains des ex-membres de la Confrérie pensaient que le Wasat pouvait être un substitut, ou qu'il pouvait prendre certains des membres les plus jeunes de la Confrérie, ou quelque chose comme ça. Mais je n'aimais pas vraiment cette idée, parce que je pense que si nous sommes un projet indépendant, il s'agit d'un nouveau projet, non ? Il est bon d'avoir à côté des Frères musulmans d'autres projets, des projets politiques, cela serait une bonne chose, une aide pour le projet. Mais n'allez pas fractionner la Confrérie en [groupes] ennemis, parce que si vous fractionnez la Confrérie, la Confrérie serait deux [groupes], et serait affaiblie, et un des deux serait plus faible qu'un groupe comme les Frères musulmans. Ainsi, je pense qu'une chose pareille ne peut pas se produire. Mais je ne suis pas d'accord avec cette idée. Je préfère [l'idée selon laquelle] si vous avez un projet indépendant, vous allez à la rencontre du peuple égyptien et recrutez des membres parmi d'autres personnes, en dehors du groupe (...).

Q : Bien. Croyez-vous que le Wasat pense (...) que les Frères musulmans pourraient être une menace pour [son] existence ?

R : La bonne question est : « Est-ce que le Wasat dépend des membres du groupe pour recruter de nouveaux adhérents ? » J'ai peur qu'ils pensent toujours comme cela. Ils pensent que s'ils prennent certains cadres du groupe, des leaders (...), ces cadres aideront le Wasat à se construire lui-même comme un parti puissant. Si vous pensez toujours que votre cible est les membres du groupe, ça sera un problème. Parce que le groupe vous combattra, alors qu'il est de plus en plus grand, et peut être puissant. Donc, le Wasat ne peut réussir à côté de... ne peut réussir à se débarrasser de la Confrérie. Et nous pouvons avoir le Wasat et le groupe en même temps, même si le groupe établit un parti, mais sous certaines conditions. Et ces conditions, j'ai essayé tant de fois de les exposer aux membres du Wasat. Et je me sens assez frustré par

¹Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

²Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

moment : « Vous pouvez représenter une autre structure sociale, ou un autre groupe social en Égypte. Vous ne pouvez pas cibler le même groupe que les Frères musulmans et chercher à recruter des membres... Allez voir les autres ». Il n'y a pas de stratification. Je ne crois pas à la division en classes sociales, en particulier en Égypte, que nous soyons ainsi divisés en classes. Mais le peuple égyptien, certains... plusieurs millions... Si le Wasat veut ce discours politique fusionné, ou mélangé, ils essaient de développer ce discours, parce que c'est temporaire, de développer, d'atteindre un autre... Et rechercher un groupe ciblé par ce discours¹.

Interrogé sur la question, Gamâl Heshmat botte en touche en expliquant *pourquoi* peu de Frères musulmans ont fini par rejoindre le Wasat :

Q : Au début, est-ce que le Wasat a cherché à attirer des cadres des Frères musulmans ?

R : C'est le premier et le dernier groupe à avoir quitté les Frères musulmans (...), et je ne crois pas que quoi que ce soit les ait rejoints depuis. Et cela est la conséquence de la situation d'obstruction [de la vie politique égyptienne] qui les a empêchés d'exister rapidement, et peut-être qu'il existe... peut-être que l'on trouve certains convaincus par l'idée de faire de la politique. Et peut-être son retard de dix ans est-il dû au doute que l'État entretient au sujet de sa séparation d'avec les Frères – et de l'absence de relations [entre eux] – puisque l'État... le gouvernement ne croit pas que les relations entre les Frères musulmans et le Wasat aient été totalement coupées. Il n'a pas cessé de douter de cela, et toute tentative de construire un parti politique sur une base islamique représentera pour le gouvernement un grave danger².

De leur côté, les membres du Wasat nient que telle n'ait jamais été leur intention³. Ainsi de cet extrait de notre entretien avec Mahmûd Al-Sherbenî :

Q : Mais son but n'était-il pas qu'il y ait beaucoup de Frères musulmans dans le Wasat ?

R : Non, non non (...).

Q : Jamais ?

R : Nous tenons à ramener toutes les tranches de la société⁴.

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habib.

²Entretien du 3 mai 2008 avec Gamâl Heshmat.

³Même si Muhammad 'Abd Al-Latif, membre du Wasat depuis le premier jour, apporte une réponse plus nuancée :

Q : En 1996, quels étaient les buts du Wasat ? Espérez-vous que certains jeunes Frères musulmans allaient vous rejoindre ?

R : Peut-être au début, lors du premier procès, comme vous le savez peut-être. La plupart des membres du Wasat étaient des Frères musulmans. Au tout début (Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif).

⁴Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

Deux des membres du Wasat interrogés ont été jusqu'à évoquer l'interdiction formelle de recruter d'anciens Frères musulmans : « Nous n'acceptons personne des Frères musulmans, affirme Mahmûd Al-Sherbenî. Aujourd'hui, nous ne prenons personne »¹. Târiq Al-Malt est plus précis sur ce point :

Nous avons également un comité, pour chercher à savoir si les gens ont des engagements ailleurs. Parce que nous ne voulons pas d'une infiltration. Je veux dire, vous savez, parfois, les gens veulent infiltrer un parti, et une fois fait, ils prennent le pouvoir dans le parti. Bien sûr, nous cherchons cela, mais à la base, peut-être que certaines personnes... Je veux dire des étudiants, ou quelque chose comme ça, ils... peut-être qu'ils changent leur esprit. Donc nous devons leur donner une chance. Mais en tant que stratégie, nous disons non ! Cela est très clair².

4.2 Les membres de 2004

Parmi les membres du Comité exécutif ayant rejoint le Wasat sur la base de la plateforme de 2004, on retrouve pour la première fois des membres dotés d'un fort capital économique en la personne de chefs d'entreprises. Pourquoi ces nouveaux militants ont-ils rejoint le Wasat, alors qu'ils ne partagent pas l'histoire personnelle de ses fondateurs ? Voient-ils la politique de la même manière que ces derniers³ ?

Concernant la question de savoir ce qui a amené ces nouveaux membres dans le Wasat, il convient de distinguer motif et motivation. Comme le souligne Isaac Joseph : « un motif n'est pas la source subjective de l'action, mais un acte de langage qui s'inscrit dans un vocabulaire disponible pour les acteurs sociaux et leur permet d'interpréter une conduite. Un motif est d'abord une manière de répondre à une question portant sur ce que l'action a d'inattendu ou sur ses alternatives en présentant une excuse ou une justification »⁴. En étudiant le récit de vie des militants, il ne faut pas perdre de vue que les motifs qu'ils invoquent sont le reflet à la fois du travail d'ajustement de l'acteur à chaque étape de sa carrière, et des règles du jeu en vigueur dans le cadre d'un entretien. Tout ne peut pas en effet être dit à l'enquêteur, à plus forte raison dans un contexte politique marqué par l'autoritarisme, et un contexte légal très contraignant pour les partis *taht al-tâ'sîs*⁵.

¹Entretien du 26 avril 2008 avec Mamdûh 'Alî.

²Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

³Dans son étude du champ réformateur en France au XIX^e siècle, Christian Topalov distingue entre les amateurs – au nombre desquels il range les hommes d'affaires – et les spécialistes, qui « affirment disposer des savoirs et des savoirs-faires nécessaires à la réalisation rationnelle des objectifs communs » (TOPALOV, op. cit., p. 421). Il note par ailleurs que c'est souvent leur diplôme de droit, de médecine ou d'ingénierie, qui leur permet d'affirmer disposer de compétences spécifiques.

⁴ISAAC JOSEPH. *Erving Goffman et la microsociologie*. Paris : PUF, 2008, p. 28.

⁵Cette contrainte pesant sur l'entretien est perçue consciemment par les acteurs, qui en jouent pour dénoncer le caractère autoritaire du régime. Ainsi, s'appropriant à critiquer le PND, Yahiâ Al-Hasan nous déclare : « Et bien, il y a quelque chose que je peux vous dire devant le micro, et quelque chose qui doit rester entre nous (*rires*). Non, je plaisante ! » (Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahiâ Al-Hasan). Dans cet énoncé formulé sur le ton de la plaisanterie – et immédiatement démenti par la suite du discours – il s'agit de rappeler à l'interlocuteur le caractère répressif du régime égyptien. Il s'agit également pour

4.2.1 Les motifs de l'engagement

La participation aux activités du Wasat offre toute une gamme de rétributions symboliques : prestige intellectuel (publier sur le site du parti ou dans des brochures *ad hoc* et voir ainsi son nom associé aux intellectuels du nouveau courant islamiste), prestige social (le Wasat passe pour un parti de la *nukhba*, de l'élite), prestige moral (le parti se présente comme l'avant-garde de la Wasatiya), et même prestige politique (le Wasat se présente comme un parti de gouvernement, injustement écarté du jeu politique sans que cela ne remette en cause l'aptitude au leadership de ses dirigeants). En sus, l'engagement dans le Wasat comporte une importante dimension de *pari sur l'avenir*, étant entendu que l'âge de Moubarak et l'étendue des blocages du système politique et de la société égyptienne permettent d'anticiper des bouleversements importants dans un avenir relativement proche, bouleversements dont les dirigeants du Wasat entendent bien profiter pour tenter de tirer leur épingle du jeu et se ménager une place dans l'Égypte de demain. Husâm Khalaf déclare ainsi en conclusion de notre entretien :

Nous disons que l'Égypte, que le cœur du régime, s'effondre, qu'il s'écroule. Tout le monde pourrait être d'accord avec cela. Et cela arrivera à un point où les gens regarderont autour d'eux, pour trouver quelque chose pour s'y accrocher. Donc, nous croyons que nous devrions être là à ce moment (...). Donc, quand nous en arriverons à ce point, où... ceux qui chercheront un parti modéré, ils trouveront le Wasat¹.

Questionnés sur les motifs qui les ont poussés à rejoindre le Wasat, certains membres du parti évoquent la rupture avérée avec la Confrérie comme un facteur déterminant dans leur ralliement : « Mais lorsque j'ai rencontré 'Isâm Sultân, c'était un très vieil ami à moi, et quand nous avons commencé à parler (...) j'ai réalisé qu'ils n'étaient pas comme je le pensais, qu'ils n'avaient aucun lien avec les Frères »². Représentant de la génération des années 1970, Muhammad 'Abd Al-Latif passe rapidement sur l'aspect idéologique de son engagement, pour évoquer plus longuement la justification de son départ de la Confrérie :

Pourquoi ? Quand j'étais jeune, à l'université, nous étions tous dans ce qui est appelé les idées islamiques. Et bien sûr, nous le sommes encore aujourd'hui, mais avec des différences, parce que après vingt ans d'expériences, nous avons atteint un point où nous devons rendre nos idées plus logiques, plus pratiques, plus légales. Et nous avons l'idée que quiconque veut avoir quelque activité que ce soit, il doit le faire de manière légale, pas de manière illégale, et qu'ils... qu'il doit être... garder à l'esprit que vous devez penser aux autres, aux autres forces, orga..., comme nous pensons aux autres, aux idées des autres, parce que vous avez peut-être certaines idées qui peuvent nous être bénéfiques, ou utiles, etc. Donc, comment s'arranger avec les autres, et

l'acteur de souligner indirectement sa propre bravoure en évoquant le risque – très relatif – qu'il encourt en s'affichant dans un parti au positionnement critique envers le gouvernement.

¹Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

²Ibid.

comment avoir plus de tolérance envers les autres ? Je pense que c'est un sujet très important, qui n'était pas aussi développé chez les Frères musulmans¹.

Mais la plupart des membres du parti mettent d'abord en avant la proximité idéologique. C'est le cas par exemple de l'intellectuel 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî :

Cela fait environ 4-5 ans [que j'ai rejoint le Wasat] (...). Mais dès le commencement, j'avais noté que leur programme était très influencé par mes idées, mon nouvel humanisme islamique, mon nouveau discours islamique. Ça a donc été une simple question de temps pour que je rejoigne... J'étais occupé à écrire mon ... ce que certaines personnes considèrent comme mon *Magnum Opus* : *L'Encyclopédie des juifs, du judaïsme et du sionisme*. Ça a donc été une simple question de temps pour me joindre aux fondateurs, jusqu'à aujourd'hui².

Même son de cloche chez Imân Qandîl, représentante de la catégorie des nouvelles classes moyennes ayant rejoint le Wasat après 1998 :

Ça a été la première fois que je rejoignais une quelconque organisation politique. Je suivais seulement ce qu'il se passait, le processus des autres organisations. Quand j'ai rencontré les responsables du Wasat, et que j'ai lu le programme, j'ai été convaincue que j'étais en phase. Je veux dire... Je voulais juste faire quelque chose de positif pour mon pays. Alors, j'ai trouvé que ce média, et ce programme étaient bon pour moi, me représentaient³.

Le C.E.O. Ahmad Awar, rallié au Wasat après 2004, évoque lui aussi un apolitisme originel, puis un ralliement au parti sur une base idéologique. D'autres motifs apparaissent néanmoins dans son discours :

J'étais simplement ce qu'on appelle un observateur. Nous avons ce que j'appelle différents niveaux de conscience : il y a des gens totalement ignorants ; il y a des gens qui regardent ; il y a des gens qui observent ; il y a des gens qui agissent ; il y a des gens qui influencent et il y a des gens qui inspirent (...). Certaines personnes en Égypte sont tellement ignorantes qu'elles ne savent pas ce qu'est une élection. Quand, brusquement, Hosni Mubarak se faisait réélire, et qu'il y a eu une autre personne qui se présentait, ils ont commencé à savoir ce qu'une élection signifie. J'étais alors déjà un observateur. Je pense que j'ai commencé à agir. Agir en rejoignant, ou en supervisant un parti qui correspond le plus à mes valeurs et à mes principes, ou qui en est le plus proche. Je ne pense pas qu'il existe de parti parfait pour toi en Égypte. Pas même le Wasat. Mais tu dois te dire qu'au moins tu tentes de faire quelque chose. Il y a... (...) Le Wasat, comme je vous disais, est le plus proche de mes valeurs. Le Wasat, croyez-le ou pas, rassemble les personnes les plus efficaces de tout le monde politique. Ils ne sont pas corrompus. Aucun d'entre eux. Zéro corruption. Aucun d'entre eux n'est vraiment riche. Je suis

¹Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³Entretien du 24 mars 2008 avec Imân Qandîl.

probablement le plus riche. À vrai dire, il doit y en avoir d'autres, probablement un ou deux. Ils sont très stricts. Oui. Ils sont... C'est *smart*, mais ils sont très stricts et vivent une vie très ouverte : tout le monde sait d'où vient l'argent, comment ils vivent (...). Donc, je les ai regardés, j'ai regardé les idées d'abord, et la manière dont l'islam s'accorde à la vie politique, parce qu'il faut qu'il s'y accorde (...). Je crois qu'en résumé il y a deux raisons principales : l'idée elle-même, et comment l'islam s'accorde... comment puis-je être un bon musulman, et en même temps vivre normalement, sans paniquer. Sans avoir peur d'avoir rabaisé le rêve, et parce que notre vie est en train de changer. Comment accepter les autres technologies, les autres cultures, etc. Parce qu'à l'époque où l'islam était une puissance dominante dans le monde, il n'y avait pas les moyens de communication qu'il y a aujourd'hui en Europe (...). Maintenant, nous avons besoin d'être plus attentifs aux autres. En même temps, les gens.. (...). Je suis sûr que vous en avez rencontrés quelques uns. Je ne sais pas si vous avez rencontré.... Ici, ce sont les meilleurs que vous pouvez rencontrer dans le monde politique (...). Je veux dire que oui, je veux être pro-actif, je veux être positif. Mais (...) je ne suis pas... je ne veux pas proclamer : "Je suis un combattant de la liberté". J'essaie d'être modérément pro-actif. Je ne peux pas être sur le front. Prendre une balle, comme certains le font¹.

Comme Imân Qandîl et 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, Ahmad Awar évoque le Wasat comme un *moyen* de faire avancer ses propres valeurs et idées. Aucun d'entre eux n'évoque une *adhésion* pleine et entière aux idées défendues par le Wasat. Mais le discours de Ahmad Awar se distingue des deux précédents en ce qu'il évoque aussi "l'efficacité" des dirigeants du Wasat, efficacité qu'il présente comme le résultat du respect d'une certaine éthique (« [Le Wasat] rassemble les personnes les plus efficaces de tout le monde politique. Ils ne sont pas corrompus »). Il utilise un vocabulaire caractéristique de la littérature américaine du management pour expliquer son engagement politique (« je veux être pro-actif, je veux être positif »). Enfin, il explicite le fait que son engagement n'a rien de commun avec celui d'un militant dévoué corps et âme à la cause (« Je ne veux pas proclamer : "Je suis un combattant de la liberté". J'essaie d'être modérément pro-actif. Je ne peux pas être sur le front. Prendre une balle, comme certains le font »).

Magdî 'Ârif a une formule plus énigmatique pour expliquer son engagement dans le Wasat : « En bref, moi en tant qu'architecte, j'ai préféré le projet du Wasat, et j'en suis devenu membre »². Dans son discours, l'architecture sert en effet de métaphore à la question de la diversité permise par l'islam au sein de la civilisation islamique :

Je suis architecte de vocation. Vous savez que l'architecture a une vision de la vie et de la société. Je vois que chaque pays a une personnalité qui lui est propre, et de mon point de vue, l'islam n'impose pas une personnalité quelconque à qui que ce soit. Tu peux être un Français musulman et réaliser ton immeuble comme tu veux, ou je peux être un Pakistanais musulman

¹Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

²Entretien du 7 mai 2008 avec Magdî 'Ârif.

et réaliser mon immeuble comme je le veux, ou un Égyptien musulman et réaliser mon immeuble comme je le veux. C'est-à-dire que le plus simple des exemples dans cette histoire... Tu sais, les mosquées en Islam n'ont rien à voir avec le fait de prier. Tu trouveras que les coupoles dans une mosquée égyptienne sont différentes des coupoles d'une mosquée bosniaque, différentes de la coupole d'une mosquée au Maroc, différentes de la coupole d'une mosquée en Inde, au Pakistan, et même en Chine. Ceci est une preuve que chaque société et chaque environnement a sa personnalité. Et donc, puisqu'elle a sa personnalité, elle fait comme elle veut. Mon objectif, sur ce point, c'est que les gens se sentent bien. Comment construire, comment fabriquer, cela fait partie de la personnalité de l'environnement du pays. Et je considère cela comme une caractéristique du projet islamique. Le projet occidental, de mon point de vue, impose ses valeurs et ses concepts aux gens. C'est-à-dire que, par exemple, je possède un immeuble en France qui m'appartient, avec une façade en verre, parce que pour transformer mes façades en verre en *curtain walls*¹, installer la climatisation, réaliser tout ceci... Et ce concept se déplace depuis la France à Dubaï, au Caire, et par conséquent, il impose cette valeur. Et ensuite, nous, en tant que sociétés différentes, nous importons ce procédé, alors que normalement, il faut que cela vienne de chez moi. J'ai un immeuble, et dans mon pays il fait chaud, et ce n'est pas possible d'avoir des *curtain walls*. Ils ont un système spécial dans la construction. Et en conséquence, chaque société est un environnement ; notre intérêt est de construire comme il l'exige. C'était ma simple vision du projet civilisationnel islamique, d'un point de vue architectural. Le groupe du Wasat adopte le point de vue islamique, comme projet civilisationnel. Son objectif est que chaque société réalise ce qui est dans son intérêt².

La métaphore architecturale permet ainsi à Magdi 'Ârif d'illustrer la diversité inhérente à la civilisation islamique, mais aussi de dénoncer les solutions politiques importées de l'occident et de vanter les mérites d'une modernisation endogène.

L'exemple le plus intéressant pour notre propos est celui de Yahîâ Al-Hasan. Comment un homme d'affaires, issu d'une famille de notables à fort ancrage territorial, détenteur de longue date d'une carte du PND, peut-il en arriver à rejoindre un parti dépourvu à la fois de base populaire et d'existence légale ? Ce membre du Comité exécutif du Wasat ne se cache pourtant pas derrière l'alibi du désintéressement idéologique, puisqu'il s'exprime explicitement en terme de *carrière* politique :

J'ai commencé ma carrière politique exactement en 1981, avec le PND – c'est le parti du gouvernement. Cela est dû à mes racines familiales. Nous sommes de Haute-Égypte, et ma famille a un siège au Parlement, depuis 1923 – le début de la vie politique en Égypte. Mon grand-père était sénateur, mon oncle était sénateur, et mes cousins sont eux aussi devenus sénateurs

¹ Procédé architectural désigné en français sous le terme de "murs-rideau".

² Ibid.

ou députés. Alors je me suis impliqué avec mon cousin, et j'ai été assistant du PND à Esna – Esna se situe dans la périphérie de Qena, après Louxor. J'ai ensuite moi-même participé aux élections de 2000. J'ai été élu. Je n'étais pas un candidat du PND, et c'est pour cette raison que j'ai quitté le PND, parce que après vingt ans à travailler avec le PND, à essayer de m'exprimer à l'intérieur, et de leur dire nos idées, ils ne m'ont pas écouté, et ils ne m'ont même pas permis d'être élu, sous la bannière du parti. C'est pour cela que je les ai quittés, en 2000 exactement. J'ai quitté le PND et j'ai commencé à chercher des gens qui acceptent vraiment mes idées, et dont je puisse accepter les leurs, que nous nous acceptions mutuellement. Et j'ai trouvé que le parti Wasat était le seul endroit que je pouvais rejoindre. C'est pour cela que je les ai rejoints après deux ans, où quelque chose comme ça¹.

L'affirmation selon laquelle il a été élu est un lapsus, dont on peut supposer qu'il repose sur un sentiment d'injustice : ce lapsus trahirait l'idée selon laquelle Yahiâ Al-Hasan *aurait dû* être élu s'il n'avait pas été abandonné par le PND. Interrogé sur les élections de 2000, il déclare en effet : « J'ai participé à l'élection, mais je n'ai pas gagné. J'ai perdu cette élection, et j'ai perdu aussi mon élection au PND. Mais ma famille a toujours le siège. Un de mes neveux participe et il est député maintenant ». Cette hypothèse est renforcée par tous les éléments tendant à montrer que – dans l'esprit de Yahiâ Al-Hasan – ce siège était un dû, un héritage familial (« ma famille a un siège au Parlement », « ma famille a toujours le siège »). C'est donc un sentiment de spoliation qui l'a conduit à quitter le PND (« Je n'étais pas un candidat du PND, et c'est pour cette raison que j'ai quitté le PND, parce que (...) ils ne m'ont même pas permis d'être élu, sous la bannière du parti »). Il affirme néanmoins que les préoccupations idéologiques n'étaient pas absentes dans cette décision (« Après vingt ans à travailler avec le PND, à essayer de m'exprimer à l'intérieur, et de leur dire nos idées, ils ne m'ont pas écouté »). Yahiâ Al-Hasan reste évasif sur ces idées qu'il défendait au sein du PND, et le "nous" est assez énigmatique. Peut-être suggère-t-il qu'il défendait alors déjà les idées du Wasat (« nos idées »), hypothèse rendue plausible par le récit d'une *quête* d'un parti qui correspondrait à ses convictions les plus profondes, le Wasat représentant cette concrétisation de ses aspirations idéologiques. Les références à ce récit affleurent plusieurs fois au cours de l'interview (« J'ai commencé à chercher des gens qui acceptent vraiment mes idées, et dont je puisse accepter les leurs, que nous nous acceptions mutuellement. Et j'ai trouvé que le parti Wasat était le seul endroit que je pouvais rejoindre »). La décision de rejoindre le Wasat est présentée comme allant de soi : « Bien sûr, j'avais entendu parler d'eux, seulement des présentations, ou quelque chose comme ça. Mais je n'étais pas réellement impliqué avec eux, en aucune manière. Puis j'ai rencontré Abûl-'Elâ. Je leur ai posé quelques questions sur le parti, j'ai rencontré les gens [du Wasat] dans plusieurs réunions, et j'ai décidé de les rejoindre ». Yahiâ Al-Hasan a ainsi rejoint le parti car il y aurait *reconnu* les idées qu'il portait déjà en lui. Cela explique peut-être pourquoi il refuse d'envisager la possibilité d'une évolution idéologique du Wasat : « Je ne pense pas qu'il y ait une grande différence entre le Wasat aujourd'hui et les idées du Wasat tel qu'il

¹Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahiâ Al-Hasan.

a été lancé par Abûl-‘Elâ Mâdî et certains des Frères musulmans »¹. Cette idée est associée dans son esprit à une compromission, voire une corruption morale. À la question, pourtant dénuée de jugement de valeur « Depuis le début du Wasat, le contexte politique a changé. Pensez-vous que le Wasat s’est adapté aux mutations politiques qui ont eu lieu en Égypte ? », il répond : « Je ne pense pas qu’il y ait eu une grande adaptation parce que l’idée était très claire, et nous n’allons pas la changer, l’adapter en fonction de la volonté du gouvernement ou de quoi que ce soit »².

Ce mythe s’exprime par ailleurs dans l’affirmation d’une totale égalité entre membres du Comité exécutif du Wasat :

Q : Et aujourd’hui, quel est votre rôle dans le parti ?

R : Je suis membre du Comité exécutif. Nous sommes le Comité exécutif.

Nous évitons les positions.

Q : Vous n’avez aucun rôle spécifique ?

R : Non, nous n’avons aucun [rôle] spécifique à l’intérieur du Comité.

Non seulement la direction du Wasat fonctionnerait sur un mode parfaitement égalitaire, mais en plus, elle serait ouverte à toute personne désireuse de s’y impliquer :

Q : Il y a donc une mobilité sociale à l’intérieur du parti ; si vous voulez être impliqué dans le parti, vous le pouvez aisément ?

R : Oui, c’est très facile, bien sûr. Nous avons complètement ouvert les portes.

Yahiâ Al-Hasan est soucieux de donner à l’enquêteur des gages du désintéressement qui sous-tendrait sa démarche de ralliement au Wasat :

Q : Vous êtes-vous représenté en 2005 ?

R : Non, j’ai immédiatement décidé de cesser complètement de fréquenter ces eaux. J’ai dit : « Okay, je suis un businessman et je dois me concentrer sur mon business », et quand j’ai trouvé le Wasat, j’ai dit okay et je les ai rejoints. Mais je ne me suis pas représenté, même avec le Wasat. Ils m’ont dit : « Si tu veux essayer d’y aller en 2005, fais-le », mais je n’étais pas vraiment d’accord.

Cette emphase mise sur l’aspect idéologique de son ralliement au Wasat tranche radicalement avec la logique patrimoniale qu’il exprime lorsqu’il évoque, dans la suite de l’entretien, son passé de candidat à la députation :

Q : Il y a eu de nombreux businessmen qui se sont présentés en 2000, n’est-ce pas ?

R : Oui. Et c’est précisément pour cela que je n’aime pas me porter candidat. Je ne participe pas [aux élections] parce que je suis un businessman. J’y ai participé auparavant, à cause de ma famille. Maintenant, je voudrais participer à nouveau – si la chance me le permet –, pour porter les idées du parti Wasat, mais pas parce que je suis un businessman qui veut défendre son business. Ce n’est pas mon genre³.

¹Ibid.

²Ibid.

³Ibid.

Dans le discours de Yahiâ Al-Hasan, on voit ainsi s'opposer trois modes d'accès à la carrière politique : l'ancien clientélisme (autorité des familles notabiliaires), le nouveau clientélisme (celui des hommes d'affaires élus sur les principes du PND), et l'offre idéologique sur un marché politique. La justification de son parcours politique repose sur une dénonciation de l'affairisme et de l'attitude clientéliste du PND¹, par opposition à la pureté idéologique qui animerait les dirigeants du Wasat. De la même manière, ce récit voit s'opposer deux modèles de leadership : la direction du PND, présentée comme autoritaire, fermée et bornée (« ils ne m'ont pas écouté ») et celle du Wasat, présentée comme foncièrement égalitaire et ouverte à tous les hommes de bonne volonté (« nous avons complètement ouvert les portes »). Bien que Yahiâ Al-Hasan présente son parcours comme une « carrière politique », il énonce clairement une rupture dans cette carrière : ayant échoué à se faire élire député en s'appuyant sur la légitimité notabiliaire de sa famille, il entend bien parvenir à son but en s'appuyant sur la légitimité idéologique du Wasat. Il refuse en tout cas de se présenter comme un “businessman qui fait de la politique” et présente ce mode d'accès aux affaires publiques comme immoral. Ce parcours est exemplaire – pour ne pas dire paradigmatique – sur bien des points : il montre comment un notable traditionnel, et un homme d'affaires désireux de mener une carrière politique nationale, peut se trouver bloqué dans la réalisation de ses ambitions, et juger le système responsable de son échec politique. Surtout, Yahiâ Al-Hasan montre à travers son parcours que la voie idéologique commence à gagner en crédibilité comme moyen d'accès à des responsabilités politiques nationales en Égypte. Le Wasat représente ainsi à ses yeux une alternative, à même de lui donner une chance de prendre sa revanche sur un système politique qu'il accuse de l'avoir spolié de ses ambitions légitimes et de son siège de député considéré comme un bien familial.

Le parcours de Yahiâ Al-Hasan peut être analysé comme un investissement dans un parti à forte composante idéologique suite à l'échec d'une stratégie basée sur la mobilisation d'une légitimité de type notabiliaire. Il appartient à cette catégorie décrite par Sarah Ben Nefissa et Alâ' Al-dîn Arafat lorsqu'ils écrivent que le conflit sur la norme du débat (vote collectif ou vote individuel), absent sous Nasser et sous Sadate, réapparaît sous Moubarak « entre d'une part, le régime égyptien et, d'autre part, des individus “atomisés” – candidats potentiels n'ayant pu se présenter ou ayant échoué et qui ne sont pas forcément de l'opposition – qui déposent des plaintes devant les tribunaux »². L'élite politique locale en Égypte est en effet extrêmement diversifiée idéologiquement, et si elle se rallie au PND, c'est uniquement dans le but d'accéder aux ressources politiques et économiques mises à disposition par le centre. Cette élite semble souffrir de sa situation de dominée, et du fait que le système politique égyptien ne lui permet pas d'exprimer ses capacités et compétences politiques³.

¹S'il ne condamne pas explicitement son attitude passée, il affirme en tout cas avoir renoncé à ce mode d'accès au pouvoir. Il lie néanmoins de manière consciente le système politique actuel à une certaine forme de patrimonialisme, puisqu'il explique le phénomène Kefaya essentiellement par le refus de voir un « héritier » accéder à la présidence de la République.

²BEN NEFISSA et ARAFAT, op. cit., p. 137.

³Ibid., p. 158.

La présence d'hommes d'affaires dans les rangs du Wasat est susceptible, dans l'optique d'une légalisation du parti, de lui permettre de se construire comme parti de cadres grâce à la capacité de ces hommes d'affaires de convertir leur capital économique en capital politique. Disposant dès lors de ressources financières et de moyens d'actions légaux, on peut émettre l'hypothèse d'une baisse de l'importance de l'idéologie au sein du Wasat, d'autant plus que celui-ci serait alors confronté au jeu des alliances électorales.

4.2.2 L'attitude par rapport à la politique

L'entrée en politique constitue la raison d'être du Wasat. Là où la Confrérie refuse de se présenter comme un parti parmi d'autres, arguant du fait qu'elle défend l'islam dans sa globalité, le parti fondé par Abûl-'Elâ Mâdi revendique l'exercice d'une spécialisation politique. Cette idée constitue l'un des marqueurs identitaires des représentants de la génération des années 1970 par rapport aux Frères musulmans¹. Cependant, l'attitude des membres du Comité exécutif du Wasat par rapport à la politique varie en fonction de leur expérience passée.

Année d'entrée au Wasat	Spécialisation politique	Refus de la politique	Les deux	Aucun
1996	3	0	0	1
Après 1996	5	3	2	2
Inconnu	2	0	0	0

TAB. 4.5 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti et de leur attitude par rapport à la politique

La professionnalisation politique En effet, alors que les pionniers du Wasat n'évoquent aucun refus de la politique (tab. 4.5), cette attitude se retrouve en revanche chez la moitié des enquêtés ayant rejoint le parti après 1996. C'est donc sans surprise que l'on constate que le thème de la professionnalisation politique occupe une plus grande place (en valeur médiane) dans le discours de la première génération de dirigeants que parmi les membres arrivés ultérieurement (fig. 4.1 page suivante).

En rapportant cette attitude politique à l'univers professionnel des membres interrogés, on affine encore les résultats. En effet, si aucun des intellectuels du Wasat interrogés ne rejette la politique, ils n'évoquent pas davantage la nécessité de se spécialiser politiquement (tab. 4.6 page 142). Les représentants des nouvelles classes moyennes sont ceux qui insistent le plus, et de loin, sur la spécialisation politique. Les hommes d'affaires sont le groupe dont l'attitude est la plus nuancée ; certains évoquent dans un même entretien à la fois un refus de se considérer comme des politiciens et la nécessité pour le parti de se

¹Amrû Al-Shûbaki souligne l'importance de cette donnée dans l'expérience de la génération des années 1970, en donnant pour titre à l'un des chapitres de son ouvrage : « Les Frères musulmans au Parlement ou le passage du global au partiel » (ELSHOBAKI, op. cit., p. 139-168).

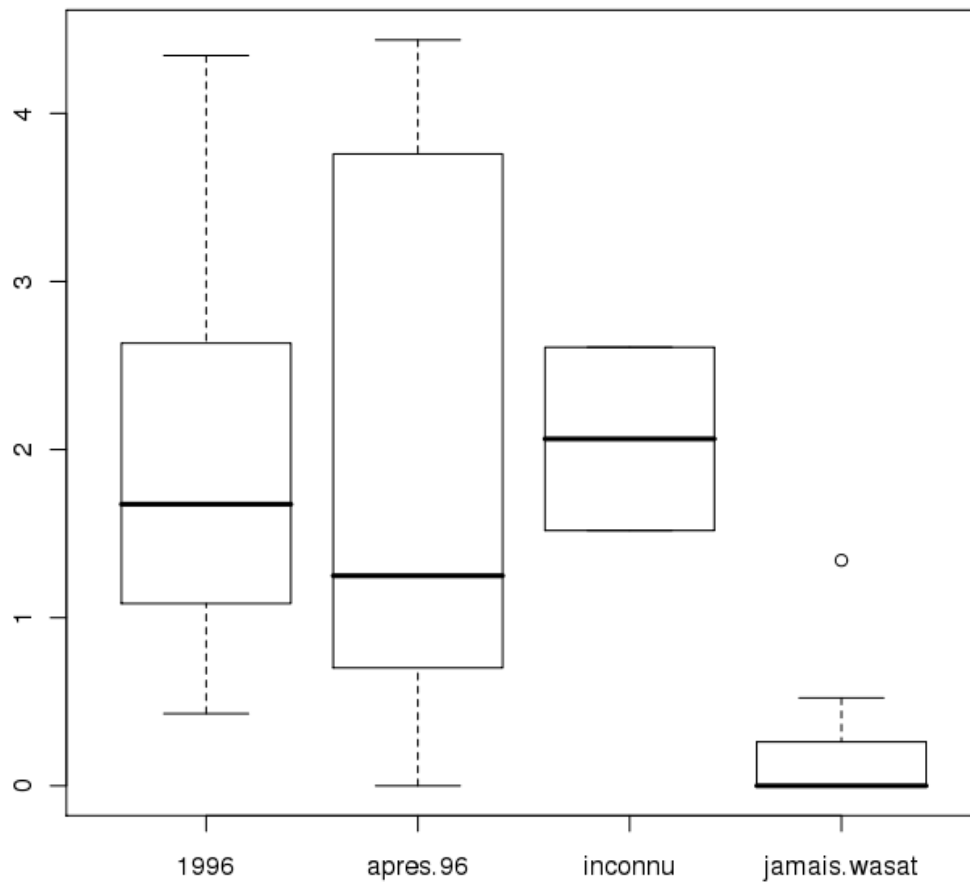


FIG. 4.1 – Place accordée en entretien au thème de la professionnalisation politique par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

spécialiser dans la politique (fig. 4.2 page suivante. Sur ce graphique, le refus de la politique est noté *refus.po*, la spécialisation politique *spe.po*, et l'attitude nuancée *les.deux*). Comme le rappelle Goffman, c'est la multiplication des rôles occupés par un même individu qui rend possible la distance par rapport au rôle : « la distance au rôle est presque autant sujette à l'analyse du rôle que les tâches centrales des rôles eux-mêmes »¹.

Univers professionnel	Spécialisation politique	Refus de la politique	Les deux	Aucun
Hommes d'affaires	3	2	2	1
Intellectuels	0	0	0	2
Nouvelles classes moyennes	7	1	0	0

TAB. 4.6 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur attitude par rapport à la politique

Ainsi, le chef d'entreprise Zakariyâ Al-Fayûmî déclare dans le même entretien qu'il n'est pas un professionnel de la politique (« Je ne suis pas un militant politique professionnel »²), et que le parti doit nécessairement se spécialiser dans le champ politique :

Il devrait y avoir un grand mur épais entre l'activité politique et l'activité religieuse. Vous ne pouvez pas travailler aux deux missions en même temps, que vous soyez un militant politique ou religieux. Et si vous êtes un militant politique, personne ne vous demandera de suivre Mao Tse-Tung, ou Karl Marx, ou Martin Luther King. Vous pouvez suivre le prophète Muhammad. Vous pouvez suivre n'importe quelle autre idée, dont vous avez besoin pour accomplir vos objectifs. Mais poursuivre les deux missions, comme le font les Frères musulmans, est un problème très grave³.

Les hommes d'affaires forment donc au sein du Wasat la catégorie socio-professionnelle qui exprime la plus grande réticence à l'égard de la politique. Ahmad Awar, par exemple, ne cache pas son éloignement de ce type d'activité :

Q : Et quelle était votre expérience politique à cette époque ?

R : Rien de spécial. J'étais simplement ce qu'on appelle un observateur (...). Je n'ai pas d'expérience en politique. Je n'ai par exemple jamais été arrêté, ni ne me suis levé pour les droits, et... même dans les Frères musulmans. Je n'ai jamais été affilié à la Confrérie. Je suis totalement en désaccord avec eux, et avec leurs idées (...). Je ne suis pas un [militant] typique, à qui vous pourriez poser ces questions, parce que je ne suis pas vraiment dans la politique. Je ne me mêle même pas des partis politiques, ou même des cérémonies, ou des rassemblements, ou des meetings. Je déteste tout ça. Parce

¹Erving GOFFMAN. *Encounters : Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1961.

²Entretien du 14 avril 2008 avec Zakariyâ Al-Fayûmî.

³Ibid.

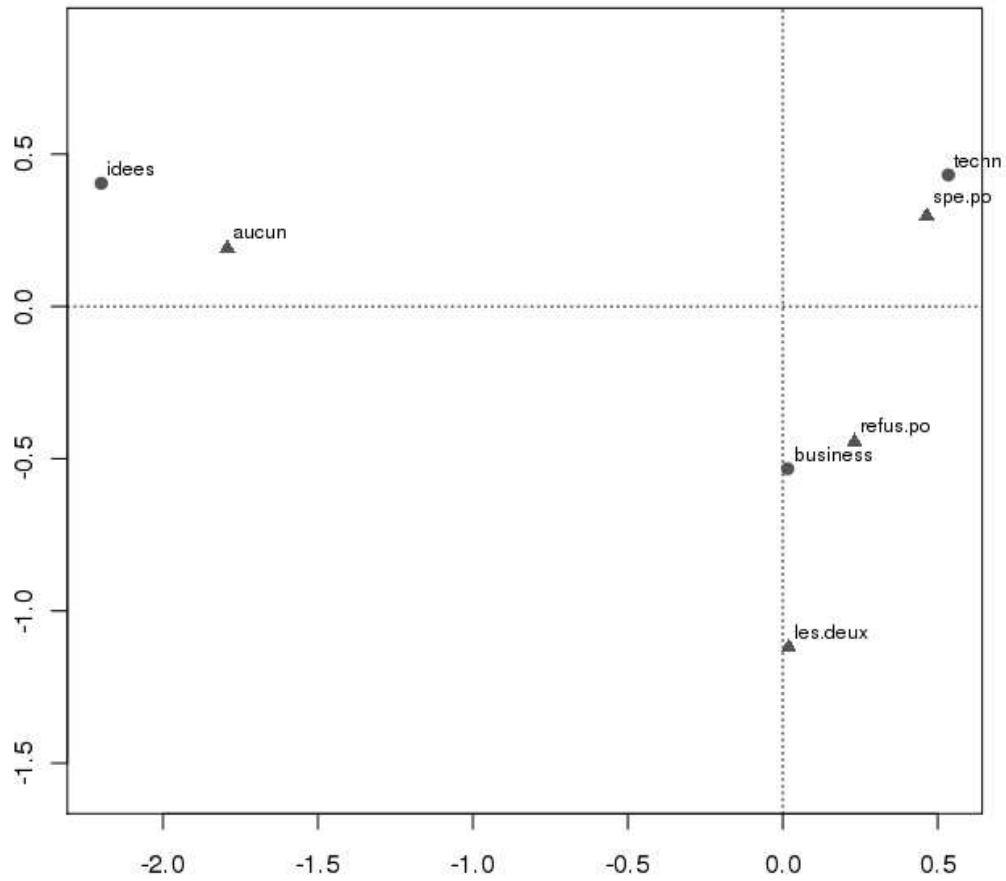


FIG. 4.2 – Correspondance de l'attitude par rapport à la politique des membres dirigeants du Wasat et de leur univers professionnel

que, à 99 %, c'est de la connerie (*bullshit*). J'ai donc fait seulement dix de ces petites réunions que nous avons au Wasat, pour discuter des idées générales, des principes. Et je ne suis pas censé être un politicien *freelance* comme 'Isâm, Abûl-'Elâ et... (...) Je ne recherche aucune position politique. Ma règle est juste d'être une personne pro-active dans la communauté, plutôt que d'être un politicien connu ou un politicien à succès. Ce n'est pas mon rêve, ce n'est pas ma vision, ce n'est pas mon objectif, et je n'ai jamais couru après ça¹.

Ces réticences exprimées par rapport à la politique s'articulent donc autour de plusieurs sentiments négatifs liés à cette activité : la violence (« Je n'ai par exemple jamais été arrêté »), l'extrémisme (« Je n'ai jamais été affilié à la Confrérie. Je suis totalement en désaccord avec eux, et avec leurs idées »), la routine (« Je ne me mêle même pas (...) des cérémonies, ou des rassemblements, ou des meetings. Je déteste tout ça »), l'inutilité (« à 99 %, c'est de la connerie »), et enfin l'ambition (« Je ne recherche aucune position politique »).

Magdi 'Ârif insiste davantage sur le côté clivant de la politique, responsable de divisions stériles :

Q : Depuis quand faites vous de la politique ?

R : Je ne suis pas fait pour la politique (*Ana mish 'add al-siyâsa*).

Q : Vous n'en avez pas fait dans des syndicats, où à l'université ?

R : Non (...). Nous, en tant qu'être humains, nous sommes tous... Nous adoptons presque les mêmes manières, à 80 %, dans le langage des signes et dans la parole. Et tu trouveras qu'il y a beaucoup de choses en commun entre les gens. Beaucoup de choses. Pourquoi ces nombreuses choses qui sont en commun entre nous, nous passons dessus, alors qu'on s'attarde sur les différences qu'il y a entre nous ? Il y a 80 % de choses en commun entre les gens qui nous rapprochent, au lieu de laisser les 20 % nous opposer. Pourquoi ? Je vois qu'il n'y a pas de chose appelée idéologie. Le Wasat adopte donc un projet civilisationnel au service... De son point de vue, [ce projet] sera utile aux citoyens égyptiens. Et là j'insiste sur le sens du [terme] "citoyen égyptien", souligné cent mille fois².

'Amrû Fârûq, le plus jeunes des membres du Wasat interrogés, doté d'un diplôme d'ingénieur mais travaillant dans la communication, met lui aussi en scène son apolitisme :

R : À cette époque, j'étais déjà au milieu³. Mais c'était... Je n'étais pas un Frère musulman comme d'autres... Et la question est que (...) j'étais un petit peu salafiste. Vous connaissez les salafistes ? Un petit peu. C'est là que j'ai rencontré certains de mes partenaires dans ce bureau. Des salafistes (...).

Q : Mais ce n'est pas une tendance politique.

R : Non, ce n'est absolument pas politique. C'est religieux (...). Donc, j'étais membre des unions des étudiants. Sans objectif politique (...). J'étais

¹Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

²Entretien du 7 mai 2008 avec Magdi 'Ârif.

³'Amrû Fârûq emploie ici le terme anglais *medium*. Dans le contexte, il est clair qu'il l'emploie comme une des traductions possibles de l'arabe *wasat*.

dans les années 1980. La fin des années 1980, aussi. En 1989, j'étais à l'université, à la faculté de communication. Et à cette époque, je n'étais pas islamiste. Je n'étais rien. J'étais un petit peu pour le gouvernement, le PND.

Q : Le PND ?

R : Oui ! Oui... Je n'étais pas au PND, mais j'étais un petit peu comme eux. Donc, je n'ai pas subi ce qu'ils ont subi à l'université. Parce qu'ils étaient tous dans l'opposition. Abûl-'Elâ et ces autres islamistes. Ils étaient tous dans l'opposition. Je ne l'étais pas. C'est pour cela qu'ils m'ont pris, et m'ont mis dans le... Je n'ai eu aucun problème avec la sécurité, et toutes ces choses¹.

Bien que, comme Ahmad Awar, il associe la politique à la répression (« Donc, je n'ai pas subi ce qu'ils ont subi à l'université »), il n'exprime pas la même aversion à son égard que les deux autres interviewés. Lucide, il souligne même que l'apolitisme de son parcours n'est pas étranger au fait qu'on lui a confié rapidement des responsabilités au sein du Wasat (« C'est pour cela qu'ils m'ont pris, et m'ont mis dans le... Je n'ai eu aucun problème avec la sécurité, et toutes ces choses »).

À l'inverse des hommes d'affaires, les représentants de la génération des années 1970 au sein du Wasat insistent sur le thème de la spécialisation politique. Ce thème apparaît ainsi cinq fois dans les deux entretiens menés avec Abûl-'Elâ Mâdî. Il l'évoque notamment comme représentant la principale différence entre son parti et l'organisation des Frères musulmans :

Comme je vous l'ai dit précédemment, nous remplissions deux tâches : le travail de prédication et le travail politique. Ils auraient dû être une organisation dévolue au travail de prédication, et notre organisation aurait dû faire le travail politique. Ils n'ont pas voulu répondre à nos questions ; ils voulaient demeurer un mélange entre les deux tâches. Donc, ils ont besoin de demeurer quelque chose d'assez illégal².

Cette association établie par Abûl-'Elâ Mâdî entre l'illégalité de la Confrérie et son refus de séparer ces deux domaines d'activités peut paraître étrange si l'on oublie le contexte légal, qui prohibe en effet la formation d'un parti sur une base religieuse. La spécialisation du Wasat dans le champ politique est donc indissociable de sa volonté d'agir légalement. Cet élément éclaire au passage la portée de la divergence qui a opposé Abûl-'Elâ Mâdî et Rafîq Habîb³ ; en mettant en cause la stratégie de spécialisation politique du Wasat, celui-ci prône en conséquence un refus de la légalité. On comprend alors mieux pourquoi l'intellectuel chrétien est qualifié de radical par ses anciens camarades. Le représentant des fondateurs du Wasat associe par ailleurs dans son discours la spécialisation politique à l'acquisition d'une expérience dans le domaine politique : « Quand nous avons lancé le Wasat en janvier 1996, nous avons débuté une nouvelle expérience. Et je pense qu'elle est très riche, parce qu'elle est différente : nous nous sommes spécialisés à ce moment là dans la seule activité politique »⁴. Cette volonté de spécialisation est donc pour le Wasat

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

³Cf. *supra*, section 4.1.1 page 122 et suivantes.

⁴Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

une question à la fois identitaire (par rapport à la Confrérie) et stratégique (le choix de la légalité). Elle est également liée à l'ambition politique de ses dirigeants.

Le métier politique Curieusement, les anciens Frères musulmans (notés *ancien.fm* sur la figure 4.3 page suivante) ne parlent pas davantage d'expérience et de compétence politiques que les membres du Wasat sans expérience militante au sein de la Confrérie (notés *jamais.fm*, les enquêtés extérieurs à la sous-population des membres du Wasat apparaissant sous l'étiquette *jamais.wasat*). De la même manière, on constate que les membres du Wasat arrivés en 1996 évoquent un peu moins ces sujets que les membres arrivés ultérieurement (fig. 4.4 page 149). Si l'on se penche sur l'univers professionnel des interviewés, on constate que ce sont les hommes d'affaires qui consacrent le plus de temps à développer ces sujets, suivis par les nouvelles classes moyennes, puis par les intellectuels (fig. 4.5 page 150).

Abûl-'Elâ Mâdî revient pourtant cinq fois sur ce thème à lui seul. Il déclare notamment que l'expérience accumulée dans différents domaines par les membres du Wasat appartenant à la génération des années 1970 doit désormais être réinvestie dans la politique : « Parce que la plupart des dirigeants, ou fondateurs, ont beaucoup d'expérience, dans les mouvements étudiants et syndicaux, et dans les questions politiques. Aussi, nous essayons de collecter toutes ces expériences et de les traduire dans le projet politique »¹. Pour le leader du Wasat, non seulement l'expérience acquise par les membres de la génération des années 1970 doit désormais être réinvestie dans la politique, mais encore le parti doit-il attirer à lui de nouvelles compétences :

Nous sommes tous sérieux, acceptables, crédibles dans nos positions passées. J'étais étudiant, président des étudiants, dans les syndicats, etc. Donc, nous avons une bonne réputation. C'est encourageant. Et aussi, nous cherchons à attirer des gens qui ont cette crédibilité, comme le Dr 'Abd Al-Karîm Mustafâ, qui est un très grand professeur, le Dr. Masîrî, qui est un grand penseur. Pas seulement des Frères musulmans. Ainsi, nous avons besoin de faire cela avec toutes les générations ; l'ancienne, l'intermédiaire et la nouvelle. Pour créer une harmonie dans cette expérience².

La sur-représentation de ce thème dans le discours des hommes d'affaires s'explique par le fait que ces derniers évoquent également ces notions d'expérience et de compétence politique en association avec d'autres sujets que le Wasat. Ainsi, Magdî 'Ârif prête au PND une certaine compétence politique :

Il y a des personnes respectables au PND. Au contraire, je vois aussi que le gouvernement actuel, en dépit de certains points négatifs qu'on peut lui reprocher... Je vois des gens comme Râshid Muhammad Râshid³, qui joue un rôle excellent dans l'État. Le programme lui-même, celui de Monsieur le président (*Al-Sayyid Al-Ra'îs*), qui est le programme économique, de mon

¹ Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

² Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

³ Ministre de l'Industrie et du commerce, entré au gouvernement en 2004. Cet homme d'affaires est identifié à la jeune garde du PND qui gravite autour de Gamal Moubarak.

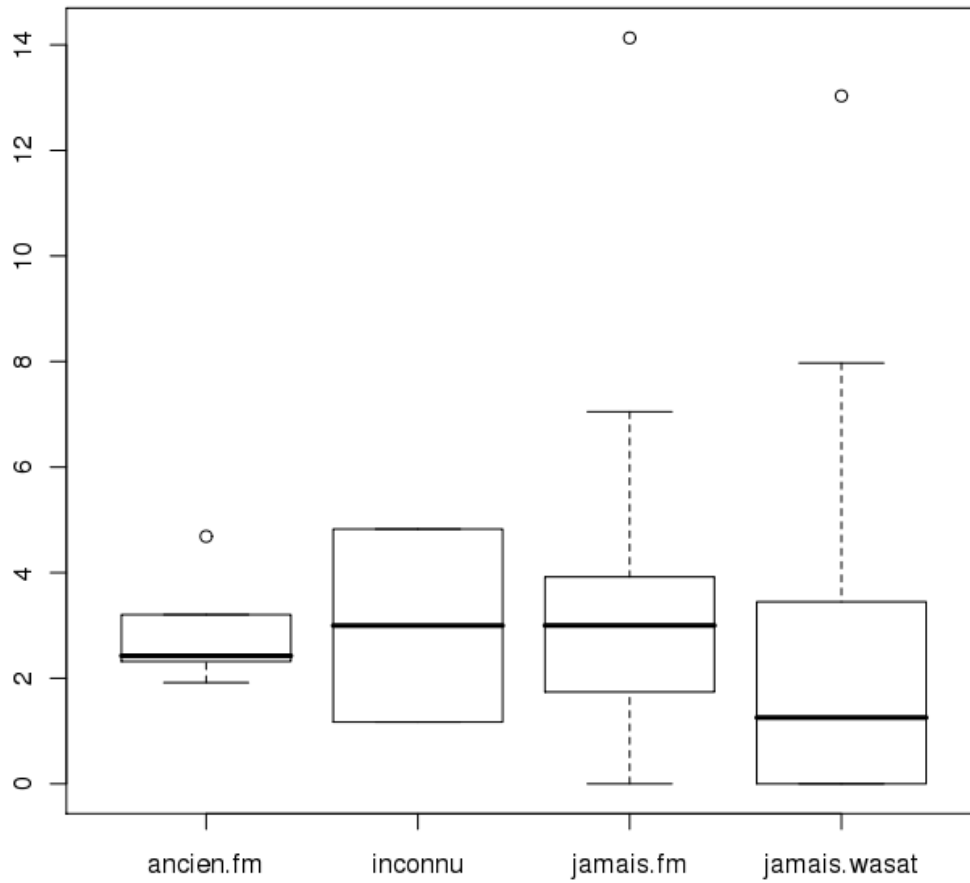


FIG. 4.3 – Place accordée en entretien au thème du métier politique par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur trajectoire partisane

point de vue personnel, est excellent. C'est vrai, en fait. Les gens ont choisi le président pour un programme, pour la première fois en Égypte. Ça ne s'est jamais produit avant. C'est une réussite de Hosni Moubarak. Numéro deux : il essaye d'appliquer ce programme. Et c'est une deuxième réussite¹.

En effet, pour cet agent immobilier, l'activité politique, à l'instar de l'activité économique, doit être constructive et basée sur le compromis davantage que sur l'affrontement idéologique. Ainsi, à propos de Kefaya, il déclare :

Mais moi personnellement, j'avais des réticences personnelles. Je n'aime pas l'opposition pour l'opposition. Tu me trouves un peu différent d'un grand nombre de personnes de l'opposition. Je vois qu'il y a un programme, et ce programme est bon. Il y a des aspects négatifs. Oh oui, il y a des aspects négatifs ! Mais... Et alors ? Et c'est le rôle du Wasat de dire quels sont les points négatifs, et moi mon rôle en tant que membre du Wasat, c'est de traiter ces cas comme négatifs. On ne fait pas que s'opposer, en fait².

De la même manière, s'il évoque la notion d'expérience politique, c'est pour la ramener à celle d'expérience professionnelle :

Ce ne sont pas les générations qui comptent. Moi mon but, c'est le présent et le futur. Sans doute, chaque personne ayant d'anciennes expériences et qui vit avec son temps est utile dans le mouvement vers l'avenir, alors que si cette expérience passée n'a aucune utilité pour le futur, on peut s'en passer. Quiconque veut monter une entreprise gagne des expériences à l'intérieur de cette entreprise. Si ces expériences ne sont pas utiles à son entreprise, donc [cette personne] est inutile. Un directeur des ressources humaines. Donc, le rôle principal de l'expérience est dans ce qu'elle apporte au travail, et non un atout à la personne qui demandera un diplôme l'autorisant à dire : « Je suis un homme combatif, un ancien, et j'ai fait ci, et j'ai fait ça ». « Et toi qu'est ce que tu as fait ? Qu'est-ce qui va te conduire à l'étape suivante ? ». Si nous n'avons rien à présenter pour la prochaine étape, donc nous ne sommes plus utiles : « Gare-toi ! » Et tu vois, si quelqu'un peut faire quelque chose, même si son expérience ne représente que 10 %, une expérience de 10 % est bien meilleure que celui qui a une expérience de 90 % et qui ne peut rien donner. Pardon d'avoir dit cela, mais vraiment, c'est parce que j'aime tout le temps le travail, et que je n'aime pas les paroles théoriques³.

La construction du parti Pour Abûl-'Elâ Mâdî, le Wasat doit constituer un exemple dans le système politique égyptien. Ce thème de l'exemplarité du Wasat revient dans les deux entretiens enregistrés qu'il nous a accordés : « Nous devons montrer l'exemple aux deux côtés : au mouvement islamiste, et à l'État, au régime »⁴. Cette exemplarité du Wasat tient au fait qu'il applique concrètement les idées dont il se réclame :

¹Entretien du 7 mai 2008 avec Magdi 'Ârif.

²Ibid.

³Ibid.

⁴Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

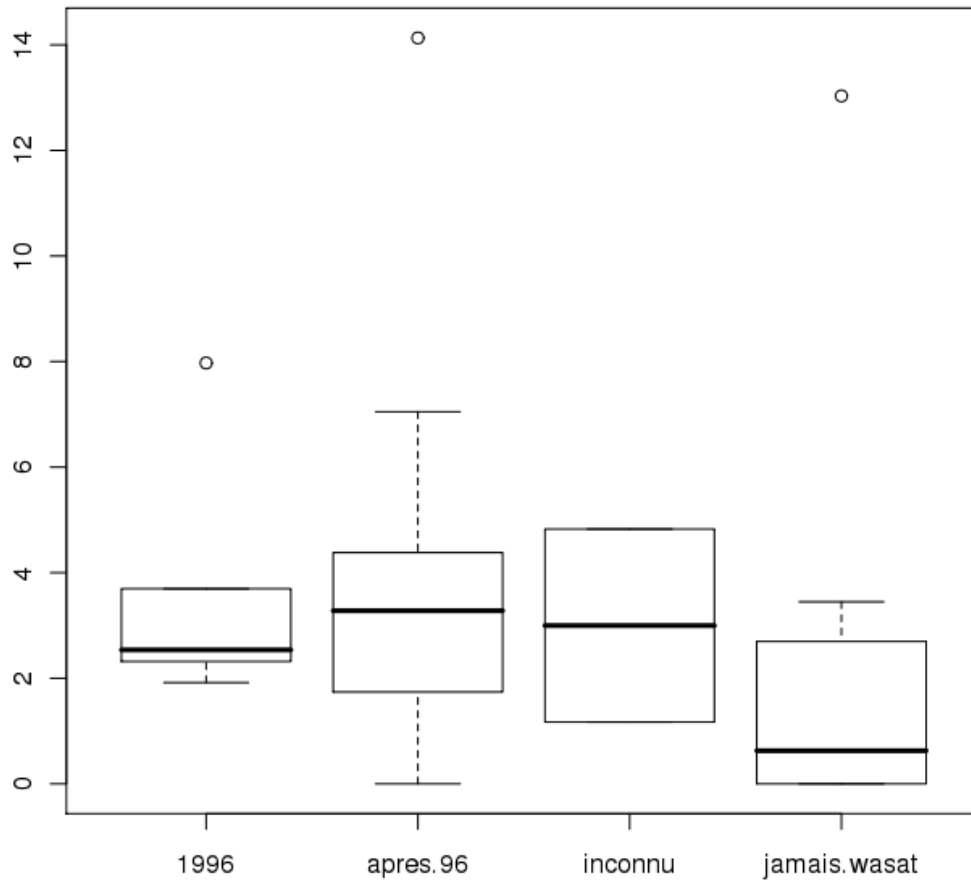


FIG. 4.4 – Place accordée en entretien au thème du métier politique par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

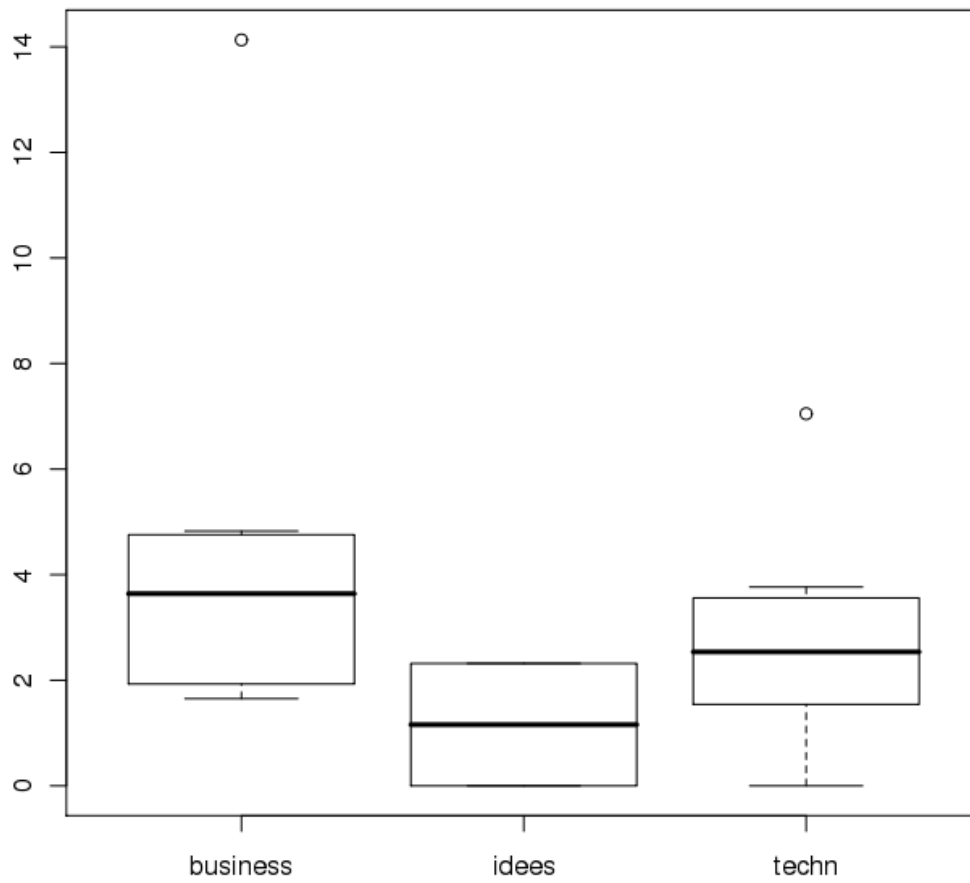


FIG. 4.5 – Place accordée en entretien au thème du métier politique par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

Ainsi, si nous arrivons à répondre à ces questions complexes, et si nous agissons en accord avec nos idées... Cela signifie que si nous acceptons la citoyenneté, mais que nous n'avons pas de femmes ou de non-musulmans parmi nos membres ou nos fondateurs, cela ne serait pas bien. Mais lorsque nous avons commencé, nous avons des musulmans et des chrétiens, nous avons des hommes et des femmes, nous avons des femmes voilées et d'autres non-voilées... Cela signifie que nous croyons en ces idées, que nous ne nous contentons pas de les écrire dans notre programme¹.

Nous avons d'ailleurs vu précédemment² que Rafiq Habîb considère lui-même son engagement passé dans le Wasat comme un témoignage de la possibilité pour un chrétien de rejoindre un mouvement islamiste. D'après Abûl-'Elâ Mâdî l'exemplarité du Wasat est une condition nécessaire pour prétendre accéder à l'exercice du pouvoir : « Nous sommes un exemple ; ce ne sont pas tous les islamistes qui acceptent les règles du jeu, mais celui qui accepte peut représenter une alternative au pouvoir »³. Aux yeux du représentant des fondateurs, le fait que certains membres du parti expriment des opinions radicales ou conservatrices est une preuve de l'ouverture d'esprit du Wasat, qui accepte la pluralité des points de vue en son sein. Ainsi, à propos de l'ouvrage que Salâh 'Abd Al-Karîm a consacré au "Nouvel ordre mondial", il le désavoue, mais ajoute :

Mais, c'est son choix ! C'est un projet personnel. La majorité de nos collègues sont en désaccord avec lui dans ce... Mais nous savons... nous avons fait... Nous, en tant que dirigeants du Wasat, avons besoin d'agir pour accepter le pluralisme, en notre sein. Il a le droit d'écrire n'importe quels livres, d'exprimer n'importe quelle opinion. Mais quand nous parlons du Wasat, nous devons accepter ces... les limites. Comme Rafiq Habîb ! Je suis en désaccord avec de nombreux livres qui ont été écrits par nos membres. Mais [je leur dis] : « Dites-leur que c'est votre opinion, pas l'opinion du Wasat ». Donc, je respecte ces différenciations entre les situations⁴.

Cette volonté de lier théorie et pratique est revendiquée également par les hommes d'affaires, qui la réinterprètent dans leurs propres termes. Ainsi, Magdî 'Ârif déclare :

Pendant quatre ans, il y a eu une évolution intellectuelle chez nous. Sans doute, l'activité, le travail, la proximité des gens, et le fait de comprendre les problèmes des gens permettent toujours de rapprocher les idées. Et l'activité elle-même, c'est ce qu'il faut faire. Alors que les livres théoriques et les philosophies, que les gens font sans les appliquer sur le terrain, ces choses restent dans les livres et ne se réalisent pas (...). Il n'y a pas seulement Salîm Al-'Awwâ. Il y a Salîm Al-'Awwâ, il y a Târiq Al-Bishrî, il y a des intellectuels, il y a le sheikh Yûsuf Al-Qaradâwî, il y a le sheikh Al-Ghazâli, que Dieu le garde. Ces gens là avaient présenté une vision de l'islam éclairée. Je

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Cf. *supra*, section 4.1.1 page 122 et suivantes.

³Id., Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

⁴Ibid.

ne vois pas qu'il soit... Au contraire, l'imam Muhammad 'Abduh lui-même... Dans notre religion, tu trouveras beaucoup de gens éclairés. J'ai une idée du contenu de ces mêmes livres anciens, et je me disais que c'était ça l'imam et le pouvoir des sultans, et toutes ces paroles qui n'ont pas... qui ne nous avancent à rien... Au contraire : ces paroles font reculer la société, ne la font pas avancer. L'islam est descendu pour les gens. À chaque étape, il apportait une avancée. il ne nous faisait pas reculer, ni pour qu'on s'attache à la lettre, à des paroles qui ne vont pas nous aider (...).

Q : À votre avis, est-ce que le Wasat est un *think tank* ?

R : Non, c'est un groupe pratique, un mouvement, qui profite des opinions des intellectuels. Mais ils ne sont pas des intellectuels. Nous n'avons actuellement, peut-être, dans l'administration du Wasat que le Dr 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Lui, c'est un intellectuel, le Dr 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Mais lui, il est dans le Wasat, parmi les fondateurs du Wasat. Mais notre réalité est que le Wasat est un groupe en mouvement, dont le but est le mouvement et le développement de la société. Les philosophies théoriques que prend ce groupe existent dans la société et il construit dessus ses opinions, qui sont aptes à être mises en œuvre immédiatement¹.

Concernant le vocabulaire d'entreprise, ce sont évidemment les hommes d'affaires qui l'emploient le plus souvent. Un seul représentant des nouvelles classes moyennes y a recours au cours des entretiens. Pas un seul des membres de l'échantillon extérieurs au Wasat n'emploie ce vocabulaire, pas plus que les intellectuels. Outre les exemples déjà tirés de nos entretiens avec Ahmad Awar et Magdî 'Ârif, nous pouvons citer ici Zakariyâ Al-Fayûmî, qui explique en ces termes la possibilité de voir un parti des Frères musulmans exister à côté du Wasat :

Vous êtes un homme d'affaires, hein ? Si vous avez deux compagnies produisant des cartes, pensez-vous que l'une d'entre elles devrait fermer parce que l'autre ouvre ?

Q : Non. Je ne pense pas.

R : Chacun a son propre goût. Et ça dépend. Qu'est-ce qui est important ?

Ça dépend des performances (...). La performance est la règle juste »².

On peut formuler l'hypothèse selon laquelle les hommes d'affaires du Wasat se sont engagés dans le parti notamment pour se donner une image de businessmen responsables, soucieux de l'éthique. Par ailleurs, comme le note Sarah Ben Nefissa, le phénomène des candidats indépendants au cours des élections législatives de 2000 et de 2005 soulève l'hypothèse selon laquelle les nouvelles élites égyptiennes, nées des transformations induites par l'*infitâh*, ne trouvent pas à s'exprimer dans le système partisan existant³. Dans cette optique, il n'est pas étonnant que certaines de ces élites se retrouvent dans des partis se

¹Entretien du 7 mai 2008 avec Magdî 'Ârif.

²Entretien du 14 avril 2008 avec Zakariyâ Al-Fayûmî.

³BEN NEFISSA, "Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites", p. 61.

présentant comme des *outsiders*, dont l'objectif et l'intérêt sont justement de modifier ce système des partis.

Deuxième partie

L'activité du Wasat

“Cependant si vous n’aviez qu’une petite armée, n’allez pas mal à propos vouloir vous mesurer avec une armée nombreuse ; vous avez bien des précautions à prendre avant que d’en venir là”¹.

SUN TZU

Nous avons vu dans la première partie comment les fondateurs du Wasat avaient développé l’ambition de devenir des professionnels de la politique, et comment ils avaient rallié à leur projet des acteurs mus par la même ambition. Cette volonté de se spécialiser dans l’activité politique pourrait faire des membres de ce parti des acteurs essentiels à l’autonomisation du champ politique, puisque cette autonomisation est produite par les acteurs du champ eux-mêmes, et consiste à le doter de lois fondamentales de nature tautologique (“les affaires sont les affaires”, “l’art pour l’art”)². Cependant le Wasat, en tant que parti *taht al-tâ’sîs*, est précisément exclu du champ politique, dans la mesure où « on peut dire d’une institution, d’une personne, d’un agent, qu’ils existent dans un champ quand ils y produisent des effets »³. Malgré leur prétention à se spécialiser politiquement, les membres du Wasat sont empêchés d’exercer toute activité relevant de ce domaine. Nous allons voir dans cette seconde partie en quoi consiste l’activité de ce mouvement. Abûl-‘Elâ Mâdî écrit que, depuis sa fondation, son parti cherche à obtenir sa licence (et nous avons vu précédemment comment il s’y prenait), et « participe à toutes les activités de dialogue (*hiwâr*) »⁴. C’est en effet la question du dialogue qui délimite le domaine d’activité des membres du Wasat. Depuis les origines, ces derniers ont pris langue avec les intellectuels⁵ du nouveau courant islamiste, auxquels ils empruntent des idées qu’ils adaptent ensuite au champ politique (chap. v). Ils s’activent par ailleurs à créer des lieux où le dialogue peut s’exercer, entre différents acteurs intellectuels et membres de l’opposition (chap. vi). Enfin, leur insertion dans les réseaux de l’opposition leur permet de prendre part à des tentatives collectives de transformation des conditions politiques régnant en Égypte, dans une direction qui leur ouvrirait l’accès à la scène politique légale (chap. vii).

Les rapports entretenus avec les intellectuels du nouveau courant islamiste ont une valeur stratégique pour les membres du Wasat⁶, car ce sont eux qui déterminent leur capacité à produire de l’idéologie, qui « est à la *praxis* sociale ce qu’est un motif à un

¹SUN TZU. *L’Art de la guerre*. Trad. par le père Amiot. Paris : Mille et une nuits, 1996. 175 p.

²BOURDIEU, op. cit.

³Pierre BOURDIEU. *Propos sur le champ politique*. Lyon : PUL, 2000. 107 p., p. 38.

⁴MÂDÎ, *Al-Masâ’la al-qibtiya... Wal-shar’i’a wal-sahwa al-islâmiya*, p. 68–70.

⁵« Nous définissons l’intellectuel comme une fonction sociale, qui peut durer dans le temps ou être transitoire, et qui, pour exister, doit être reconnue par un public plus ou moins large. L’intellectuel produit des idées, les dissémine – ou les fait disséminer – et agit comme médiateur entre ce public et ses idées (soit par l’influence des ses idées sur son public, soit par son engagement direct dans la sphère publique) » (Malika ZEGHAL. “Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux”. Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 123 [2008], p. 17–34, p. 23). Il convient donc de distinguer entre l’intellectuel comme *producteur d’idées*, et la notion de *profession intellectuelle* que nous avons utilisée pour décrire notre échantillon. Si la seconde catégorie inclut la première, nous y avons adjoint des individus exerçant des métiers tels que celui d’éditeur et de journaliste.

⁶« La production de biens politiques est également assurée par la concurrence que se livrent les producteurs d’idées » (OFFERLÉ, op. cit., p. 98).

projet individuel : un motif est à la fois ce qui justifie et ce qui entraîne. De la même manière, l'idéologie argumente ; elle est mue par la volonté de démontrer que le groupe qui la professe a raison d'être ce qu'il est (...). Son rôle médiateur reste irremplaçable ; il s'exprime par ceci que l'idéologie est toujours plus qu'un *reflet*, dans la mesure où elle est aussi *justification* et *projet* »¹. Dès lors, il n'est pas étonnant de constater que « ceux qui évoluent sur le marché des idées sont perçus comme des ressources susceptibles d'être mobilisées dans le combat politique »². Dans les deux prochains chapitres, nous allons tâcher de rendre compte de la manière dont s'articulent les relations entre le Wasat et les intellectuels de la Wasatiya, avant de nous intéresser à l'insertion des membres de ce parti dans le mouvement Kefaya.

¹RICŒUR, op. cit., p. 307.

²Jérôme TOURNADRE-PLANCQ. *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique ?* Paris : Dalloz, 2006. 273 p., p. 29.

Chapitre 5

L'espace de théorisation de la Wasatiya

“L'espace de théorisation est construit sur un tissu de relations formelles et informelles. Il met ainsi en réseaux des institutions et des individus partageant, pour la plupart, les mêmes catégories de pensée et d'action. C'est notamment à ce titre que l'on peut considérer qu'il 'fait système', et ce en dépit de frontières parfois floues”¹.

Jérôme TOURNADRE-PLANCQ

Dans ce chapitre, nous allons évoquer le rôle joué par les intellectuels du nouveau courant islamiste par rapport au Wasat, en commençant par nous interroger sur la place que ces auteurs occupent dans le champ intellectuel². Raymond Baker définit les frontières de la Wasatiya en utilisant la notion de « ressemblances familiales », c'est-à-dire un ensemble de caractéristiques idéologiques et comportementales (refus de la violence, soutien à la société civile, reconnaissance de la diversité, pratique du dialogue à l'échelle nationale et transnationale, etc.)³ Les intellectuels qui se réclament de cette notion prennent place au sein de la « clôture réformatrice »⁴, définie par Alain Roussillon comme « principe de l'unité d'un débat », les réformistes ayant en commun, malgré la diversité de leur pensée, de « se situer par rapport à un certain nombre d'interrogations »⁵. Cette clôture réformatrice est structurée par deux pôles qui posent les deux termes du débat : « réformer la société par la science » (position des intellectuels séculiers) et « réformer la société par

¹Ibid., p. 51.

²« Les univers de clercs sont des *microcosmes* sociaux, des champs qui ont leur propre structure et leurs propres lois » (BOURDIEU, *Raisons pratiques*, p. 68).

³Raymond William BAKER. “Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt”. Dans : *Islam. Revolution, Radicalism, or Reform ?* Éd. par John L. ESPOSITO. London : Lynne Rienner Publishers, 1997, p. 115–133, p. 122–123.

⁴Alain ROUSSILLON. *Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique modernes en Égypte*. Casablanca : Éditions du Fennec, 1998.

⁵Alain ROUSSILLON. *La Pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre, 2005. 190 p., p. 12.

la religion » (position des intellectuels religieux). Du débat entre ces deux pôles¹, et de l'antagonisme entre les institutions qui les organisent, découle l'autonomisation progressive des deux champs, intellectuel et religieux². Dans les sociétés musulmanes, en effet, les intellectuels séculiers sont apparus comme une conséquence de l'occidentalisation de ces sociétés. Parallèlement, des intellectuels représentant la synthèse des modèles concurrents de l'intellectuel séculier et du *'alîm*³ sont apparus dès le XIX^e siècle, avec la *Nahda*⁴. L'influence des *'ulamâ'* a ensuite décliné tout au long du XX^e siècle, ce processus de déclin étant symbolisé par la nationalisation de l'université Al-Azhar, en 1961. Ce déclin a laissé vacant un espace que les intellectuels islamistes réformistes vont alors tenter d'occuper⁵. Ces intellectuels revendiquent la réouverture de l'*ijtihâd* afin de déposséder les *'ulamâ'* de leur monopole d'interprétation du texte sacré⁶. Ils distinguent dans la tradition religieuse entre un noyau sacré intouchable et un ensemble de règles adaptables et soumises à l'*ijtihâd*⁷ : « L'herméneutique devient le mot d'ordre : le contexte et l'histoire sont importants pour comprendre les textes révélés. Alors que les fondamentalistes définissent l'universel par le texte révélé et par la référence au transcendantal qui doit s'appliquer à tous et toujours, les libéraux accèdent à l'universel par la jonction entre la révélation, l'historique, et le particulier »⁸. Le nouveau courant islamiste s'inscrit dans cette tradition, à la jonction de l'intellectuel et du religieux.

Comme l'écrivait Gudrun Krämer, les positions des intellectuels de la Wasatiya « sont ambiguës et moins claires que ce que certains pourraient espérer, mais elle ne sont pas antagoniques aux valeurs d'égalité, de pluralisme et de démocratie »⁹. Cependant, ce qui importe pour notre propos, c'est que si les intellectuels du nouveau courant islamiste dénoncent le sécularisme, ils n'en distinguent pas moins la sphère religieuse de celle des affaires temporelles¹⁰ : « La dislocation des grands récits ne signifie pas leur disparition,

¹Rappelons que les critères définis par Gilles Kepel (Gilles KEPÉL, "Intellectuels et militants de l'Islam contemporain". Dans : *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPÉL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 13–29) pour distinguer entre lettrés et intellectuels sécularisés tiennent au contenu de leurs discours mais aussi à leur formation intellectuelle et à leur inscription politique et institutionnelle. Pour Olivier Roy, « lettrés et intellectuels à l'occidentale se distinguent d'abord par leur rapport respectif au corpus » (ROY, *L'Échec de l'Islam politique*, p. 119) : pour le premier, le corpus est fermé, homogène et sacré, alors que pour le second, il est ouvert, évolutif, hétérogène et resitué dans l'historicité. Leur point commun tient à ce que « leur statut social est garanti par des procédures d'investissement et d'autorisation qui les distinguent de la masse » (ibid., p. 121).

²ROUSSILLON, op. cit., p. 13–15.

³Sur les *'ulamâ'* (pluriel de *'alîm*, "savant"), lire notamment ibid., p. 39–41, et pour plus de précisions : Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'islam. Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris : Presses de la FNSP, 1996.

⁴John L. ESPOSITO et John O. VOLL, *Makers of Contemporary Islam*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 257 p., p. 12.

⁵Ibid., p. 15–16.

⁶ROY, op. cit., p. 134.

⁷KRÄMER, op. cit., p. 74.

⁸ZEGHAL, "Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux", p. 20.

⁹KRÄMER, op. cit., p. 79. Cette ambiguïté doit d'ailleurs être mise en relation avec le double rôle des intellectuels, chargés de critiquer les valeurs de la société, mais aussi de transmettre ces valeurs, ou au moins certaines d'entre elles (ESPOSITO et VOLL, op. cit., p. 7).

¹⁰KRÄMER, op. cit., p. 72–73.

mais leur redoublement par une pensée éclatée et “délocalisée” au sens de Giddens, c’est-à-dire dont les concepts ont été arrachés à leur univers originel et replacés dans un champ cognitif qui n’a initialement pas participé à leur production »¹. Nous sommes ici au cœur du phénomène post-islamiste, tel que nous l’avons défini en introduction : les intellectuels du nouveau courant islamiste ne cherchent pas à unifier les différents espaces sociaux, mais à accompagner leur islamisation. Tal‘at Ramîh estime ainsi que « le renouveau intellectuel dans différents espaces est apparu dans le sillage de la Wasatiya »². En l’absence d’entretiens réalisés avec les intellectuels du nouveau courant islamiste, nous utiliserons dans ce chapitre « tout matériel permettant un éventail de comparaisons »³, c’est-à-dire notamment plusieurs écrits des représentants de ce courant, ainsi que des membres du Wasat.

5.1 Le rôle central des intellectuels

De nombreux travaux ont été consacrés aux intellectuels islamistes depuis le milieu des années 1980. Malika Zeghal dépeint ainsi des intellectuels « post-identitaires », porteurs de « pratiques sociales, culturelles et religieuses qui veulent se fonder sur un ensemble de valeurs qui sont alors décrites dans le langage des droits de l’homme, de l’égalité sexuelle, une plus grande ouverture au monde et une vision moins explicitement militante, mais non moins politique de l’islam »⁴. Alain Rousillon s’est intéressé de son côté à la “crise” des intellectuels égyptiens, due à la nécessité dans laquelle ils se sont trouvés de s’adapter au modèle nassérien à partir de 1956. De porte-paroles de la société civile, ils deviennent alors des intellectuels organiques au service de l’État⁵. Au début des années 1970, ils reprennent leur liberté vis-à-vis du régime à l’occasion de la contestation de la politique étrangère de Sadate. Celui-ci, désavoué par ses intellectuels, les prive alors des moyens d’exercer leur activité : « En d’autres termes, la rupture *idéologique* entre les intellectuels et le pouvoir est immédiatement une rupture *professionnelle* et il n’existe pas d’espace légitime où pourrait s’exercer une activité intellectuelle en dehors du “secteur public” »⁶. En 1981, le champ intellectuel est victime de la répression qui s’abat alors sur les opposants politiques. C’est au cours des années 1980 que l’espace des intellectuels réformistes va commencer à se structurer : « Dans les années 1990, le réveil islamique a cessé de se restreindre à de petites organisations marginales, à la périphérie de la société, et est devenu une part de la société musulmane, produisant une nouvelle classe d’élites modernes, éduquées, et islamiquement orientées, travaillant à côté de, et parfois avec,

¹ Patrick HAENNI et Hussam TAMMAM. “Penser dans l’au-delà de l’islamisme : Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent”. Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 (2004–2005), p. 179–201, p. 180.

² « *Asbah amâm tayâr al-wasatiya zâd tajdîdî fikrî fî mukhtalif al-majâlât* » (RAMÎH, op. cit., p. 185).

³ STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 70.

⁴ ZEGHAL, op. cit., p. 19.

⁵ Alain ROUSSILLON. “Intellectuels en crise dans l’Égypte contemporaine”. Dans : *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 213–259, p. 215–216.

⁶ Ibid., p. 217.

leurs homologues sécularisés »¹.

5.1.1 Le nouveau courant islamiste

Le « nouveau courant islamiste » (*Al-tayâr al-islâmî al-jadîd*) est né officiellement en 1982, lors de la rédaction de son manifeste intitulé *Une vision islamique contemporaine*². À cette date, ce livre a circulé sous le manteau dans les milieux intellectuels et parmi les militants islamistes. Il ne fut publié pour la première fois qu'en 1991 et réédité l'année suivante. Les rédacteurs de cet ouvrage représentent le noyau dur du nouveau courant islamiste : Yûsuf Al-Qaradâwî, Fahmî Huwaîdî, Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Târiq Al-Bishrî, Muhammad Al-Ghazâlî et Kamâl Abûl-Magd. Ce courant de pensée se fait connaître du grand public à l'occasion de la Foire du Livre du Caire de 1992, durant laquelle un débat est organisé entre Muhammad Al-Ghazâlî et l'écrivain Farag Fûda, adversaire résolu de l'idée d'État islamique. Dès la publication de la liste des participants à cet événement dans les colonnes de *Al-Ahrâm*, l'attention des média se focalise sur le débat qui s'instaure à cette occasion entre islamistes et intellectuels séculiers³. Dans les années qui suivent, cette école de pensée se réclamant d'un islamisme modéré dans le sillage des réformateurs de la *Nahda* (en particulier Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî et Muhammad 'Abduh) s'impose comme une force intellectuelle majeure en Égypte et, au-delà, dans l'ensemble du monde arabe. En décembre 1999, trois des principaux acteurs du nouveau courant islamiste, Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Târiq Al-Bishrî et Kamâl Abûl Magd sont invités à participer à la Conférence annuelle de science politique de l'université du Caire. Cette invitation témoigne de la reconnaissance de leur stature intellectuelle et de l'importance de leurs écrits. C'est en quelque sorte une consécration académique, de la part d'un milieu qui fait la part belle aux intellectuels séculiers. Cette invitation permet par ailleurs de confirmer une des thèses des théoriciens du nouveau courant islamiste, selon laquelle islamistes modérés et sécularistes modérés peuvent s'entendre et travailler de concert à l'amélioration du sort des populations musulmanes.

Le nouveau courant islamiste est en effet un rassemblement hétéroclite d'intellectuels issus d'horizons divers (juristes, *'ulamâ'*, journalistes, historiens), rassemblés autour d'un objectif commun : fournir une interprétation moderne de l'islam afin de permettre à cette religion de jouer un rôle dans la société actuelle. Pour atteindre cet objectif, ce courant intellectuel revendique l'exercice de l'*ijtihâd*, compris comme interprétation rationnelle du Coran et de la sunna : « Notre doctrine, écrit Muhammad Salîm Al-'Awwâ, est déduite des dispositions de la Loi islamique »⁴. Il s'agit d'interpréter les sources de la Loi religieuse dans le sens de la modération. Ainsi, les membres de ce courant intellectuel se sont illustrés par une condamnation ferme et constante de l'usage de la violence en politique. C'est notamment ce rejet de la violence qui motive leur opposition au régime des Talibans, en sus de la confusion que ces derniers entretiennent entre l'islam et des

¹ John L. ESPOSITO, *Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford : Oxford University Press, 1999. 328 p., p. 20-21.

² *Râ'ya islâmiya mu'âsira*.

³ BAKER, *Islam without Fear*, p. 5-9.

⁴ SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 15.

traditions rétrogrades, telles que l'obligation faite aux femmes de masquer leur visage, et l'interdiction de scolariser les jeunes filles. Yûsuf Al-Qaradâwî a par ailleurs émis une *fatwâ* condamnant comme illicite la destruction des statues des Bouddhas de Bâmiyân, tandis que Fahmî Huwaîdî a pris part à la délégation qui – au printemps 2001 – s'est rendue en Afghanistan pour tenter de convaincre les dirigeants talibans de renoncer à ce projet¹. Dans le même esprit, les membres de cette école de pensée condamnent le port du *niqâb*, qu'ils analysent comme une tradition saoudienne sans rapport avec la *sharî'a*. Quant au port du *hijâb*, certains intellectuels du nouveau courant islamiste le considèrent comme un devoir religieux, tandis que d'autres (tels que Muhammad Salîm Al-'Awwâ et Kamâl Abûl Magd) n'y attachent guère d'importance. Tous s'accordent en revanche sur le fait que cette pratique ne revêt pas la même importance que les piliers de la foi tels que la prière et le jeûne. Lorsque les autorités françaises firent voter une loi interdisant le port du *hijâb* à l'école, Hûwaïdî enjoignit aux musulmanes françaises d'ôter leur voile, leur éducation étant plus importante que leur manière de s'habiller². Certaines prises de position de ces intellectuels font d'ailleurs polémique dans le camp islamiste. Ainsi, la *fatwâ* délivrée le 27 septembre 2001 par plusieurs membres emblématiques de ce mouvement³, rendant licite pour un musulman américain le fait de servir dans l'armée de son pays, même si celle-ci entre en guerre contre un pays musulman, a pour le moins fait débat⁴. D'un autre côté, le nouveau courant islamiste s'est parfois attiré l'hostilité d'une partie des intellectuels séculiers et de l'opinion occidentale, en demeurant très critique par rapport au processus d'Oslo et en soutenant sans ambages les revendications nationales palestiniennes. Ainsi Yûsuf Al-Qaradawî s'est vu refuser en 2008 un visa d'entrée au Royaume-Uni en raison de ses positions favorables au recours à l'attentat-suicide dans le contexte national palestinien⁵.

L'avocat égyptien Muhammad Salîm Al-'Awwâ est un des penseurs emblématiques de cette mouvance intellectuelle. De formation juridique, il a occupé quelques temps un poste de procureur adjoint dans les années 1960, avant d'être congédié pour cause de sympathies fréristes. Il émigre alors à Londres, où il obtient un doctorat de droit comparé en 1972. Il enseigne ensuite le droit islamique au Nigéria, au Soudan et en Arabie saoudite. Il a également été conseiller juridique pour des banques islamiques, et a plaidé dans des procédures d'arbitrage international pour des compagnies arabes ou occidentales. En 1984, il revient s'installer en Égypte. Dans les années 1980, son livre sur le système politique de l'État islamique – écrit lorsqu'il vivait encore en Arabie saoudite, et dans lequel il a développé le concept d'islamicité (observation des préceptes de l'islam dans tous ses aspects) comme objectif de l'État islamique – a connu de nombreuses rééditions. Dans les années 1990, ses colonnes dans le quotidien du parti du travail, *Al-Sha'ab*, sont très suivies. Dans le même temps, il s'implique dans les mouvements de défense des droits de l'homme. Il cherche à déduire de la *sharî'a* des principes démocratiques, et admet que

¹BAKER, op. cit., p. 78-79.

²Ibid., p. 98.

³Yûsuf Al-Qaradâwî, Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Fahmî Huwaîdî et Târiq Al-Bishrî.

⁴BAKER, *Islam without Fear*, p. 252-255.

⁵"Muslim Cleric not Allowed into UK". Dans : *BBC News* (7 fév. 2008). URL : <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7232398.stm> (visité le 28/02/2009).

c'est là un travail difficile, qu'il n'a pas encore achevé. Il est néanmoins convaincu que l'exercice de l'*ijtihâd* permet de concilier les exigences de la modernité et les prescriptions de la foi coranique¹.

Le terme d'*ijtihâd* désigne l'effort intellectuel consistant à extraire des règles de droit depuis les Textes sacrés de l'islam selon des méthodes propres à chaque école juridique². Dans le monde sunnite, ces écoles – au nombre de quatre – se sont constituées autour des IX^e et X^e siècles. Les historiens de l'islam ont pour habitude de dater de cette époque la fin de cet effort de réflexion, phénomène connu sous le nom de « fermeture des portes de l'*ijtihâd* » (*insidâd abwâb al-ijtihâd*). Selon eux, ces portes n'auraient été ré-ouvertes qu'à la fin du XIX^e siècle, grâce à l'action des intellectuels réformistes de la *Nahda* tels que Jamâl Al-Dîn Al-Afghâni et Muhammad 'Abdûh³. Traditionnellement, l'*ijtihâd* est le monopole des '*ulamâ*'. Mais pour les penseurs du nouveau courant islamiste, ce terme désigne tout effort de réflexion pour appliquer les préceptes de l'islam aux problèmes contemporains. Dans ce sens, l'*ijtihâd* apparaît comme un effort de masse, dépassant de loin les seuls '*ulamâ*'. Ces derniers cherchent naturellement à préserver leur monopole en délégitimant toute prétention à l'exercice de l'*ijtihâd* qui ne viendrait pas de leurs rangs. Selon Muhammad Salîm Al-'Awwâ cependant, l'exercice de l'*ijtihâd* par des intellectuels issus de tous les champs du savoir est une tradition bien établie dans l'histoire de l'islam⁴. Même si les '*ulamâ*' sont naturellement plus compétents en la matière, le critère ultime donnant autorité aux idées résultant de l'*ijtihâd* a toujours été, selon lui, leur adoption massive par la société musulmane elle-même⁵. 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî – membre du Wasat et dirigeant de Kefaya de 2006 jusqu'à sa disparition survenue en juillet 2008 – écrit à ce propos : « Nous sélectionnons les *ijtihâd* qui ne frappent pas la société de paralysie. Ce sont des *ijtihâd* (...) ouverts (*qâbila*) au blâme, à la réfutation, à la critique et à la révision »⁶. Figure atypique de la scène intellectuelle et politique égyptienne, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî était un universitaire, titulaire d'un doctorat de poésie anglaise et

¹Observons que Paul Ricœur oppose au totémisme analysé par Claude Lévi-Strauss, « un autre pôle de la pensée mythologique », celui des sociétés de culture monothéiste dont « la richesse sémantique permet des reprises historiques indéfinies dans des contextes sociaux plus variables » (RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p. 45).

²Sabrina MERVIN. *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*. Paris : Flammarion, 2001. 311 p., p. 218-220.

³Les travaux des historiens contemporains ont montré que les portes de l'*ijtihâd* sont restées ouvertes au moins jusqu'au XVI^e siècle, et que par la suite, l'*ijtihâd* n'aurait jamais totalement disparu, de nombreux juristes continuant à le pratiquer sans en revendiquer explicitement l'exercice. Dès le XVIII^e siècle, certains auteurs consacrent des ouvrages entiers à la question, ouvrant ainsi la voie aux penseurs réformistes (Wael HALLAQ. "Was the Gate of *Ijtihad* closed? On the Origins of the Controversy about the Existence of *Mujtahids* and the Gate of *Ijtihad*". Dans : *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshire : Variorum, 1995). Néanmoins, l'idée selon laquelle l'exercice de l'*ijtihâd* aurait connu une éclipse quasi millénaire imprègne toujours fortement les consciences.

⁴Le penseur indien Muhammad Iqbâl, mort en 1938, a été l'un des premiers à contester le monopole des '*ulamâ*', en prônant le recours à une sorte d'*ijtihâd* collectif (John L. ESPOSITO. "Muhammad Iqbâl and the Islamic State". Dans : *Voices of Resurgent Islam*. Éd. par John L. ESPOSITO. New York : Oxford University Press, 1983, p. 187).

⁵MURPHY, op. cit., p. 192-193.

⁶*Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 5.

américaine. Il a enseigné l'anglais à 'Aïn Al-Shams, une des plus importantes universités égyptiennes, dans la banlieue cairote. Initialement marxiste, son cheminement intellectuel l'a conduit à « se convertir » à l'islam. Son ouvrage le plus célèbre est sa très controversée *Encyclopédie des juifs, du judaïsme et du sionisme*. Opposant dans ses écrits le matérialisme de l'occident au spiritualisme de l'orient, il pense que les sociétés musulmanes doivent s'adapter à la modernité sans se renier, et que le rôle des intellectuels musulmans (par opposition aussi bien aux 'ulamâ' qu'aux intellectuels séculiers) est de les guider dans cette voie.

La prétention des intellectuels contemporains à rouvrir les portes de l'*ijtihâd* est en effet confortée par la situation des millions de musulmans qui vivent dans les sociétés sécularisées occidentales, et qui ne trouvent pas dans le consensus des 'ulamâ' la réponse aux questions auxquelles ils sont confrontés dans leur vie quotidienne : « C'est l'acceptation générale des gens qui donne autorité aux savants, explique Muhammad Salîm Al-'Awwâ à Caryle Murphy, si l'*ijtihâd* rencontre les besoins des gens et leur acceptation générale, il devient graduellement une autorité. S'il se méprend constamment sur leurs besoins et nécessités, il perd son autorité »¹. Cette demande sociale en faveur d'un *ijtihâd* contemporain s'élargit d'ailleurs continuellement du fait de l'adoption de plus en plus massive des modes de vies importés de l'occident dans les sociétés musulmanes elles-mêmes. C'est pour répondre aux inquiétudes des croyants du monde entier, confrontés dans leur vie quotidienne à la nécessité d'adapter la Loi musulmane aux contingences de la modernité, que le site *Islamonline*² a été fondé en 1997, sous le patronage d'un membre éminent du nouveau courant islamiste ; le sheikh égyptien Yûsuf Al-Qaradâwî. Ce dernier est né en 1926. Dans sa jeunesse, il a suivi Hasan Al-Bannâ, et fut emprisonné en 1949. Il a étudié à Al-Azhar avant de s'exiler au Qatar en 1967. Il est célèbre pour avoir animé l'émission de télévision *La sharî'a et la vie (Al-sharî'a wal-hayâ)* sur Al-Jazira. Il a contribué en 1997 à la création du site *Islamonline*, dont il partage aujourd'hui la propriété avec *Al-Balagh Charity Society*. Il a publié une cinquantaine d'ouvrages dont le plus célèbre est *Le licite et l'illicite en islam (Al-Halâl wal-haram fîl-islâm)*. Il a par deux fois rejeté les propositions qui lui étaient faites d'obtenir un rôle dirigeant dans l'organisation des Frères musulmans³. Il a développé un cadre conceptuel qu'il a baptisé *siyâsa shar'îya* ("Politique basée sur les principes de la *sharî'a*") : il s'agit d'adapter le droit islamique afin de réaliser les buts de la religion dans un environnement social extrêmement diversifié et en constante évolution. Le droit islamique doit prendre en compte cette diversité et cette évolution, sans pour autant perdre de vue l'idéal moral dont il est le garant. C'est le *fiqh al-taghyîr* ("le droit du changement"), qui repose sur trois principes : prendre en compte les nécessités humaines, choisir le moindre de deux maux, et prendre en compte la nature graduelle des changements⁴. Comme l'écrit Muhammad Salîm Al-'Awwâ, « même

¹MURPHY, op. cit., p. 197.

²<http://www.islamonline.net/> Il s'agit de l'un des plus importants sites islamiques. Sa direction est basée au Caire et est composée d'anciens Frères musulmans de la génération des années 1970. Pour plus de précisions, se reporter à ROUSSILON, *La Pensée islamique contemporaine*, p. 145-153.

³"Al-Qaradawi Turns Down Offer to Assume Leadership of the Muslim Brotherhood". Dans : *cesnur.org* (9 oct. 2005). URL : <http://www.cesnur.org/2004/qaradawi.htm> (visité le 24/11/2008).

⁴AL-QARADÂWÎ, Yûsuf, *Al-Manâr Al-Jadîd*, 1998, p. 6-13.

la toute première génération de musulmans, les compagnons du Prophète, ont introduit de nouvelles mesures, moyens et méthodes qui n'étaient pas connus au temps du Prophète lui-même. Il est parfaitement naturel que les musulmans doivent réagir aux changements dans tous les temps et dans toutes les circonstances »¹.

La fermeture des portes de l'*ijtihâd* est déplorée par Muhammad Salîm Al-'Awwâ en ces termes : « C'était l'immobilisme, et l'*ijtihâd* politique islamique était empêché de provoquer le renouvellement, l'innovation et l'invention. Et l'une des vertus du réveil islamique moderne est que les *mujtahidûn*² et les intellectuels ont brisé cet immobilisme, dans l'école sunnite comme dans l'école shiite »³. Le rôle des intellectuels pratiquant aujourd'hui l'*ijtihâd* a donc une dimension éminemment politique, car la question du pouvoir est au cœur de l'activité du *mujtahid* : « Il est de notre devoir de conduire le souverain, par l'*ijtihâd* islamique de l'époque (...) pour en faire celui qui empêche le chaos et la discorde (*al-fawdâ wal-fitna*), s'oppose à l'arbitraire et à la corruption, et prévient la détérioration du corps de la nation islamique et le pillage de ses richesses »⁴. Les intellectuels qui se saisissent de l'*ijtihâd* doivent donc contribuer à la définition d'un système politique garantissant la paix et la sécurité.

Or, il n'y a pas parmi les systèmes que connaît l'humanité de système qui empêche (...) l'oppression et la tyrannie – qui sont strictement prohibées en islam –, l'arbitraire, la spoliation du pouvoir et des richesses, qui protège des dirigeants et des abus de pouvoir (*mukhalâfîn bil-quwa al-ghâshima*). Il n'y a pas de système qui protège contre tous ces gens et tous ces crimes, mis à part le système dans lequel les décisions sont soumises à l'obligation de concertation (*tadâûl*) par des voies pacifiques. C'est cette concertation qui évite qu'un individu isolé, un parti, une association ou une secte puisse diriger les gens sans fin, qu'un coup d'État militaire amène une nouvelle tyrannie, que les maisons de l'islam (*diyâr al-islâm*) soient – comme cela est arrivé en Irak – la cible d'une puissance étrangère qui déclare l'illicite licite, qui gouverne par le fer et par le feu, et qui plonge la Umma dans les chaînes de la résistance au colonialisme (*musalsal muqâwama al-isti'mâr*) une nouvelle fois !⁵

Notons au passage que pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, le pouvoir politique a avant tout comme raison d'être le devoir impérieux de protéger la Umma de toute agression extérieure. Dans cette vision du monde, la situation des Irakiens, comme celle des Palestiniens, trouve d'abord sa source dans l'incurie des régimes politiques arabes.

Mais plus encore que la concertation (*tadâûl*), le système politique que Muhammad Salîm Al-'Awwâ déduit des prescriptions religieuses repose sur la notion de consultation (*shûrâ*) qui doit selon lui s'appliquer à l'ensemble des affaires publiques⁶. Il se détache de

¹Muhammad Salîm AL-'AWWÂ. "Political pluralism from an Islamic Perspective". Dans : *Power-Sharing Islam ?* Éd. par Tamimi AZZAM. London : Liberty, 1993, p. 73.

²Ceux qui pratiquent l'*ijtihâd*.

³SALÎM AL-'AWWÂ, *Al-Wasatiya al-siyâsiya*, p. 26–27.

⁴Ibid., p. 19.

⁵Ibid., p. 20.

⁶Ibid., p. 37.

la pensée orthodoxe frériste qui assimile la *shûrâ* à un mécanisme purement consultatif, qui ne saurait être assimilé à la notion de démocratie, considérée comme une importation de l'occident. Muhammad Salîm Al-'Awwâ prône au contraire la démocratie, qu'il assimile au terme de califat qui, selon lui, « ne signifie rien de plus dans son sens politique ou constitutionnel que le fait que l'organisation du pouvoir de l'État islamique est une organisation qui englobe le choix du chef de l'État, et la définition de ses droits et de ses devoirs (...). La signification constitutionnelle du califat renferme deux choses (...) : premièrement, que la désignation du candidat au califat découle de la consultation des musulmans ; deuxièmement, que la désignation de ce candidat découle de l'allégeance des musulmans »¹. Pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, non seulement le calife est choisi par les Croyants, mais en outre il ne saurait se prévaloir de son titre jusqu'à la fin de ses jours : « L'*ijtihâd* islamique moderne est d'avis que les musulmans ne doivent pas s'engager à une allégeance éternelle lorsqu'ils choisissent celui qui les gouverne, mais plutôt que cette allégeance doit être d'une durée limitée »². En effet, les livres prétendant que la politique islamique consiste en une allégeance éternelle au calife sont le reflet des pratiques des époques durant lesquelles ceux-ci ont été écrits. Ces écrits sont le résultat de l'*ijtihâd* de cette époque, mais n'engagent pas la communauté des croyants jusqu'à la fin des temps³.

Enfin, l'*ijtihâd* permet, de par sa nature même, l'acceptation du pluralisme, et d'abord au niveau intellectuel, car ceux qui sont compétents dans son exercice « peuvent diverger sur les clauses décidées par l'*ijtihâd* »⁴. Mais Muhammad Salîm Al-'Awwâ ne réduit pas le pluralisme à une simple nécessité technique, et l'érige en principe politique : « Le pluralisme politique est un des fondamentaux (*âsl min al-âsûl*) que l'école de la Wasatiya a reçu de la pensée islamique contemporaine »⁵. Ce pluralisme politique découle de la diversité du genre humain, voulue par Dieu : « Le pluralisme signifie dans son essence la reconnaissance de la différence (...), qu'elle soit politique, économique, religieuse, ethnique, linguistique, culturelle ou autre »⁶. Dans cette optique, le rôle des intellectuels du nouveau courant islamiste n'est pas d'imaginer un système théologico-politique valable pour tous les hommes – bien que ces penseurs reconnaissent l'existence de droits et de devoirs valables universellement⁷ – mais seulement de se soucier du sort de la Umma et de sa place au sein d'une humanité diverse. Pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, la Umma se définit comme l'ensemble des hommes vivant dans les frontières de l'État islamique, qu'elles que soient leurs convictions religieuses. La diversité doit être reconnue par le législateur. En effet, pour l'avocat du Wasat, « le droit à la différence est un droit authentique de l'homme »⁸. De la reconnaissance de ces différences découle l'institutionnalisation du pluralisme politique : « La reconnaissance de la pluralité humaine en fonction de la re-

¹ Ibid., p. 12–13.

² Ibid., p. 16.

³ Ibid., p. 15–16.

⁴ Ibid., p. 15.

⁵ Ibid., p. 38.

⁶ Ibid., p. 38.

⁷ La reconnaissance du pluralisme joue aussi un rôle à l'intérieur même du nouveau courant islamiste, puisque chacun des auteurs qui le composent a développé sa propre conception des droits de l'homme et de la manière dont ceux-ci peuvent être légitimés islamiquement (BAKER, op. cit., p. 243–245).

⁸ SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 41.

connaissance du droit à la différence conduit sans grands efforts à la reconnaissance du pluralisme en matière de doctrine politique »¹. En effet, les réponses islamiques aux questions politiques « varient d'une époque à l'autre et d'une nation à l'autre, et il n'y a pas à blâmer les gens d'un pays islamique qui ont voulu adopter ce que n'ont pas voulu ceux d'un autre pays »². Ainsi, chaque pays musulman présente un cas particulier, ne serait-ce qu'en raison de l'existence ou de l'absence de minorités non-musulmanes en son sein, et de leur importance numérique relative. En conséquence, les intellectuels outrepasseraient leur fonction en définissant un système politique valable pour tout pays musulman. Le système politique islamique doit varier en fonction des paramètres identitaires propres à chaque pays, et seule une approche conciliant rationalisme et souplesse d'esprit peut définir au cas par cas ce qui est bon pour tel ou tel pays.

Autre penseur emblématique du nouveau courant islamiste, Târiq Al-Bishrî parvient aux mêmes conclusions que Muhammad Salîm Al-'Awwâ par un autre cheminement intellectuel, plus politique³. Outre sa carrière de juge (qui l'a mené au poste de premier adjoint du président du Conseil d'État), Târiq Al-Bishrî est surtout connu dans le monde arabe pour son travail de philosophe et d'historien. Il pense que l'islamisme représente un troisième moment de la lutte anti-coloniale, la revendication d'une indépendance culturelle venant relayer et compléter les revendications d'indépendance politique et économique qui avaient prédominé dans la période précédente. Pour lui, l'occidentalisation croissante des sociétés musulmanes – observable au triple niveau de la législation, du système éducatif et des modes de vie – depuis la fin du XIX^e siècle a creusé un fossé entre les élites sécularisées et le peuple demeuré fidèle à son identité musulmane. Dans cette optique, revendications islamistes et démocratiques se confondent, puisque donner le pouvoir au peuple, c'est le rendre à l'islam. Cependant, le redressement de la nation musulmane est rendu difficile par la nature contradictoire de sa double tâche : préserver l'identité et les valeurs musulmanes, tout en réformant la société et en renouvelant les idées⁴. En outre, les courants nationalistes et islamistes se sont opposés sur la question des rapports entre la religion et l'État, malgré une communauté de vue sur l'objectif de l'indépendance nationale. Cependant, l'échec successif des expériences libérales puis socialistes au cours du XX^e siècle a conduit – depuis le début des années 1970 – les intellectuels nationalistes séculiers à se rapprocher du point de vue des islamistes en redécouvrant la place centrale que la religion musulmane occupe au cœur de l'identité nationale. Cette situation a en partie soulagé les islamistes de leur confrontation avec les nationalistes, et leur a permis de se tourner vers la réalisation de leurs buts politiques⁵. Târiq Al-Bishrî pense que dans le futur, soit un des deux courants parviendra à absorber l'autre et à représenter seul la volonté d'émancipation des peuples arabes, soit on assistera à une fusion des deux courants, à travers un processus social et intellectuel complexe. Les intellectuels du nouveau

¹Ibid., p. 40.

²Ibid., p. 42.

³Sur l'itinéraire intellectuel de Târiq Al-Bishrî, du nationalisme laïque à l'islamisme, voir BURGAT, op. cit., p. 42-48.

⁴Târiq AL-BISHRÎ. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 23-25.

⁵Ibid., p. 28-29.

courant islamiste privilégient le second scénario et entendent œuvrer en ce sens¹. Pour ces auteurs, le gouvernement a encouragé – à partir du milieu des années 1990 – l’affrontement entre une tendance séculière radicale, appelant de ses vœux l’occidentalisation de l’Égypte – et des extrémistes islamistes, rejetant totalement cette occidentalisation. Le régime a ensuite pris prétexte de la violence des islamistes radicaux pour réprimer l’islamisme modéré, qui représenterait la principale menace pour sa survie².

Selon les penseurs du nouveau courant islamiste, la solution des problèmes auxquels sont confrontées les sociétés musulmanes passe par une réforme à la fois morale, intellectuelle et spirituelle, inspirée par une interprétation de l’islam éclairée par une compréhension rationnelle du monde moderne. Pour eux, la raison et l’islam sont en effet pleinement compatibles, car Dieu a enjoint les musulmans à développer la science comme connaissance rationnelle du monde. Par ailleurs, la raison humaine est l’outil permettant la compréhension de la Révélation, et est amenée à jouer à ce titre un rôle de premier plan dans le réveil de l’islam qu’ils appellent de leurs vœux. Selon eux, ce réveil de l’islam concerne l’humanité toute entière, et il devra amener les sociétés musulmanes à ouvrir le dialogue avec le reste du monde, sur le sujet des valeurs humaines universellement partagées. Pour les nouveaux penseurs islamistes, le réveil du monde musulman doit être progressif : dans le domaine législatif, par exemple, une grande partie des lois actuelles pourront être conservées tant qu’elles ne contreviennent pas à la *sharî’a*, et même celles contraires aux principes de l’islam devront être conservées provisoirement, afin de ne pas créer du désordre et de l’insécurité juridique par des changements trop brutaux. Bien que ces auteurs considèrent que la culture doit primer sur la politique dans ce processus de réforme morale, ils estiment que les régimes en place constituent un obstacle pour ces réformes du fait de leur corruption, et soutiennent en conséquence les efforts des islamistes modérés pour se constituer en partis politiques à même de créer les conditions favorables au renouveau.

D’après Raymond Baker³, ce courant forme une véritable école, dont les écrits – enrichis de références croisées – constituent un espace culturel et intellectuel commun, un corpus qui relie leurs pensées et fournit un cadre théorique complet à ceux qui désirent les suivre⁴. Ils se définissent eux-mêmes comme une simple école de pensée, évitant ainsi de se voir accuser de former un parti ou une faction, ce qui confère à leur groupe souplesse et fluidité. Ils ne correspondent pas pour autant au stéréotype de l’intellectuel enfermé dans sa tour d’ivoire. Au contraire, ils sont engagés dans l’action, et s’expriment non seulement dans les médias – n’hésitant pas à s’adresser à l’opinion publique sur des questions sociales

¹BAKER, op. cit., p. 36–38.

²Ibid., p. 38–39.

³BAKER, “Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt”, p. 125.

⁴Il existe évidemment des nuances d’un auteur à l’autre. On peut considérer que les positions défendues par ces intellectuels s’échelonnent entre un pôle conservateur, représenté par Yûsuf Al-Qaradâwî, et un pôle libéral, incarné par Fahmî Huwaïdî (Sagi POLKA. “The Centrist Stream in Egypt and its Role in the Public Discourse Surrounding the Shaping of the Country’s Cultural Identity”. Dans : *Middle Eastern Studies* 39.3 [2003], p. 39–64, p. 57). Concernant les prises de position conservatrices de Yûsuf Al-Qaradâwî sur la question de la place de la femme, le lecteur se reportera à Mohamed-Chérif FERJANI. “Islamisme et droit de la femme”. Dans : *Confluences méditerranéennes* 59 (2006).

ou politiques – mais aussi dans les espaces publics ouverts par les militants islamistes. On les voit ainsi se rapprocher des syndicats professionnels sous domination frériste dès la fin des années 1980¹, une des figures du nouveau courant islamiste – l’avocat Muhammad Salîm Al-‘Awwâ – descendant en personne dans le prétoire pour défendre les dirigeants islamistes de ces syndicats devant les tribunaux. Au milieu des années 1990, le nouveau courant islamiste est à son apogée : il influence les dirigeants des syndicats professionnels dont l’emprise sur les classes moyennes atteint alors son zénith, et il apparaît comme une force modératrice dans la société, présent dans tous les débats intellectuels en Égypte, notamment à partir de la guerre du Golfe. Mais – tout comme les militants islamistes dans les syndicats professionnels – les théoriciens de ce courant sont victimes de la crispation autoritaire du régime au milieu des années 1990 : ils voient leurs accès aux média significativement limités², tandis que la répression politique réduit les espaces où peut s’exercer leur influence. Lorsque le Wasat est fondé en 1996, les penseurs du nouveau courant islamiste saluent l’initiative, qu’ils interprètent comme un signe de vitalité de la jeune génération égyptienne. Yûsuf Al-Qaradâwî soutient ouvertement les fondateurs du nouveau parti et condamne la réaction du Bureau de guidance des Frères musulmans³. Muhammad Salîm Al-‘Awwâ parle à leur propos d’un « *ijtîhâd* des jeunes ». Cette expérience, argumente-t-il, fournira aux membres du Wasat « une chance d’interagir avec les institutions étatiques et les lois pour montrer la réalité à propos de la liberté politique accordée à ceux qui veulent créer un parti qui introduit un nouveau projet pour la nation »⁴. De leur côté, les membres du Wasat reconnaissent volontiers leur dette à l’égard des intellectuels du nouveau courant islamiste, et en particulier de Muhammad Salîm Al-‘Awwâ :

C’est notre parrain, résume Yahîâ Al-Hasan (*rires*). Salîm Al-‘Awwâ est... pas seulement Salîm Al-‘Awwâ ; c’est le plus important d’entre eux évidemment, mais il n’est pas le seul (...). [Ce] sont des gens à la mentalité desquels nous adhérons sans réserve, parce qu’ils acceptent les nouvelles idées, ils acceptent les autres, ils comprennent que l’islam tel qu’il était du temps de Mahomet n’est pas le même que l’islam d’aujourd’hui (...). Il [Muhammad Salîm Al-‘Awwâ] est une personne ouverte de cœur et d’esprit, et c’est vraiment une des personnes les plus respectées, ici et maintenant, dans notre vie »⁵.

5.1.2 La Wasatiya comme projet global

Les penseurs du nouveau courant islamiste se perçoivent eux-mêmes comme le versant intellectuel d’un mouvement global qu’ils appellent la Wasatiya. Sous leur plume, cette notion se colore d’un mysticisme non dissimulé (la Wasatiya exprimerait la vraie nature de la Umma, conforme à la mission que lui a assignée Dieu). Au-delà de cette gangue

¹RAMÎH, op. cit., p. 157.

²BAKER, op. cit., p. 127–128.

³Yûsuf AL-QARADÂWÎ. “Tasrihât. (Déclarations)”. Dans : *Al-‘Araby* (13 juil. 1997).

⁴AL-‘Awwâ, “Tasrihât”.

⁵Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

mystique, le discours des acteurs nous fournit néanmoins les clefs d'une définition de ce mouvement en termes sociologiques.

Littéralement, le terme *wasat* renvoie à l'idée de juste milieu, de valeur médiane, et de médiation. Dans l'esprit des fondateurs du Wasat, comme dans celui des intellectuels qui ont développé le concept de Wasatiya, ce terme fait référence à cette multiplicité de sens, mais il est aussi bien plus que cela. C'est ainsi que dans la brochure du parti intitulée *Le Wasat en deux mots (Al-Wasat fî kilmatîn)*, nous pouvons lire cette définition en négatif du concept de Wasatiya : « Lorsque nous parlons de la Wasatiya, nous ne parlons pas d'une équivalence mathématique, comme le nombre médian (*wasat*) entre deux nombres (...). Le *wasat* dans le projet islamique n'est pas le centre (*wasat*) dans la pensée politique propre à l'occident, c'est-à-dire une solution entre la droite capitaliste et la gauche socialiste ou communiste »¹. La valeur de modération portée par la Wasatiya n'est pas seulement un refus des extrêmes, mais une vision du monde. Par ailleurs, les militants du Wasat font le lien entre la notion de Wasatiya et leur appartenance générationnelle, en évoquant dans le programme du parti² les responsabilités particulières qui incombent à la génération intermédiaire, trait d'union entre la génération des pionniers et celle des plus jeunes, notamment les étudiants. Elle a « absorbé l'expérience des générations précédentes tout en restant sensible aux challenges auxquels nous sommes confrontés ». De par le choix du nom, le Wasat se définit dès l'origine comme la traduction politique d'un mouvement – la Wasatiya – qui le précède et dont il procède. Pour ceux qui s'en réclament, ce courant traduirait les aspirations de la majorité des populations musulmanes, qui pensent que l'islam doit jouer un rôle dans la Cité, mais qui ne se reconnaissent pas dans le recours à la violence. L'allusion au « projet islamique » dans le passage sus-cité laisse par ailleurs entendre que la Wasatiya est – davantage qu'un simple mouvement – un véritable *projet global*, dont le Wasat ne constituerait que la facette politique. Imân Qandîl déclare ainsi en entretien :

Et nous sommes une idée politique, nous n'avons pas d'autre rôle que de représenter l'islam centriste (*wasatî*) modéré dans la politique égyptienne (...), pour qu'il soit représenté dans la politique égyptienne. Nous voulons qu'il joue un rôle actif dans les problèmes sociaux, économiques, le problème de l'extrémisme et celui de la citoyenneté. Et toutes ces idées, nous pouvons les résoudre. Du point de vue politique, il est très important pour les régimes de la région³.

Cet extrait montre bien que le Wasat est perçu par ses dirigeants comme le versant politique d'un projet de réforme globale, qui dépasse de loin les frontières de l'Égypte.

Et en effet, Muhammad Salîm Al-'Awwâ définit la Wasatiya comme un mouvement global, doté d'une mission envers la Umma : « La Wasatiya moderne (*mu'âsira*) est un courant qui se propage dans le corps idéologique et culturel de la nation arabo-islamique, un courant qui stimule la fermeté et le courage, et qui refuse de se résigner au retard et à l'apathie dans tous les domaines de l'existence. C'est un courant qui s'inspire de la nature

¹ *Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 16.

² *Aârâq Hizb Al-Wasat*, p. 12.

³ Entretien du 24 mars 2008 avec Imân Qandîl.

authentique (*asaliya*) de la nation arabo-islamique, tout comme il exprime son histoire »¹. La métaphore du corps indique que nous sommes en présence d'une conception organiciste de la société. La Umma est perçue comme un corps malade, et la Wasatiya comme une réaction de défense biologique, permettant à ce corps de résister victorieusement aux agressions extérieures comme aux désordres internes. Ce que ce passage nous apprend également sur la conception que les penseurs du nouveau courant islamiste se font de la Wasatiya, c'est que celle-ci ne saurait se réduire à ses aspects intellectuels et politiques. Il s'agit dans l'esprit de Muhammad Salîm Al-'Awwâ d'un mouvement de réforme globale, touchant tous les aspects de la vie en société et même la vie quotidienne des croyants. Commentant un ouvrage du docteur 'Abd Al-Hamîd Ibrâhîm consacré à la Wasatiya arabe, il écrit : « Et la Wasatiya islamique arabe (...) ne se cristallise pas encore dans une forme achevée et ne s'affranchit d'aucune des étapes de son trajet. Elle n'en est encore qu'à l'étape de création et de formation, et elle a besoin de toutes les forces constructives des talents qui composent l'existence : idéologiques, culturels, politiques, artistiques, littéraires, linguistiques et moraux... »². Si la politique n'est qu'un aspect de ce projet total, elle en est néanmoins un aspect essentiel : « Dans cette conception de la Wasatiya comme courant en voie d'achèvement (...) génération après génération et siècle après siècle, jusqu'à ce que la communauté islamique parvienne dans tous les siècles à un état de plénitude, nous voyons la Wasatiya politique comme une des branches de la Wasatiya essentielle (*wâjiba*) à cette nation que Dieu a fait "nation wasat" »³. Le concept de "nation wasat" est central dans cette vision du monde, car il est porteur de l'idée selon laquelle la Wasatiya exprime la vraie nature de la Umma. La pensée de Muhammad Salîm Al-'Awwâ se fait en quelque sorte hégélienne – et en tout cas téléologique – lorsqu'il décrit la marche de la Umma vers la réalisation de sa nature véritable. Ce concept souligne également l'aspect messianique de cette conception de la Wasatiya, puisque c'est Dieu qui a créé la Umma et a fixé sa mission, mission qui ne peut se réaliser que dans la voie voulue par Dieu, celle de la Wasatiya : « La nation islamique est une nation wasat pour ce qui est de sa modération et de sa rectitude quant à la morale et aux valeurs que lui a insufflées l'islam pour que, en toute chose et dans toutes les affaires de son existence, elle s'éloigne de l'excès et du gaspillage (...). Et elle n'est pas wasat tant qu'elle ne porte pas ces valeurs et qu'elle ne les défend pas, ni ne les met en application, ni ne s'emploie à leur réalisation »⁴. Ce concept signifie que le monde musulman constitue une civilisation unique et indépendante, qui a toujours joué un rôle dans l'histoire de l'humanité et qui manifeste l'attention de contribuer encore à cette histoire à l'avenir. Les penseurs du nouveau courant islamiste se proposent de devenir l'esprit qui guiderait la Wasatiya afin de lui permettre d'accomplir les aspirations dont elle est porteuse. Il ne s'agit pas d'un rôle dirigeant à proprement parler, mais d'un rôle de conseil, de "guidance" (*tarshîd*).

La Wasatiya est donc avant tout un projet, qui – dans l'esprit de ses promoteurs – exprime la fidélité de la Umma à son histoire : « La Wasatiya arabo-islamique part du

¹ SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 4.

² Ibid., p. 8.

³ Ibid., p. 8–9.

⁴ Ibid., p. 5–6.

concret, qui est le point de jonction entre le passé et le présent ; les humains sont à tel point le produit des ancêtres qu'ils en portent les particularités héréditaires et l'expérience historique. La Wasatiya part du présent escorté par le passé – expérience et connaissance – pour envisager le futur (...); et c'est pour cela que certains chercheurs ont identifié l'état de Wasatiya comme état de plénitude (*kamâl*) »¹. Il s'agit donc, dans le discours de ses maîtres d'œuvre, d'un projet qui a une histoire. Ils englobent en effet dans leur définition de la Wasatiya les réformistes de la *Nahda* (Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî et Muhammad 'Abduh), mais aussi le fondateur des Frères musulmans, Hasan Al-Bannâ. En effet, si les penseurs du nouveau courant islamiste critiquent ce dernier pour son rejet du pluralisme et de la démocratie, son goût pour l'action clandestine et sa mise à l'écart des femmes et des minorités religieuses, ils lui reconnaissent le mérite d'avoir su créer un lien entre les idées de la *Nahda* et les aspirations des masses. Par son action, Hasan Al-Bannâ a montré qu'il était possible de lier les activités sociales, politiques et culturelles dans un projet de réforme basé sur les valeurs de l'islam². Au-delà du cas du fondateur des Frères musulmans, les penseurs du nouveau courant islamiste se félicitent du réveil religieux observable dans le monde musulman dans la seconde moitié du XX^e siècle, mais déplorent la non-émergence d'un leadership politique capable de transcrire dans la réalité les aspirations des populations musulmanes à la réforme. Ces intellectuels se donnent donc pour tâche de favoriser – dans la mesure de leurs moyens – l'émergence d'un tel leadership. C'est cette volonté qui explique l'attention toute particulière qu'ils accordent à la jeunesse, et en particulier aux jeunes militants islamistes. Leur objectif est de canaliser l'énergie de ces derniers dans des moyens d'expression légaux afin de leur permettre d'acquérir l'expérience nécessaire au développement de compétences proprement politiques. C'est dans cette optique qu'ils appuient, au cours des années 1980, l'action des jeunes militants islamistes dans les syndicats professionnels, et les encouragent à respecter les règles du jeu démocratique³.

Les Frères musulmans ne sont d'ailleurs pas insensibles aux idées des intellectuels du nouveau courant islamiste, et utilisent certains ouvrages de Muhammad Salîm Al-'Awwâ, de Yûsuf Al-Qaradâwî et de Fahmî Huwaïdî dans la formation de leurs militants⁴. Parmi nos enquêtés, ce sont les membres de la Confrérie qui s'étendent le plus sur le thème de la Wasatiya (fig. 5.1 page 173). Il convient néanmoins de relativiser ces résultats, qui pourraient conduire à surestimer l'influence de ces intellectuels sur la principale organisation islamiste égyptienne si l'on néglige le fait que les Frères musulmans inclus dans notre échantillon ont en commun d'appartenir au « courant du wasat » (*tayâr al-wasat*) de la Confrérie. Ainsi, Gamâl Heshmat a participé à la fondation du Wasat en 1996, mais a préféré demeurer dans l'organisation mère au moment de la scission. Interrogé sur le choix du nom du parti, il déclare :

Le message de l'islam est la Wasatiya, le juste milieu (*al-wasat*) entre les

¹Ibid., p. 7-8.

²BAKER, *Islam without Fear*, p. 207-208.

³Ibid., p. 184-186.

⁴AL-'ANÂNÎ, op. cit., p. 81. Notons à ce propos que dans un article paru en 2000 dans *Al-Hayât*, 'Isâm Al-'Ariyân qualifie la pensée de Hasan Al-Bannâ de « méthode modérée » (*minhaj wasatî*) AL-'ARIYÂN, op. cit.

extrêmes, entre la sacralisation de l'esprit et la sacralisation du corps, et que l'islam est venu comme un juste milieu entre les deux. L'islam est venu comme voie médiane entre la noyade dans le monde et les plaisirs, et le retrait, le monachisme et l'éloignement des besoins matériels. Et l'islam de la Wasatiya est venu donner des droits pour le corps et des droits pour l'âme, des droits pour le monde et des droits pour l'au-delà. La question de la Wasatiya est indissociable de l'islam, bien sûr, et c'est pour cela que le nom [du Wasat] convient naturellement¹.

La référence à la Wasatiya est donc commune au Wasat et à une partie au moins des Frères musulmans, comme le rappelle d'ailleurs Usâma Farîd :

Le Wasat est la tendance basique dans le principal courant de l'islam. Et je peux voir l'islam comme un projet civil, humain et global, basé sur une croyance dans la culture civile de non-violence, de paix et d'amour, un projet humanitaire. Il a commencé le jour ou a commencé ce projet. Le prophète Muhammad a passé toute sa vie à préparer ce qui allait devenir cette plateforme (...). Parce que c'est une idée et une culture, la culture du Wasat : « Et on a fait de vous une nation Wasat ». La culture islamique est originale, elle restera éternelle, même si le Wasat n'obtient pas l'autorisation. Je veux dire que ce n'est pas important (...). Et les Frères disent : « Nous aussi, nous sommes un parti civil à référence islamique ! » Ils ont dit ça, et il y a eu un débat entre certains dirigeants du Wasat au sujet de... certains dirigeants des Frères au sujet de : « Pourquoi prenez-vous notre slogan ? Pourquoi dites-vous la même chose que nous ? ». Bien sûr que nous allons dire la même chose que vous, puisque l'islam est à-peu-près le même dans la Wasatiya².

Il ressort de cette définition de la Wasatiya par ceux qui s'en réclament que celle-ci est un mouvement global, touchant tous les aspects de la vie en société, mais organisée autour de deux pôles : intellectuel et politique. Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont s'articulent les relations entre ces deux pôles.

En 1997, Raymond Baker³ a étudié la Wasatiya, qu'il analyse comme regroupant le Wasat – qui vient alors tout juste d'être créé – le nouveau courant islamiste, et le parti du travail (*hizb Al-'Amal*). Ce chercheur prend en compte l'activité de ce dernier mouvement dans la Wasatiya essentiellement à travers le rôle de son journal, *Al-Sha'ab*, dans lequel écrivaient alors entre autres Muhammad Salim Al-'Awwâ et Muhammad Al-Ghazâlî. Mais suite à sa radicalisation – dans un sens islamiste – et à des campagnes anti-corruption visant nommément certains membres en vue du gouvernement dans les colonnes de son journal⁴, le parti du travail a été interdit en 2000. Réduit à la clandestinité, il a vu son influence diminuer drastiquement, tandis que ses militants poursuivaient

¹Entretien du 3 mai 2008 avec Gamâl Heshmat.

²Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

³BAKER, "Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt", p. 128-129.

⁴Rappelons que l'élément déclencheur de l'interdiction du parti du travail a été une campagne visant le ministre de la Culture pour avoir autorisé la réédition d'un roman considéré comme blasphématoire.

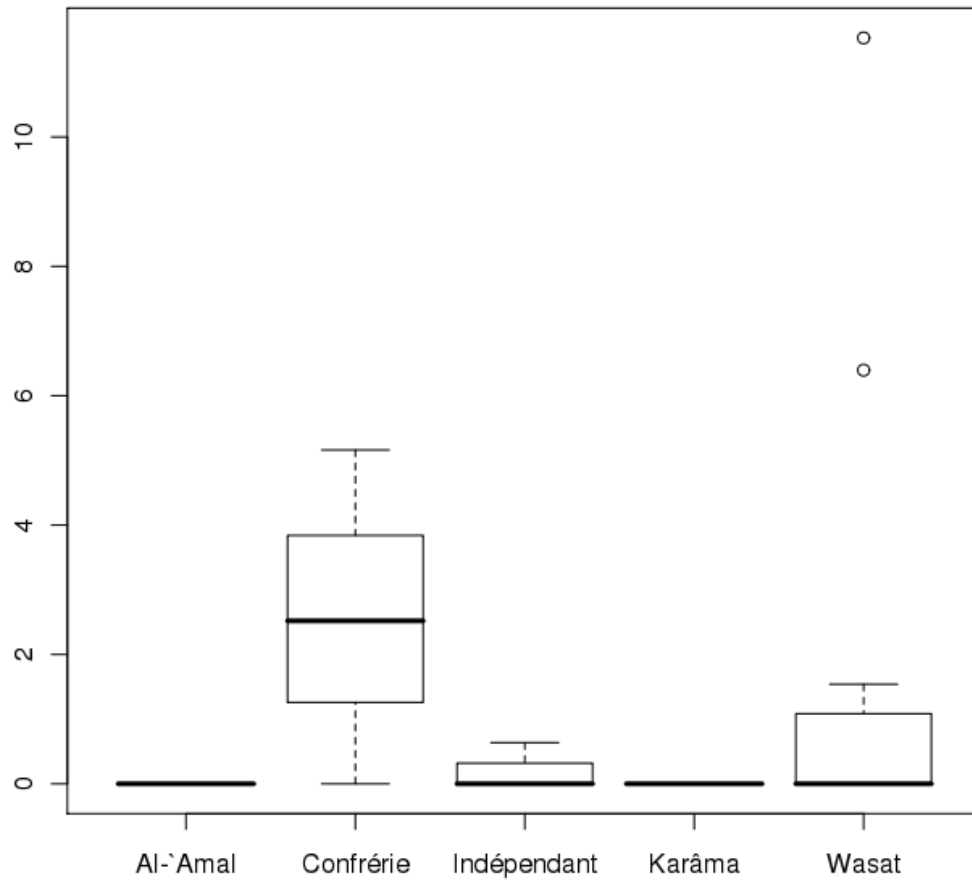


FIG. 5.1 – Place accordée en entretien au thème de la Wasatiya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane

leur radicalisation. Surtout, la disparition de son organe de presse lui a fait perdre la place qu'il occupait jusqu'alors dans la mouvance islamiste en général, et dans la Wasatiya en particulier. C'est donc ce double processus de marginalisation et de radicalisation – accentué par les mesures de répression dont ce parti a fait l'objet – qui nous ont poussés à écarter le *hizb Al-'Amal* de notre analyse. Retenons toutefois de cet épisode – et de l'article de Raymond Baker – l'idée selon laquelle la relation entre le Wasat et les intellectuels du nouveau courant islamiste n'est pas exclusive. Nous aurons l'occasion de revenir bientôt sur cet aspect important de la Wasatiya.

Quoiqu'il en soit, Raymond Baker pense qu'il est possible d'établir un parallèle entre la Wasatiya et les nouveaux mouvements sociaux qui apparaissent dans les sociétés occidentales à partir des années 1970 : dans les deux cas, nous sommes en présence de groupes se basant sur des valeurs post-matérialistes, en appelant à la responsabilité individuelle et au sens de l'intérêt général, et agissant de manière non-violente, à travers des réseaux dépourvus d'organisation hiérarchique¹. Cette comparaison nous paraît pertinente jusqu'à un certain point seulement. Contrairement aux nouveaux mouvements sociaux, la Wasatiya vise la conquête du pouvoir politique, perçu comme l'instrument le plus à même d'accompagner les transformations de la société. Par ailleurs, si les revendications de la Wasatiya peuvent paraître « post-matérialistes » dans la mesure où elles accordent une grande place aux valeurs, nous avons vu précédemment² que le succès des militants islamistes de la génération des années 1970 dans les syndicats s'expliquait en grande partie par l'attention portée aux problèmes matériels de leurs mandants. Dans l'action syndicale de la Wasatiya, les questions identitaires ne remplacent pas les revendications économiques, mais leur fournissent un langage dans lequel s'exprimer. Sur d'autres questions, il arrive que les conceptions de la Wasatiya soient en totale contradiction avec celles des nouveaux mouvements sociaux occidentaux. Ainsi, alors que ces derniers ont en commun une critique de la technocratie (« les privilèges de savoir »³ dont parle Foucault) et une mise en avant du concept d'autogestion, les acteurs de la Wasatiya font de leurs compétences spécialisées une source de légitimation (exercice de l'*ijtihād* pour les intellectuels du nouveau courant islamiste, compétences gestionnaires pour les dirigeants des syndicats⁴). Enfin, l'action des nouveaux mouvements sociaux se distingue par son caractère de « lutte immédiate »⁵, en cherchant à combattre l'ennemi proche, la figure répressive familière. Nous avons vu que la Wasatiya cherche au contraire à mobiliser les masses en dénonçant l'« ennemi lointain », à savoir l'impérialisme israélien et nord-américain.

Enfin, la théorie des nouveaux mouvements sociaux ne permet pas de rendre compte de la pluralité des acteurs qui la composent, ni de leurs objectifs divergents. En analysant la Wasatiya comme un tout, on passe à côté des différents courants qui la constituent :

¹Ibid.

²Cf. *supra*, section 3.1.1 page 82 et suivantes.

³Michel FOUCAULT. «Deux essais sur le sujet et le pouvoir». Dans : *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Éd. par Hubert DREYFUS et Paul RABINOW. Paris : Gallimard, 1984, p. 297–321.

⁴Abûl-'Elâ Mâdi revendique explicitement le gouvernement des spécialistes de la gestion. Cf. MÂDÎ, «Al-Daûla al-diniya wal-daûla al-madaniya. 'Rû'ya hizb Al-Wasat'».

⁵FOUCAULT, op. cit.

penseurs du nouveau courant islamiste, dirigeants du Wasat, membres de la génération des années 1970 restés fidèles à la Confrérie, simples militants syndicaux ou étudiants, voire – si l'on suit Raymond Baker sur ce point – adhérents du *hizb Al-'Amal*. Le propos de cette recherche étant de rendre compte de l'investissement des membres du Wasat dans le champ proprement politique, la théorie des nouveaux mouvements sociaux ne nous semble pas apporter un éclairage pertinent. Par ailleurs, suite à la répression dont la Wasatiya a fait l'objet au milieu des années 1990, celle-ci a perdu sa dimension de mouvement social – effective à travers son rôle dans les syndicats professionnels et les organisations étudiantes –, et s'est vue contrainte d'imaginer de nouveaux modes d'action. L'analyse en termes de nouveaux mouvements sociaux nous enfermerait ainsi dans un moment précis de l'histoire de la Wasatiya, et nous interdirait d'étudier ce qui fait l'intérêt du Wasat : l'action d'entrepreneurs politiques dans un contexte légal leur interdisant de mener l'activité en vue de laquelle ils ont décidé de fonder un parti.

Ainsi, si l'explication avancée par Raymond Baker pouvait paraître satisfaisante au moment où elle a été formulée, elle n'est désormais plus en mesure de décrire la réalité du phénomène de la Wasatiya. Dans l'ouvrage qu'il consacre aux penseurs du nouveau courant islamiste, *Islam without fear*, publié en 2003, Raymond Baker lui-même ne fait plus aucune allusion à la théorie des nouveaux mouvements sociaux, bien qu'il consacre de nombreux passages de son livre au Wasat, et aux relations que ses militants entretiennent avec les intellectuels de la Wasatiya¹. Il nous offre néanmoins une piste de réflexion lorsqu'il écrit que « dans toutes leurs interventions visant à contrer l'extrémisme, les membres du nouveau courant islamiste ont agi pour préserver un *espace de dialogue* dans lequel le centre puisse s'affirmer »². Tal'at Ramih parle quant à lui, à propos des intellectuels du nouveau courant islamiste, d'un « espace de l'*ijtihad* » (*majâl ijtihâd*)³. Or, comme l'écrit Pierre Bourdieu, « la notion d'*espace* enferme, par soi, le principe d'une appréhension *relationnelle* du monde social (...). Les êtres apparents, directement visibles, qu'il s'agisse d'individus ou de groupes, existent et subsistent dans et par la différence, c'est-à-dire en tant qu'ils occupent des *positions relatives* dans un espace de relations qui, quoique invisible et toujours difficile à manifester empiriquement, est la réalité la plus réelle »⁴.

La Wasatiya ne peut pas être appréhendée comme un champ, car elle ne possède pas une forme spécifique de capital, ni un degré suffisant d'autonomie. Néanmoins, on y retrouve certaines des propriétés caractéristiques des champs, telles que les relations de position et les luttes de classement⁵. Il nous paraît ainsi plus fructueux pour rendre compte

¹BAKER, *Islam without Fear*, p. 165–211.

²Ibid., p. 190. C'est nous qui soulignons.

³RAMIH, op. cit., p. 184.

⁴BOURDIEU, op. cit., p. 53.

⁵« On peut juger pertinente une partie des propriétés qui, selon Pierre Bourdieu, caractérisent les champs (...) et s'accorder sur une partie des exigences théoriques requises pour construire ces microcosmes sociaux (mode de pensée relationnel ou structural), sans être pour autant totalement convaincu que ces propriétés et ces exigences ne sont propres qu'aux configurations historiques que désigne un tel concept, et que la théorie des champs épuise la réalité de la différenciation sociale » (Bernard LAHIRE. « Champ, hors-champ, contrechamp ». Dans : *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Éd. par Bernard LAHIRE. Paris : La Découverte, 1999, p. 23–57, p. 23).

du fonctionnement de la Wasatiya d'emprunter à la notion d'*espace de théorisation*¹, en tant qu'« espace de réflexion, entièrement voué à l'élaboration [d'un] projet politique »². Dans son étude consacrée à la Troisième Voie britannique³, Jérôme Tournadre-Plancq évoque en effet « l'existence de réseaux dont l'activité se resserre autour de la production intellectuelle de la Troisième Voie. Ces acteurs et supports font ainsi système autour de ce projet politique en formation, et contribuent, par conséquent, à l'émergence de son espace de théorisation »⁴. Il apparaît que le Wasat appartient, depuis ses origines, à un espace de théorisation qui lui était préexistant. Tout comme celui de la Troisième Voie britannique, cet espace de théorisation est structuré autour d'une « vocation unique »⁵ : fournir les outils intellectuels d'un renouveau politique, celui de la gauche de gouvernement dans le cas britannique, et celui de l'islamisme modéré dans le cas égyptien. Au centre de cet espace, on retrouve le nouveau courant islamiste. À l'abondante production théorique élaborée par ce courant vient s'adjoindre la réflexion d'autres intellectuels (Rafiq Habîb, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî) ou d'acteurs se présentant non pas comme des intellectuels mais comme des professionnels de la politique (Abûl-'Elâ Mâdî, Salâh 'Abdul Karîm, 'Isâm Sultân et d'autres membres du Wasat)⁶. C'est la participation de cette dernière catégorie d'acteurs à l'effort de théorisation de la Wasatiya qui a amené certains auteurs, à la suite de Patrick Haenni, à qualifier le Wasat de *think tank* à l'activité purement intellectuelle. Bien que séduisante, cette définition est incomplète pour deux raisons⁷ : d'abord parce que ce parti – comme nous le verrons dans le dernier chapitre – conduit également des activités hors du champ intellectuel, ensuite parce qu'il existe une distinction entre l'activité du nouveau courant islamiste et celle du Wasat. La production intellectuelle de la première joue en effet vis-à-vis de celle du second le rôle que la Troisième Voie britannique joue par rapport au néo-travaillisme, à savoir celui d'« agenda

¹L'espace de théorisation est un modèle *ad hoc*, tout comme la notion de « champ réformateur » chez Christian Topalov, pour lequel le recours à ce type de modèles découle de « l'observation de situations où des ordres de phénomènes que l'on a l'habitude de considérer séparément se trouvent mêlés selon des modalités irréductibles à celles qui nous sont aujourd'hui familières : constructions cognitives et institutionnelles, itinéraires individuels et réseaux sociaux s'organisent selon des figures et une topographie dont il faut d'abord reconnaître l'étrangeté » (TOPALOV, op. cit., p. 464). En effet, comme l'écrivait Bourdieu lui-même, la science sociale « doit en chaque cas *construire et découvrir* (...) le principe de différenciation qui permet de ré-engendrer théoriquement l'espace social empiriquement observé » (BOURDIEU, op. cit., p. 54).

²TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 19.

³Le recours à un concept explicatif créé pour rendre compte de l'expérience de la *Third Way* nous paraît d'autant plus pertinent que le propos des intellectuels du nouveau courant islamiste est d'ouvrir une *voie médiane* entre nationalisme séculier et islamisme radical : « Ils ont imaginé une Troisième Voie (*Third Way*) » écrit Raymond Baker à leur propos (BAKER, op. cit., p. 42).

⁴TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 33.

⁵Ibid., p. 50.

⁶L'existence de cet espace est à la fois matérialisé et délimité par tout un système de citations, d'emprunts théoriques et de préfaces réciproques reliant les différents acteurs de la *Wasatiya* entre eux.

⁷Les acteurs eux-mêmes ne rejettent pas forcément ce terme, mais soulignent son incomplétude. À la question « Le chercheur suisse Patrick Haenni a décrit le Wasat comme un *think tank*. Êtes-vous d'accord avec cette formule ? », Yahia Al-Hasan m'a répondu : « Pas avec toute sa signification, bien sûr, mais okay, je suis d'accord » (Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahia Al-Hasan).

maximal »¹, dont sont extraits les éléments théoriques nécessaires à la constitution d'un programme politique.

L'espace de théorisation se trouve en effet à la frontière entre deux champs : un champ intellectuel d'une part, et un champ politique en voie de constitution d'autre part². Cet espace « produit du sens qui, en cas de succès, devient un sens commun et s'impose à tous les acteurs qui comptent dans les autres champs concernés »³. Mais chaque champ continue à obéir à sa logique propre : les membres du Wasat cherchent à rédiger le programme d'un parti politique à vocation gouvernementale, tandis que les intellectuels du nouveau courant islamiste développent une philosophie générale, et cherchent à influencer le pouvoir politique à tous les niveaux. Cela explique le fait que si le discours du Wasat s'exprime à travers des concepts empruntés aux intellectuels du nouveau courant islamiste, de nombreuses différences existent entre les deux mouvements : alors que les intellectuels sont panislamistes⁴, évoquent la création d'un État islamique mêlant religion et politique et refusent – pour certains d'entre eux – la possibilité pour un chrétien ou une femme d'accéder à la tête de l'État, les politiques réfléchissent à l'échelle de l'Égypte, revendiquent la construction d'un État civil et font de la question de l'accession des femmes et des chrétiens à tous les postes de responsabilité une question de principe⁵. La différence entre les deux champs est également bien présente dans la perception des acteurs eux-mêmes, qui insistent, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, sur la distinction entre l'activité intellectuelle de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwar*, par exemple, et l'activité politique du Wasat. Cette insistance ne répond pas seulement à l'exigence légale, mais reflète également les pratiques et les conceptions des acteurs. Aucun des intellectuels du nouveau courant islamiste n'a jamais adhéré au Wasat, ni – à l'exception de Yûsuf Al-Qaradâwî – à aucune organisation perçue comme politique. Ils ont au contraire toujours veillé jalousement sur l'autonomie du champ intellectuel qui est le leur⁶. De leur côté, les membres du Wasat cherchent à autonomiser le champ politique, et évitent en conséquence tout ce qui risquerait de les faire apparaître comme un simple prolongement d'un mouvement intellectuel. Les deux membres du Wasat qui se définissent eux-mêmes comme des intellectuels – Rafiq Habîb et 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî – considèrent tous deux, chacun à sa manière, leur adhésion au Wasat comme une adhésion de témoignage.

¹TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 20.

²Notre propos dans cet ouvrage étant justement de montrer que les membres du Wasat souhaitent participer à l'autonomisation de ce champ, et y participent effectivement dans la mesure de leurs faibles moyens.

³TOPALOV, *Laboratoires du nouveau siècle*, p. 471.

⁴Il est intéressant de noter que, dans le cas de la Troisième Voie britannique, Anthony Giddens considère lui aussi que son travail de théorisation doit dépasser le cadre national britannique (TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 69).

⁵Cette distinction entre les logiques propres à chacun des deux champs apparaît également dans le cas britannique. Jérôme Tournadre-Plancq écrit ainsi que « la Troisième Voie n'est pas simplement le néo-travaillisme, c'est-à-dire cet ensemble d'analyses, de croyances et de pratiques mis en avant par les dirigeants du *New Labour*. Le néo-travaillisme ne fait, en effet, qu'agrèger certains des éléments théoriques produits par l'espace de théorisation » (ibid., p. 58).

⁶Le nouveau courant islamiste « a fait de l'autonomie culturelle et de l'ouverture sur le monde les deux piliers de sa stratégie de renouveau » (BAKER, op. cit., p. 40).

Du reste, aucun des deux n'appartient au nouveau courant islamiste, et à l'origine, aucun d'entre eux n'est même un intellectuel musulman¹. L'autonomisation du champ politique est d'ailleurs encouragée par les intellectuels du nouveau courant islamiste eux-mêmes. Muhammad Salîm Al-'Awwâ écrit par exemple que « l'existence des partis politiques dans la situation actuelle des sociétés islamiques est une nécessité pour leur progrès, et la liberté d'opinion en leur sein »². Ainsi, à la stratégie traditionnelle des Frères musulmans consistant à mêler les répertoires politiques, religieux, sociaux, intellectuels et caritatifs au sein d'une organisation unique, répond la stratégie de la Wasatiya, qui consiste à multiplier des mouvements, associations et organisations autonomes et spécialisés, à agir dans différents champs à la poursuite d'un objectif commun, mais considéré comme lointain et accessible uniquement par la voie de réformes progressives et graduées.

Nous avons conscience que la Wasatiya, ainsi définie comme espace de théorisation, recouvre un domaine beaucoup moins étendu que dans l'esprit de ses promoteurs. Il s'agit en effet d'une définition *a minima* de ce phénomène, réduit à ceux qui s'en font explicitement les porte-paroles. La définition maximale serait celle de ces acteurs eux-mêmes, à savoir que la Wasatiya serait l'être de la Umma, sa réalisation au cours du processus historique voulu par Dieu. Enfin, une définition médiane consisterait à prendre en compte dans notre définition de la Wasatiya l'ensemble des acteurs du « redéploiement de l'espace de signification islamique » décrit par Olivier Roy³. La Wasatiya ainsi entendue se diluerait finalement dans la quasi-totalité de la société égyptienne. La définition que nous avons retenue, outre qu'elle offre l'avantage de délimiter – au moins grossièrement – l'objet, nous permet aussi de concevoir la Wasatiya comme un espace dans lequel se déploient les stratégies des différents acteurs qui nous intéressent, et au premier chef ceux qui constituent l'objet de notre étude : les dirigeants du Wasat.

5.2 Un espace à la croisée de trois champs

5.2.1 Les « lieux transfrontaliers » de la Wasatiya

Le tableau d'ensemble (fig. 5.2 page suivante⁴) se complique encore si on se représente le fait que nous n'avons parlé jusqu'ici de champ intellectuel que par commodité, et si l'on suit Alain Roussillon lorsqu'il affirme que l'autonomisation de ce dernier par rapport au champ religieux est encore incomplète à ce jour dans le monde musulman, et que ce état de fait autorise le passage d'un champ à l'autre par conversion du capital culturel⁵. Ces deux champs sont incarnés en Égypte dans le corps des '*ulamâ*' d'Al-Azhar d'un côté⁶, et dans celui des intellectuels séculiers issus de l'Université de l'autre. La tension

¹Si Rafiq Habîb est chrétien, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî est issu de la gauche marxiste et définit lui-même son retour à l'islam comme une « conversion » (Cf. *supra*, section 5.1.1 page 163).

²SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 42.

³ROY, "Le Post-islamisme", p. 13.

⁴Ce schéma a été réalisé à l'aide du logiciel libre d'édition de graphismes vectoriels Inkscape (<http://inkscape.org/>).

⁵ROUSSILLON, *La Pensée islamique contemporaine*, p. 14–16.

⁶Pour une analyse des relations des intellectuels du nouveau courant islamiste avec l'islam azharite d'une part, et l'islam politique de l'autre, cf. POLKA, op. cit.

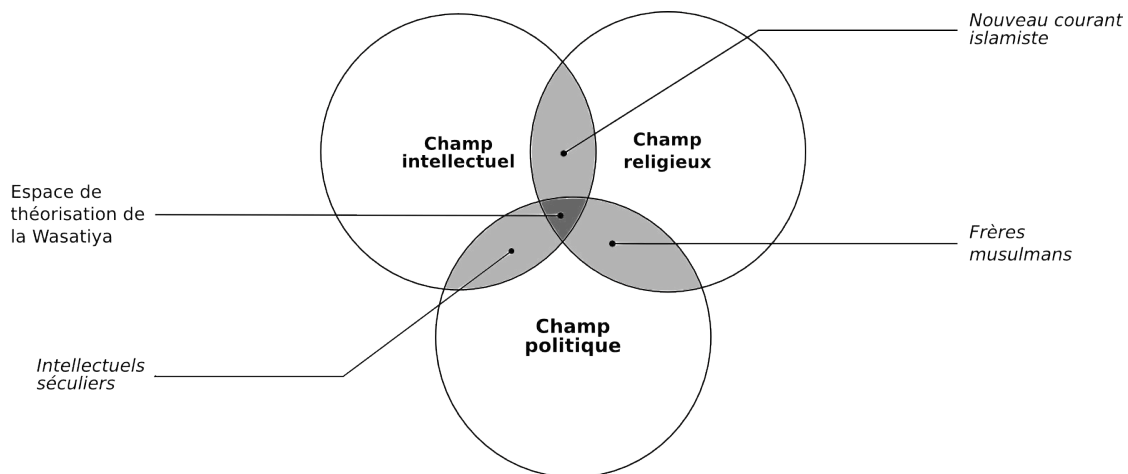


FIG. 5.2 – L'espace de théorisation de la Wasatiya

entre ces deux groupes, ainsi que leur commune compromission avec les pouvoirs nationalistes – dont ils ont dû assumer l'échec – a permis l'émergence d'abord des intellectuels islamistes¹ puis de ceux que Alain Roussillon appelle les « nouveaux intellectuels musulmans »². Le nouveau courant islamiste s'apparente à ce dernier groupe, dans la mesure où ses représentants se réclament des premiers réformistes musulmans et entendent rouvrir les portes de l'*ijtihâd*. 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî s'autorise même à affirmer que les penseurs islamistes issus d'un milieu sécularisé ont un avantage sur les penseurs islamistes traditionnels, formés à Al-Azhar, dans la mesure où ils sont capables de parler le langage de la modernité, et sont habitués à développer leur pensée dans une société en constante évolution³. Les intellectuels de la Wasatiya n'appartiennent toutefois pas à la frange la plus avancée du groupe défini par Alain Roussillon, puisqu'ils ne proposent aucune lecture critique – qu'elle soit herméneutique ou historique – du Coran lui-même. Le travail d'adaptation de la *sharî'a* à la modernité n'existe pour eux qu'au niveau de l'interprétation des textes, mais ne peut en aucun cas déboucher sur une remise en cause des textes eux-mêmes⁴. En fait, la pensée du nouveau courant islamiste demeure dans une certaine mesure qutbienne, en ce sens qu'elle place au centre de sa réflexion la Umma islamique et son rôle messianique envers l'humanité. Cette pensée s'éloigne évidemment de Sayyid

¹Pour une analyse de cette émergence en termes, non de champ, mais de marché intellectuel en situation de duopole, le lecteur se reportera à l'article de Gilles KEPPEL. « Les Oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit ». Dans : *Revue française de science politique* 35.3 (1985).

²ROUSSILLON, op. cit.

³SHADID, op. cit., p. 244.

⁴S'ils ne s'y livrent pas eux-mêmes, ils ne condamnent pas pour autant systématiquement toute lecture critique du Coran. Ainsi Muhammad Salim Al-'Awwâ s'est opposé aux accusations de blasphème portées contre Abû Zayyid pour avoir présenté dans ses écrits le Coran comme « acte de communication », dont seule la source est sacrée, mais dont le résultat – le Livre, ou *mushaf* – est le produit d'un processus historique.

Qutb sur la question de l'*ijtihād*, et plus encore sur celle de l'usage de la violence comme moyen pour la Umma de réaliser sa mission, ainsi que sur l'usage de l'excommunication (*takfir*). Alors que le symbole de l'islam radical rejetait dans la *jāhiliyya*¹ les dirigeants des États musulmans voire les sociétés musulmanes tout entières, les penseurs du nouveau courant islamiste s'efforcent au contraire d'atténuer, sinon de gommer, toute différence religieuse pouvant conduire à l'exclusion d'une partie de la Umma. Pour eux, l'unité de la nation islamique passe avant la pureté idéologique, en laquelle ils ne croient d'ailleurs pas vraiment. Les intellectuels du nouveau courant islamiste se démarquent néanmoins des "bricoleurs", dont le mode de relation à l'écrit a été analysé par Olivier Roy et Gilles Kepel². Une autre particularité de ces intellectuels « tient au fait qu'ils sont, pour un grand nombre, visibles dans l'espace public avant que ne se constitue l'espace de théorisation (...). C'est d'ailleurs cette capacité à diffuser leur réflexion au-delà de leur champ d'appartenance originelle qui fait de ces individus des "entrepreneurs intellectuels", au sens où aurait pu l'entendre Joseph Schumpeter »³.

« Animé par l'activité intellectuelle de divers entrepreneurs d'idées, l'espace de théorisation a besoin, pour se *solidifier* et donc *exister*, de se déployer au travers de supports. C'est en effet par l'intermédiaire de ces derniers qu'il peut être alimenté en idées et réflexions, et se voir reconnaître des frontières, même mouvantes. Ces supports relèvent, à notre sens, de différentes catégories : des revues, que nous qualifierons de "transfrontalières" du fait de leur position dans l'espace public ; des *think tanks*, à la fois acteurs et tribunes (au sein de l'espace de théorisation) »⁴. L'espace de théorisation de la Wasatiya s'incarne concrètement dans des « lieux transfrontaliers », définis par Jérôme Tournadre-Plancq comme des « espaces de sociabilité (revues, clubs, etc.) se trouvant aux confluent de différents champs et espaces sociaux »⁵. *Al-Manâr Al-Jadîd*, l'Union internationale des savants musulmans, *Misr lil-thiqâfa wal-hiwâr* constituent autant de ces lieux transfrontaliers qui tissent l'espace de théorisation de la Wasatiya.

L'Union internationale des savants musulmans à la frontière de l'intellectuel et du religieux La constitution de l'Union internationale des savants musulmans (*al-ittihâd al-‘âlamî lil-‘ulamâ’ al-muslimîn*) illustre l'ambivalence des penseurs du nouveau courant islamiste, situés au point de convergence des champs intellectuel et religieux. Ainsi les statuts de cette association prévoient, en leur article 4, que « l'adhésion est ouverte aux universitaires issus d'universités islamiques et des départements d'études islamiques de diverses universités du monde musulman. Elle est également ouverte à ceux qui sont particulièrement intéressés par les sciences de la *sharî‘a* et la culture islamique

¹État d'ignorance anté-islamique.

²Olivier ROY. "Les Nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique". Dans : *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 261-285 ; KEPEL, "Intellectuels et militants de l'Islam contemporain".

³TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 35.

⁴Ibid., p. 35.

⁵Ibid., p. 30.

et ceux qui ont une production considérable et tangible en ces matières »¹. On voit ici que l'un des buts de cette association est de tirer un trait d'union entre 'ulamâ' et penseurs du nouveau courant islamiste, et de permettre à ces derniers de profiter de la légitimité religieuse des premiers. Cette union a été créée le 28 novembre 2004 en Irlande. Son président est Yûsuf Al-Qaradâwî, et son secrétaire général est Muhammad Salîm Al-'Awwâ. D'après son site Web², cette union a pour but prioritaire de défendre l'identité islamique de la nation musulmane, définie par sa modération, et par la noblesse de son idéal de promotion du bien et de rejet du mal. Afin de poursuivre cet objectif, l'Union internationale des savants musulmans se propose de répandre une pensée musulmane basée sur la *sharî'a*. On retrouve donc ici les idées caractéristiques du nouveau courant islamiste : défense de la Umma à travers l'adoption de la Loi musulmane interprétée dans un sens favorable à la modération. L'étude la raison sociale de cette union nous permet d'éclairer la conception que les membres de ce courant se font de leur rôle et sur les moyens d'actions dont ils entendent se saisir pour mener à bien la mission qu'ils se sont fixés. L'Union internationale des savants musulmans se donne ainsi toute une série d'objectifs secondaires : améliorer la connaissance qu'ont les musulmans du message de l'islam ; dénoncer les dangers qui pèsent sur l'identité musulmane de la Umma ; renforcer l'esprit islamique à tous les niveaux, afin de permettre à la Umma de remplir sa mission envers l'humanité ; guider les musulmans dans leur vie quotidienne grâce à une interprétation de la *sharî'a* passant par un « authentique *ijtihâd* contemporain »³ ; unifier les intellectuels musulmans sur les questions cruciales pour la Umma. À ce stade, le lecteur notera que l'Union ne cherche pas à agir directement dans le champ politique, mais qu'elle considère que l'intervention dans le domaine de la vie quotidienne des musulmans est un objectif aussi important que le travail spécifiquement intellectuel de l'*ijtihâd*. Bien qu'il ne soit pas explicitement mentionné ici, il est clair que le site *Islamonline* joue un rôle primordial dans ce dispositif. Dans cette optique, les nouveaux intellectuels islamistes ont poussé les jeunes à s'investir dans les syndicats professionnels et à prendre des responsabilités, afin de les détourner de la tentation de la violence politique. Suite à la crispation autoritaire du régime à partir du milieu des années 1990, ils ont encouragé les jeunes à investir le monde de l'entreprise privée – en particulier les domaines de la banque et de l'informatique – et à développer leurs compétences dans l'intention de servir au mieux la société islamique de demain⁴. Ainsi, ils ont joué un rôle dans le développement de ce que Patrick Haenni a appelé « l'islam de marché »⁵, et ce d'autant plus volontiers qu'ils considèrent que le rôle de l'économie est de permettre aux hommes de remplir la mission que Dieu leur a assignée. Ainsi, les intellectuels du nouveau courant islamiste ne se contentent pas d'appeler de leurs vœux à la constitution d'une société civile, mais y participent effectivement en encourageant les initiatives des jeunes militants visant à créer des institutions, y compris

¹«Constitution of the International Union for Muslim Scholars». Dans : *www.iumsonline.net* (date inconnue). URL : http://www.iumsonline.net/english/topic_03.shtml (visité le 24/11/2008).

²<http://www.iumsonline.net/english/index.shtml>

³Yûsuf AL-QARADÂWÎ. «Union Goals». Dans : *www.iumsonline.net* (date inconnue). URL : http://www.iumsonline.net/english/topic_04.shtml (visité le 19/11/2008).

⁴BAKER, op. cit., p. 51-52.

⁵HAENNI, *L'Islam de marché*.

économiques¹.

Les moyens d'actions dont l'Union internationale des savants musulmans entend se saisir pour poursuivre ses objectifs sont les médias sous toutes leurs formes, afin d'« éduquer » les populations musulmanes, d'influencer leurs leaders et de peser sur la définition de l'agenda public. Les membres de cette union se proposent par ailleurs de coopérer avec les « institutions académiques, scientifiques, culturelles, sociales, politiques, caritatives et humanitaires » en leur fournissant un support intellectuel pour agir selon des objectifs communs. Enfin, l'Union se donne pour tâche de « conduire le dialogue avec les tendances culturelles et idéologiques, les écoles de pensée et corps politiques existants dans l'arène islamique »², dans le but de prendre le meilleur chez eux quand c'est possible, de les combattre intellectuellement si nécessaire, et de définir des objectifs communs sur lesquels mener des actions conjointes.

Cette union a pour tâche, selon Muhammad Salim Al-'Awwâ, « d'unifier la nation musulmane avec toutes ses sectes et ses écoles de *fiqh* »³. D'ailleurs, l'article premier de ses statuts proclame : « L'Union internationale des savants musulmans est une institution internationale, islamique et populaire qui comprend des membres du monde musulman et des minorités musulmanes de nombreux pays. C'est une institution indépendante qui bénéficie pleinement de la personnalité juridique et de l'autonomie financière »⁴.

L'association publie également des *fatâwâ* aussi bien sur des sujets de politique internationale que sur des questions touchant à la vie quotidienne des musulmans⁵. Cette capacité à produire des prescriptions concrètes immédiatement applicables fait des membres du nouveau courant islamistes des « intellectuels utiles », au sens de Jérôme Tournadre-Plancq, capables « de théoriser et de conceptualiser, tout en apportant une expertise concrète et pratique »⁶. Dans les années 1990, Muhammad Al-Ghazâlî publiait dans *Al-Sha'ab* une rubrique intitulée « Ceci est notre religion », dans laquelle il narrait ses discussions avec des jeunes venus le voir pour lui demander conseil sur la meilleure manière de mener leur vie⁷. Pour les penseurs du nouveau courant islamiste, il n'y a aucune contradiction entre ce secours apporté aux jeunes qui en font la demande et leur mission consistant à bâtir les fondations de la réforme islamique future : en aidant ces demandeurs à vivre en conformité avec les préceptes islamistes, ils posent les pierres de la société islamique de demain⁸.

***Al-Manâr Al-Jadîd* à la frontière de l'intellectuel et du politique** Un épisode permettant d'approfondir notre compréhension du nouveau courant islamiste est celui

¹BAKER, op. cit., p. 138–139.

²AL-QARADÂWÎ, op. cit.

³Islam 'ABD AL-'AZIZ. «IUMS Intensifies Activities and Emphasizes Its Message». Dans : *www.iumsonline.net* (18 mar. 2008). URL : <http://www.iumsonline.net/english/articles/2008/03/01.shtml> (visité le 19/11/2008).

⁴«Constitution of the International Union for Muslim Scholars».

⁵Muhammad Salim Al-'Awwâ a ainsi produit le 30 janvier 2005 une *fatwâ* concernant le fait de « manger du poisson dans les zones de Tsunami ».

⁶TOURNADRE-PLANCQ, *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique ?*, p. 46.

⁷BAKER, op. cit., p. 49.

⁸Ibid., p. 50–51.

du journal *Al-Manâr Al-Jadîd*. En janvier 1998, des intellectuels de ce courant lancent, conjointement avec des militants islamistes de la génération intermédiaire, un journal intitulé *Al-Manâr Al-Jadîd*¹, tout juste un siècle après la création de *Al-Manâr* par Rashîd Ridâ. Le choix du titre – comme celui de la date – indique une volonté de poursuivre la réflexion du disciple de Muhammad ‘Abduh, d’affirmer l’idée selon laquelle le monde musulman était confronté à la fin du XX^e siècle, aux mêmes défis que ceux que Rashîd Ridâ avait tenté de relever à la fin du XIX^e, et que pour répondre à ces défis, il fallait comme lui recourir à la réforme (*islâh*) et au renouveau (*tajdîd*). Pour les fondateurs du nouveau journal, cette référence est justifiée par le fait que Hasan Al-Bannâ avait repris la direction de *Al-Manâr* à la mort de Rashîd Ridâ, établissant ainsi une continuité entre le mouvement de réforme de la fin du XIX^e siècle et l’histoire de l’organisation des Frères musulmans. Cette référence est encore soulignée par la reproduction dans le premier numéro de *Al-Manâr Al-Jadîd* de l’article que Rashîd Ridâ avait publié un siècle plus tôt dans son propre journal, et intitulé *Risâlat Al-Manâr*². Parmi les fondateurs de ce nouveau journal réformiste, on retrouve les grands noms de la Wasatiya, tels que Muhammad Salîm Al-‘Awwâ, Târiq Al-Bishrî, Yûsuf Al-Qaradâwî, ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, Muhammad ‘Imâra et Rashîd Al-Ghanûshî, aux côtés de ceux de militants islamistes tels que Gamâl Sultân – directeur de publication –, et Kamâl Habîb, un des anciens dirigeants du Jihâd islamique. Bien que tous issus de la génération intermédiaire, ils ne sont pas tous des modérés. S’ils ne sont pas à l’initiative du projet, les membres du Wasat sont néanmoins les bienvenus pour s’exprimer dans les colonnes de *Al-Manâr Al-Jadîd*. Gamâl Sultân écrit dans le premier exemplaire de ce journal que le but de cette nouvelle publication est « d’établir un lieu d’échange spirituel, civilisé et authentique, pour combattre les vagues de l’occidentalisation, de l’arbitraire et de l’opportunisme dans le monde islamique. Ces vagues qui semblent actuellement violer l’identité de la Umma et mettre en question ses fondations historiques »³. À travers leurs articles et éditoriaux, les membres de la rédaction de *Al-Manâr Al-Jadîd* tentent de tirer la leçon des trente dernières années de l’histoire du mouvement islamiste. Bien que le journal se veuille panislamiste, les problèmes spécifiquement égyptiens vont occuper une grande place dans ses colonnes. Par ailleurs, et malgré les prétentions scientifiques de ses contributeurs, *Al-Manâr Al-Jadîd* présente souvent une vision purement islamiste d’un certain nombre de questions : la mondialisation est appréhendée comme un simple avatar de l’impérialisme occidental, tandis que s’exprime une volonté d’analyser les relations internationales à travers des catégories de pensée purement théologiques, telles que les notions de *dar al-harb* (la maison de la guerre), *dar-al-salâm* (la maison de la paix) et *dar al-‘ahd* (la maison du traité). On y trouve par ailleurs une condamnation en règle des Lumières et de la pensée politique

¹ *Le nouveau flambeau*. *Manâr* signifie littéralement : « qui apporte la lumière ». Pour une analyse de la ligne éditoriale de ce journal, se référer à Amr HAMZAWI. “Exploring Theoretical and Programmatic Changes in Contemporary Islamist Discourse : The Journal Al-Manar al-Jadid”. Dans : *Transnational Political Islam. Religion, Ideology and Power*. Éd. par Azza KARAM. London : Pluto Press, 2004, p. 120–146. Les références aux différents numéros de *Al-Manâr Al-Jadîd* faites dans ce chapitre sont toutes tirées de cet article.

² “Le message de Al-Manâr”.

³ Gamâl SULTÂN. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 4.

occidentale dans son ensemble, coupable d'avoir construit le mythe de l'État sécularisé.

Les fondateurs de *Al-Manâr Al-Jadîd* se donnent pour tâche de renouveler la tradition de la pensée réformiste islamique. Il s'agit donc de « renouvellement du renouvellement »¹ (*tajdîd al-tajdîd*), sous le triple patronage de Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî, Muhammad 'Abdûh et Rashîd Ridâ. Il s'agit de reprendre chez ces trois illustres prédécesseurs la volonté de réformer la nation musulmane en évitant le double écueil de la copie servile des solutions occidentales et de la poursuite aveugle de la tradition. Le but est de permettre le redressement du monde musulman, par la modernisation de la *sharî'a*, l'abandon des traditions qui entravent la marche vers le progrès, et une réforme progressive des institutions et de la société, dont le caractère progressif est présenté par opposition à la supposée volonté des penseurs séculiers de faire table rase du passé.

De ce qu'il précède, il ressort donc que les intellectuels du nouveau courant islamiste ont développé une pensée moniste et globalisante, certes plus ouverte à la modernité et à la diversité que celle de Sayyid Qutb ou même de Hasan Al-Bannâ, mais qui repose sur les mêmes bases religieuses, téléologiques et messianiques². Pour Amr Hamzawi, la volonté réformatrice de certains auteurs tels que Târiq Al-Bishrî ou Muhammad 'Imâra ne s'explique que dans le cadre d'une vision du monde marquée par la décadence et le souhait d'un retour à l'Âge d'or des sociétés musulmanes. Dans ce contexte intellectuel, le changement n'est désirable que dans la mesure où il amorce un retour vers cet Âge d'or. Surtout, cette pensée entend soumettre l'ensemble de l'activité humaine – de la vie quotidienne aux institutions politiques, en passant par les aspects culturels, sociaux et économiques – à la Loi religieuse, par la médiation de l'*ijtihâd* et donc, *in fine*, de ceux qui sont reconnus compétents à cet exercice³. Si les intellectuels du nouveau courant islamiste encouragent l'autonomisation des différents espaces sociaux, ils considèrent néanmoins qu'il leur appartient de jouer le rôle de chefs d'orchestre, chargés d'articuler ces différents espaces entre eux et de leur prêter un sens. C'est là qu'il devient intéressant d'étudier les divergences entre les idées du Wasat et celles de ce courant intellectuel, car cette divergence témoigne de la volonté des membres de ce parti de participer à l'autonomisation du politique.

5.2.2 La volonté du Wasat d'autonomiser le politique

Les membres du Wasat réinvestissent en effet – selon leurs propres objectifs et suivant leur propre logique – dans leur champ en voie d'autonomisation des concepts issus des champs religieux et intellectuel. Abûl-'Elâ Mâdî a ainsi affirmé, lors de notre deuxième entretien :

Le quatrième but pour nous, encore de nos jours, est de nous spécialiser

¹Muhamad 'IMÂRA. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 22.

²« Et la question que nous devons nous poser pour nos âmes est : Que préconisent aux peuples les textes et les sources islamiques dans leur vie politique? », écrit Muhammad Salim Al-'Awwâ (SALIM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 41).

³HAMZAWI, op. cit., p. 128–129. Comme nous l'avons vu précédemment, cette "soumission" des différents champs à la pensée des intellectuels du nouveau courant islamiste s'apparente davantage dans leur esprit à une fonction de "guidance".

dans les questions politiques, avec un *background* islamique. Pendant longtemps, dans l'histoire islamique, nous avons cessé d'avoir recours à l'*ijtihād* pour toutes les questions, et par dessus tout pour les questions politiques. Nous avons recommencé à penser à toutes ces questions il y a à-peu-près cent ans, avec Muhammad 'Abdūh, Gamāl Al-Dīn Al-Afghāni, Hasan Al-Bannā, et dans l'histoire moderne, nous avons des gens comme Muhammad Al-Ghazālī, Yūsuf Al-Qaradāwī... Et ce *fikr* est notre *background*, venant de penseurs comme Rāshid Al-Ghanūshī, Muhammad Salīm Al-'Awwā, Ahmad Kamāl Abūl-Magd, Muhammad 'Imāra, Tarīq Al-Bishrī, Fahmī Huwaīdī. Ils réfléchissent tous aux questions politiques, mais restent dans la réflexion. Nous essayons, dans l'expérience du Wasat, de traduire ces pensées dans un projet politique, pas seulement dans les idées, mais dans la pratique¹.

Le Wasat se présente en effet comme la traduction politique de la Wasatiya. Mahmūd Al-Sherbenī déclare ainsi en entretien : « Une grande partie du peuple égyptien attend la création du parti, parce qu'il représente cette équation difficile : Al-Wasatiya, Al-Wasatiya. La vision de la Wasatiya dans toutes choses (...). La vision modérée »². Gamāl Heshmat, membre de la Confrérie, souligne d'ailleurs que dès le départ, avant la rupture entre les Frères musulmans et le Wasat, ce dernier se référait déjà à l'œuvre des intellectuels du nouveau courant islamiste : « Le nom Al-Wasat a pour fonction de montrer que la Confrérie est un groupe centriste, un groupe modéré, un groupe qui croit en la Wasatiya »³. Même son de cloche chez Rafiq Habīb, qui a lui aussi quitté le Wasat, quelques années après Gamāl Heshmat : « Le Wasat est... représente le courant de l'islam politique, et représente ce que nous appelons la modération, mais ce n'est pas "modération", c'est Al-Wasatiya en arabe »⁴. Si nous examinons la brochure déjà citée, *Le Wasat en deux mots*, nous constatons qu'elle s'ouvre sur un texte de présentation signé par Abūl-'Elā Mādī, et qui la définit comme « une réponse à des questions stimulantes, autour du projet du *hizb Al-Wasat*, qui vient remplir le grand vide de la vie politique égyptienne, qui s'étend de l'extrême droite à l'extrême gauche, mais qui ne s'étend pas jusqu'à un parti politique ayant adopté le projet civilisationnel islamique »⁵. Les auteurs de cette brochure s'appuient explicitement sur l'autorité intellectuelle des théoriciens du nouveau courant islamiste : « La Wasatiya, peut-on lire dans cette brochure, est une idée islamique authentique (*asīla*). Plus encore, elle est l'islam véritable, tel que le comprennent les '*ulamā*', les intellectuels et les juristes de cette Umma »⁶. Le Wasat est désigné ici comme un aspect du projet de la Wasatiya : « La Wasatiya n'est pas seulement une association, un parti, un courant ou des personnes, mais elle est représentée par de nombreuses associations, mouvements, partis, courants et personnes »⁷. Pour les auteurs de cette brochure, la morale islamique a un rôle à jouer dans la politique : « L'un

¹Entretien du 31 mars 2008 avec Abūl-'Elā Mādī.

²Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmūd Al-Sherbenī.

³Entretien du 3 mai 2008 avec Gamāl Heshmat.

⁴Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habīb.

⁵*Al-Wasat fī kilmātīn*, p. 1.

⁶Ibid., p. 16.

⁷Ibid., p. 17-18.

des plus importants traits distinctifs de la vision du Wasat est son appel à l'intégration de la morale dans la politique, et à une réforme morale construite sur nos valeurs civilisationnelles tirées de la confrontation aux circonstances de la décomposition sociale dont souffre la société actuellement »¹. On retrouve bien ici les idées des intellectuels du nouveau courant islamiste à propos de la faiblesse actuelle de la nation, et du remède à chercher dans la morale religieuse et dans l'identité islamique : « Il est impossible de lire le programme du Wasat, écrit Raymond Baker, sans entendre, entre les lignes, les voix des figures majeures du nouveau courant islamiste »². Le rôle des intellectuels du nouveau courant islamiste est d'ailleurs reconnu par les militants du Wasat :

Q : Et quel est le rôle du Dr Muhammad Salîm Al-'Awwâ dans l'histoire du Wasat ?

R : Il est comme... Vous savez, je pense que ça, c'est le *think tank* du Wasat. Il n'est pas membre du parti. Mais il est un des *think tanks*. Lui et Târiq Al-Bishrî, et Huwâidî. Voilà les principaux vrais *think tanks*³.

Les observateurs extérieurs au Wasat évoquent eux aussi l'importance de l'influence intellectuelle du nouveau courant islamiste sur le Wasat. Ainsi du politiste Diyâ' Rashwân, qui affirme :

Et Dr Salîm Al-'Awwâ a joué un rôle important dans la formulation de leur programme, et aussi dans les nouvelles idées que Abûl-'Elâ et ses amis ont adoptées après. Parce que, si vous remarquez, Abûl-'Elâ et ses amis ne commençaient pas par ces idées très progressistes. Ces idées, ils ont... elles sont venues après. Et Dr Salîm Al-'Awwâ, et Târiq Al-Bishrî, mais surtout Salîm Al-'Awwâ a joué un rôle très important dans le progrès de ces idées progressistes parmi eux, et jusqu'à aujourd'hui ils, à savoir les fondateurs du Wasat, considèrent Dr Al-'Awwâ comme le vrai professeur, le vrai inspirateur de leurs nouvelles idées⁴.

Dans son ouvrage consacré à *La Wasatiya politique (Al-Wasatiya al-siyâsiya)*, l'avocat du Wasat cite un verset du Coran à l'appui de sa conception de la Wasatiya : « Nous vous avons constitués en une "nation wasat" pour que vous soyez des héros (*shuhadâ'*) pour l'humanité et que l'Envoyé soit un héros pour vous » (*Al-Baqara*, 143)⁵. Ce verset lui permet de définir la Wasatiya : « Les gens de cette Wasatiya sont les justes qu'a décrits l'Envoyé de Dieu »⁶. Évoquant ensuite les travaux d'exégèse concernant ce verset, il cite Ibn Jarîr Al-Tabrî : « Et le wasat dans la langue des arabes, c'est le bien »⁷. Muhammad Salîm Al-'Awwâ cite l'entrée que Ibn Manzûr a consacrée au terme wasat dans *Lisân Al-'Arab*, pour justifier du double sens de ce mot, synonyme à la fois de justice et de bien : « Les deux mots sont différents et le sens unique ; car la justice est un bien, et

¹ Ibid., p. 8.

² BAKER, op. cit., p. 192.

³ Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

⁴ Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

⁵ SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 4.

⁶ Ibid., p. 7.

⁷ Cité in ibid., p. 5.

le bien une justice »¹. Dans *Le Wasat en deux mots*, nous retrouvons le même verset du Coran². Plus significatif encore, les mêmes conclusions sont tirées de ce passage du Livre Saint : « Les commentateurs sont unanimes sur le fait que le mot *wasat* signifie dans ce verset la justice (*al-‘adl*) (...). L’idée de justice (*‘adl*) et d’équité (*qist*) sont synonymes de *wasat* et de *Wasatiya* dans la pensée islamique »³. On retrouve même dans ce texte une référence discrète à l’idée de nation *wasat* et à son caractère exceptionnel parmi les nations : « La justice (*al-‘adl*) est une des valeurs de la civilisation islamique souveraine (*hâkima*) et qui la distingue de toutes les autres civilisations »⁴. Néanmoins, et la distinction est capitale, le terme de civilisation a ici remplacé celui de nation. Aux yeux des auteurs de cette brochure en effet, la Umma – entendue comme Communauté des croyants – ne constitue pas une nation, mais une civilisation rassemblant différentes nations, dont l’Égypte.

Désireux de mener une carrière politique nationale, les membres du *Wasat* vont surtout s’intéresser au sort de leur pays, et rejeter la question de l’unité de la Umma dans le domaine de la politique étrangère, en recourant à l’idée de coopération internationale à l’échelle du monde musulman : « Les fondateurs du *Wasat* ont agi – et agissent toujours – dans le but de traduire leur projet politique dans une idée centriste (*wasatiya*) modérée, au service de la patrie (*al-watan*), de son évolution, de son redressement, de la résolution de ses problèmes, et de l’épanouissement de son rôle arabe, régional et mondial »⁵. Les membres du *Wasat* entendent donc se préoccuper avant tout des problèmes spécifiquement égyptiens. Yahîâ Al-Hasan résumait ainsi le positionnement du parti : « Je vais vous dire la grande différence entre les Frères musulmans et notre idée : ils travaillent dans le champ islamique à travers le monde, et nous travaillons dans la vie politique civile en Égypte »⁶. Dans cette vision du monde, la Umma n’apparaît pas comme une entité politique pertinente, mais comme une *civilisation* à laquelle l’Égypte doit certes manifester son attachement, mais dans laquelle elle ne saurait se dissoudre. Dans leur discours, ils vont par conséquent avoir tendance à utiliser le terme “civilisationnel” (*hadârî*) en lieu et place du terme “islamique” : « Les fondateurs du *Wasat* pensent que le réveil civilisationnel et l’effort vers le progrès et l’élévation marchent dans deux voies parallèles »⁷. Le discours du *Wasat* fait ainsi la part belle à « la sauvegarde de nos valeurs civilisationnelles, et de nos particularités culturelles, en l’inspiration que procure l’âme (*rûh*) de cette civilisation, et au rétablissement de la Umma. L’interaction avec le monde ne signifie pas la suppression de notre personnalité et l’anéantissement de nos valeurs. Les fondateurs du *Wasat* sont d’avis que le renoncement à ces valeurs signifie l’aliénation complète⁸ et la perte de la ferveur civilisationnelle »⁹.

¹IBN MANZÛR, op. cit., cité in SALÎM AL-‘AWWÂ, loc. cit.

²*Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 16–17.

³Ibid., p. 17.

⁴Ibid., p. 17.

⁵Ibid., p. 1.

⁶Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

⁷*Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 3.

⁸Mot à mot : « la subordination complète à ce qui n’est pas nous » (*al-taba‘iya al-kâmila li-ghaîrna*).

⁹Id., *Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 3–4.

Le programme du Wasat se distingue – selon les auteurs de cette brochure – par « le renouvellement et la souplesse d’un côté, et la sauvegarde du rétablissement de la religion, du patriotisme (*wataniya*) et du nationalisme (*qaûmîya*) d’un autre côté »¹. Sous la plume de militants islamistes, le terme de *qaûmîya* – mis sur le même plan que la religion ! – est d’une grande portée symbolique, surtout dans un pays qui a été le témoin, il y a quarante de cela, d’une implacable répression menée par un régime nationaliste à l’encontre de l’opposition islamiste. Il ne s’agit donc pas seulement pour les membres du Wasat de s’inscrire dans un cadre national, mais aussi de reprendre à leur compte une partie du vocabulaire et des idées de l’ancien adversaire nassérien : « Le Wasat, dans cette vision, représente un courant oppositionnel et authentique du peuple égyptien, de ceux qui veulent pour leur patrie l’élévation et le progrès, et qui dans le même temps veulent s’accrocher au rétablissement de la Umma et de leur arabité »². Ici, les auteurs du *Wasat en deux mots* mettent sur le même plan la Umma – et donc la civilisation islamique à laquelle appartient l’Égypte – et l’arabité. Il s’agit encore une fois d’un signal fort envoyé aux nationalistes arabes. Il est difficile de ne pas y voir l’influence des idées de Târiq Al-Bishrî (cf. *supra*, section 5.1.1 page 166), pour qui le nationalisme séculier et le revivalisme islamique doivent désormais avancer d’un même pas. Quoi qu’il en soit, il apparaît que le rapport des membres du Wasat à la nation les éloigne du panislamisme des intellectuels de la Wasatiya. Ils envisagent l’État-nation comme lieu prioritaire de leur action, et s’ils revendiquent une attention particulière portée à l’identité de l’Égypte qui l’inscrit dans un cadre plus vaste, ils n’envisagent pas ce cadre comme exclusivement islamique, et placent l’arabité sur le même plan que la civilisation islamique : à la fois élément de l’identité égyptienne et lieu privilégié de la politique étrangère de leur pays.

Il ne s’agit pas d’une rupture avec le nouveau courant islamiste, qui n’ignore ni l’arabité de l’Égypte ni l’importance de sa minorité copte, mais d’un changement de focale : alors que les intellectuels appellent de leurs vœux une réforme de la Umma, tout en admettant l’existence de singularités nationales³, les militants du Wasat situent leur discours dans le cadre de l’État-nation, et considèrent que les questions intéressant la Umma relèvent de la coopération internationale. Cette différence de focale découle bien évidemment des positions respectives des acteurs : la posture intellectuelle commande davantage de recul historique et une vision plus large que celle d’entrepreneur politique, désireux d’agir dans les institutions politiques nationales. Elle témoigne par ailleurs de la volonté des membres du Wasat de se positionner sans ambiguïté sur un terrain exclusivement politique.

Pour Muhammad Salîm Al-‘Awwâ, la liberté religieuse consiste avant tout à permettre aux musulmans de prêcher leur foi⁴. Si l’athée est un citoyen comme les autres, la liberté

¹Ibid., p. 4.

²Ibid., p. 4.

³Le panislamisme des intellectuels du nouveau courant islamiste fait curieusement écho à la volonté de Anthony Giddens – chef de file des théoriciens de la Troisième Voie britannique – d’internationaliser le débat et de ne pas se laisser enfermer dans le cadre national propre à la Grande-Bretagne (TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 69–70).

⁴Sur ce point, Muhammad Salîm Al-‘Awwâ ne s’est pas détaché de la pensée de Sayyid Qutb. Cf. Olivier CARRÉ. *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman*

de prêcher l'athéisme ne peut pas être reconnue dans un État islamique¹. D'après lui, la séparation entre la religion et l'État est « théoriquement incorrecte et pratiquement ineffective » (*ghaîr sahîh nazariyân wa ghaîr wâqi' amaliyân*)². Même son de cloche chez le penseur tunisien du nouveau courant islamiste Rashîd Al-Ghanûshî. Ce professeur de philosophie, éduqué à Damas et à Paris³, a fondé en 1981 le Mouvement de la tendance islamique, qui n'a jamais été légalisé, au nom de la loi tunisienne interdisant de former un parti politique sur une base religieuse. En 1989, son parti prend le nom, plus neutre, de Al-Nahda. Il a été emprisonné de 1981 à 1984. En 1989, il prend le chemin de l'exil volontaire. Le gouvernement accuse alors Al-Nahda de fomenter un coup d'État, et Rashîd Al-Ghanûshî est condamné à la prison à vie par contumace. Il obtient l'asile politique en Grande-Bretagne en 1993. Pour lui, l'islamisme est né d'une volonté de restaurer l'équilibre fonctionnel qui existait avant l'irruption de la modernisation, entre la politique et la religion, l'État et la société. En effet, pour Al-Ghanûshî, la construction de l'État-nation a soumis les institutions religieuses au pouvoir étatique, les ravalant au simple rang d'instruments de légitimation, alors que leur rôle traditionnel était à la fois de cautionner le pouvoir tant qu'il respectait la *sharî'a*, et de protéger le peuple de l'arbitraire du pouvoir au nom de cette même *sharî'a*⁴. Le but du mouvement islamiste est de rétablir l'ancien équilibre en instaurant l'État islamique. De son côté, Abûl-'Elâ Mâdî rejette la notion d'État religieux (*daûla dîniya*), considérée comme étrangère à la civilisation musulmane. S'il estime que l'État laïque ne peut pas fonctionner en terre d'islam, c'est pour lui préférer le concept d'État civil (*daûla madaniya*), c'est-à-dire l'État gouverné par des spécialistes de la gestion, de l'administration politique et économique⁵. Nous sommes ici face à une divergence fondamentale entre la pensée des intellectuels du nouveau courant islamiste et les militants du Wasat : la question de l'État islamique est en effet au cœur de la pensée islamiste⁶. En mettant en avant le concept d'État civil – au détriment de l'État islamique –, Abûl-'Elâ Mâdî opère une rupture avec l'héritage de Hasan Al-Bannâ. C'est ce point précis qui distingue le Wasat du mouvement islamiste et le fait entrer dans ce que nous avons convenu en introduction d'appeler le post-islamisme.

Il arrive que les écrits du Wasat reprennent des idées développées par des intellectuels du nouveau courant islamiste, mais dans un vocabulaire moins polémique. Ainsi, Muhammad Salîm Al-'Awwâ écrit que la Wasatiya consiste à éviter l'exagération (*ghulû*) comme l'insuffisance (*taqsîr*). Citant une fois encore Ibn Jarîr Al-Tabrî, il estime que l'islam est une religion wasat puisqu'elle se tient entre « l'exagération des chrétiens » (qui s'exprime notamment, selon lui, dans le monachisme) et « l'insuffisance des juifs » (accusés d'avoir falsifié les Écritures et assassiné les Prophètes)⁷. Dans *Le Wasat en deux*

radical. Paris : Presses de la FNSP et Editions du Cerf, 1984. 248 p., p. 198.

¹MURPHY, op. cit., p. 216–217.

²SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 11.

³Pour une description plus détaillée de la vie de Rashîd Al-Ghanûshî, se reporter à BURGAT, op. cit., p. 48–60.

⁴Rashîd AL-GHANÛSHÎ. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 64–69.

⁵MÂDÎ, op. cit.

⁶En fait, pour les intellectuels du nouveau courant islamiste, l'État doit être à la fois islamique et civil (Cf. POLKA, loc. cit.). Les membres du Wasat rejettent quant à eux l'idée d'un État islamique.

⁷Cité in SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 6.

mots, on retrouve une version politiquement correcte des idées exprimées par Muhammad Salīm Al-‘Awwā : « Parmi les religions célestes, il y en a qui se préoccupent du côté matériel et légal comme les juifs, et il y en a qui se préoccupent du côté spirituel et pas de la législation (*tashrī‘*) comme les chrétiens, mais la Wasatiya religieuse dans l’islam rassemble le spirituel et le légal car il est culte et législation »¹. Ici, il n’est pas question d’« exagération » ou d’« insuffisance » pour désigner les deux monothéismes concurrents, et nul crime n’est imputé aux juifs. Le ton se veut factuel, dénué de tout jugement de valeur : seule l’emphase mise sur tel ou tel aspect de la vie religieuse (loi et esprit) distingue les religions révélées entre elles, l’islam étant bien entendu une religion wasat, en ce qu’elle se tient à équidistance de ces deux pôles. Les membres du Wasat se ré-approprient ainsi les idées des penseurs de la Wasatiya, tout en gommant ce qui peut choquer dans leur formulation. Ils cherchent ainsi à apparaître comme des politiques responsables, soucieux de l’unité de la nation et de l’égalité de tous ses citoyens. Comme nous l’avons vu précédemment², l’expérience syndicale des fondateurs du Wasat leur a appris à ne pas prêter le flanc aux accusations de fauteurs de dissensions confessionnelles qui pourraient leur aliéner la sympathie du public égyptien. Les intellectuels du nouveau courant islamiste ont d’ailleurs eux-mêmes joué un rôle dans la vision de la citoyenneté que revendique le Wasat. ‘Amrū Fârūq mêle ainsi des références au nouveau courant islamiste à l’évocation de la place des coptes dans la société contemporaine :

Les savants en religion, comme Al-Ghazālī, par exemple, comme Al-‘Awwā, comme Al-Qaradāwī, ils... Nous avons beaucoup de luttes avec les Frères. C’est notre problème avec eux. Donc, c’est pourquoi nous essayons de créer un point de vue islamique, depuis un nouvel *igtiḥād*³, vous savez ce qu’est l’*igtiḥād*, vous savez ? Oui. Dans la *sharī‘a*. Un nouvel *igtiḥād*. En particulier pour les femmes et les chrétiens. Comment être une part de ce pays, et de cette citoyenneté (...). Par exemple, la chose que nous avons l’habitude de discuter est la *giziya*⁴. La *giziya* est une somme d’argent que l’on prenait aux non-musulmans, en accord avec les croyances islamiques, il y a 400 ans. C’était en accord avec un contrat spécifique. Le Dr Al-‘Awwā pourrait vous définir cela. Un contrat spécifique entre les musulmans et les non-musulmans. Parce que les musulmans allaient à la guerre, et pas les non-musulmans. C’est pour cela qu’ils prenaient de l’argent. Pour ça. C’est quelque chose comme un impôt. Mais maintenant, ils ne le sont plus, ils sont désormais des Égyptiens, qui doivent défendre notre pays avec nous, comme cela a été le cas en 1973. Tous, musulmans et chrétiens, sont allés à la même guerre. Donc, comment pourrais-je leur prendre de l’argent ?⁵

Par ailleurs, sur la question de la place de la femme, le Wasat tient un discours plus libéral que certains des plus conservateurs des intellectuels du nouveau courant islamiste,

¹ *Al-Wasat fī kilmatīn*, p. 18.

² Cf. *supra*, section 3.1.2 page 92.

³ Prononciation égyptienne de *ijtihād*.

⁴ Prononciation égyptienne de *jiziya*.

⁵ Entretien du 22 avril 2008 avec ‘Amrū Fârūq.

tels que Yûsuf Al-Qarâdawî, ou Al-Ghazâlî¹.

Bien évidemment, le discours du Wasat n'a pas pour seul but de démarquer ses auteurs des enseignements du nouveau courant islamiste. Il s'agit souvent pour les membres de ce parti de développer des idées soulevées par les intellectuels de la Wasatiya, et de leur donner un contenu politique concret, afin de les intégrer dans leur programme. Ainsi, le volet économique du troisième programme du Wasat (2004) s'inspire de la pensée des théoriciens du nouveau courant islamiste, qui ont écrit que les pays musulmans devaient prendre part au processus de mondialisation, tout en restant fidèles à leurs valeurs civilisationnelles, et en refusant en conséquence l'imitation servile des modèles et théories économiques élaborés en occident. Tout comme les réformes politiques, les réformes économiques doivent selon eux apporter un changement graduel et progressif². Les écrits des intellectuels du nouveau courant islamiste ont également influencé le volet de ce programme consacré à l'art (considéré comme un moyen d'exprimer les valeurs civilisationnelles de la Umma, sans répéter les formes artistiques du passé, mais en exprimant ces valeurs dans des formes contemporaines), et surtout la conception de la citoyenneté revendiquée par le parti de Abûl-'Elâ Mâdî, et incluant les femmes et les minorités religieuses dans sa définition. Dans leur manifeste rédigé au début des années 1980, les théoriciens du nouveau courant islamiste avaient en effet affirmé « l'absolue égalité entre les hommes et les femmes en dignité humaine et en personnalité », tout en maintenant que le premier devoir de la femme reste de s'occuper de sa famille³. C'est dans le même texte que ces penseurs avancent l'idée selon laquelle chrétiens et musulmans partagent les mêmes valeurs fondamentales, qui sont à la source de la civilisation islamique, et en particulier de la nation égyptienne. C'est pour cette raison qu'ils estiment que les chrétiens doivent être des citoyens à part entière en terre d'islam. L'apport majeur des intellectuels du nouveau courant islamiste au programme du Wasat est en effet la vision de l'islam comme une civilisation, dont les minorités non-musulmanes forment une composante à part entière : c'est le *projet civilisationnel* (*al-mashrû' al-hadârî*). Enfin, les membres du Wasat, tout comme ceux du nouveau courant islamiste, rejettent l'idée d'un choc des civilisations, et refusent de penser aussi bien la guerre en Irak comme un affrontement entre l'islam et la chrétienté, que le conflit israélo-arabe comme une guerre opposant juifs et musulmans. Au contraire, les chrétiens comme les juifs sont des Gens du Livre (*Ahl Al-Kitâb*) et ne sauraient être perçus comme des ennemis de la religion musulmane. Ces conflits sont analysés comme des agressions de l'impérialisme dirigées contre la Umma, non en raison de son caractère islamique, mais du fait de sa faiblesse et de son manque d'unité, tout autant que de sa position géostratégique. Si ces agressions

¹Sur ce point, voir FERJANI, op. cit. Le lecteur y apprendra que même le discours de Rashîd Al-Ghanûshî n'est pas exempt d'ambiguïtés sur le sujet. À propos du libéralisme de ce dernier sur la question, se reporter à Olfa LAMLOUM. "Les Femmes dans le discours islamiste". Dans : *Confluences méditerranéennes* 59 (2006).

²Les membres du nouveau courant islamiste se targuent par ailleurs de placer les questions économiques au cœur de leur réflexion, là où les penseurs islamistes traditionnels perdent leur temps à traiter de questions sociales ou culturelles, à la fois périphériques et davantage sujettes à controverses (BAKER, op. cit., p. 157).

³Ibid., p. 93.

doivent être pensées en termes islamiques, c'est uniquement parce que seule une réforme islamique serait capable de donner à la Umma les forces nécessaires pour y résister¹. Dans l'extrait suivant de notre entretien, Galil Mustafâ exprime sa vision de l'islam compris comme civilisation :

Vous ne pouvez pas faire un véritable progrès dans la vie sans avoir un *background*, un *background* culturel. Cela vous aide à choisir, vous aide à persévérer, à réaliser des choses. Cela vous aide à être en lien avec la cause générale, pas avec l'intérêt personnel. Vous avez besoin d'un *background*, d'un *background* culturel. En Égypte... L'Égypte est un pays musulman. Un pays musulman ne signifie pas que tous les gens ici sont des musulmans, parce que vous savez, nous avons une bonne partie des Égyptiens qui croient au christianisme. Ils [sont] coptes. Et pendant très longtemps, il y avait aussi des juifs ici. Mais ils étaient... ils sont partis à la fin des années 1950, à cause de la lutte entre les arabes et les juifs en Palestine. Et bien sûr, ils les ont mis sous pression, au moyen de la propagande, pour quitter leurs pays et aller en Palestine. Bien sûr, ils avaient certains ennuis, causés par des personnes qui... Toutes ces usines peuvent sortir du pays. Je pense maintenant, en Égypte, nous avons quelques dizaines de personnes appartenant à la religion juive. Je veux dire qu'ils sont... Culturellement, nous sommes un pays musulman. Et par culture, je veux dire l'ultime vision d'une personne, de la vie et... des gens dans et hors du pays... Comment ils pensent au sujet de la vie et de la mort. Ce qu'ils croient au sujet de tout cela (...). Sa manière de grandir lorsqu'il est enfant. Sa manière de s'arranger avec sa famille, sa femme, ses parents. Toutes ces relations... Comment il mange, comment il s'habille. Tout cela est une partie du *background* culturel (...). Tous ces détails doivent avoir une racine ultime, une racine majeure. Si vous vivez dans ce pays, et que vous n'êtes pas musulman, ce n'est pas un problème. Parce que la part religieuse de ces choses s'adresse à ceux qui sont musulmans, mais ne s'adresse ni aux chrétiens ni aux juifs, ni à aucune autre sorte de religion. L'islam est plus qu'une religion. L'islam est... il a deux composants : la *sharî'a* religieuse... Vous connaissez ce mot : *sharî'a*. En tant que musulman, vous devez prier, aller à la Mecque pour le pèlerinage, jeûner pendant Ramadan, faire l'aumône... Cela s'adresse aux musulmans. Mais on ne demande pas ça aux non-musulmans qui vivent dans un pays islamique. Mais il y a quelque chose d'autre. Le... Je suis désolé. Cela est la foi islamique. La foi islamique. Entendu² ?

L'idéologie du Wasat demeure ainsi ancrée dans ce que ses membres désignent comme un *background* islamiste. Zakariyâ Al-Fayûmî déclare ainsi :

Mais à côté de tout cela, je crois que l'islam, en plus d'être une religion, est une idéologie. Je crois vraiment beaucoup en... Voyez-vous, l'islam n'est pas comme le bouddhisme ou l'hindouisme, cherchant le... les prêtres bouddhistes,

¹Ibid., p. 257-259.

²Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

ou... l'islam est différent. L'islam n'est pas seulement une religion. C'est une sorte d'idéologie. L'islam vous prescrit d'être une bonne personne, heureuse, en bonne santé, puissante, éduquée et civilisée (...). C'est un mode de vie. C'est une idéologie. J'ai compris avec le temps qu'on ne nous avait pas donné un système politique concret. Ce qu'il nous a donné, c'est plutôt les principes d'un système politique démocratique¹.

Dans la brochure destinée à présenter brièvement le parti et intitulée *Le Wasat en deux mots*, l'accent est placé notamment sur la « sauvegarde [des] valeurs morales civilisationnelles »², élevée au rang des objectifs ultimes de l'action politique du parti. Le troisième chapitre de cette brochure est par ailleurs entièrement consacré à « l'intégration de la morale dans la politique de réformes », qui doit être basée sur ces fameuses « valeurs civilisationnelles »³. Le programme du parti se place dans le droit fil de l'idéologie islamiste traditionnelle lorsqu'il prévoit d'utiliser les obligations religieuses prévues par la *sharî'a* pour résoudre les problèmes économiques et sociaux : la *zakât* (impôt islamique) doit ainsi servir à lutter directement contre la misère, mais également à financer des PME dont l'activité pourrait faire baisser le chômage et reculer la pauvreté⁴. Sur la question de l'art et de la culture, le programme du Wasat fait preuve pour le moins de conservatisme : « L'art devrait être libre et ouvert, mais sans séparation de l'art et des valeurs sous le slogan de l'art pour l'art. Les créations artistiques ne devraient pas divorcer de la société, des valeurs humaines et de l'éthique »⁵.

Le mécanisme par lequel le Wasat réinvestit dans le champ politique des idées de la Wasatiya est déploré par Rafiq Habîb, qui y voit la cause principale de la faiblesse du parti :

Quelque part, le Wasat représente une partie des idées du Dr Muhammad Salîm Al-'Awwâ. Une partie, en relation à certaines questions politiques, et la plupart des... Peut-être les nouvelles expressions, les nouvelles idées, les nouvelles phrases, les nouvelles politiques, le Wasat les a prises chez Muhammad Salîm Al-'Awwâ et d'autres. Mais chez Al-'Awwâ plus que chez les autres, d'autres comme Târiq Al-Bishrî, Fahmî Huwaîdî... Mais si tu analyses les idées politiques du Wasat, et les compare à celles de Al-'Awwâ, Al-Bishrî et Huwaîdî, tu concluras qu'elles sont plus proches de celles de Al-'Awwâ que de celles de Al-Bishrî et Huwaîdî. Premièrement. Deuxièmement, c'est une partie des idées de Al-'Awwâ. Ce n'est pas la vision complète de Al-'Awwâ. Donc, si tu vas les entendre à travers le Wasat, tu trouveras quelque chose de différent que si tu les entends de Al-'Awwâ. Et c'est parce qu'ils découpent les idées, ils en prennent certaines parties, et en laissent d'autres de côté. Mais Al-'Awwâ a une vision. Et depuis le tout début du Wasat... Bien sûr, les Frères musulmans sont affectés par Al-'Awwâ, et sa vision, et d'autres. Et

¹Entretien du 14 avril 2008 avec Zakariyâ Al-Fayûmî.

²*Al-Wasat fî kilmâtîn*, p. 3.

³Ibid., p. 8-11.

⁴*Al-Wasat Party Political Program. Egypt*. Avec une préf. par Abûl-'Ela MÂDî. 2004. 57 p., p. 12.

⁵Ibid., p. 36.

quand le Wasat a émergé comme discours politique, ce discours a été affecté par le travail de Al-‘Awwâ et Al-Bishrî eux-mêmes. Et ensuite, le Wasat a essayé d’appliquer la vision de ce penseur islamique. Si nous évaluons le cas maintenant, je pense que le Wasat est toujours une application de penseurs islamiques comme Al-‘Awwâ et Al-Bishrî. Mais pour une partie, pas toutes les parties. Cette partie est : « Comment nous adapter à la démocratie et à l’État-nation ». Et d’autres parties, en relation avec le projet islamique lui-même. Ensuite, les idées de Al-Bishrî... Il y a des choses très importantes dans la vision de Al-Bishrî. Mais je pense que le Wasat prend de Al-Bishrî l’idée que le président peut être copte, par exemple. Al-Bishrî parle de ça : le président peut-être copte. Mais c’est une partie d’une vision. Ce n’est pas une partie séparée. Je ne sais pas pourquoi, mais je pense que c’est parce que le Wasat se concentre toujours sur certaines questions, en relation avec les média, les élites politiques, le gouvernement, etc. Le Wasat répond à certaines questions. Il n’a pas répondu aux autres questions. Aussi le Wasat n’est pas devenu une vision complète, à mon avis. C’est toujours certaines personnes, un agenda politique, ou quelque chose comme ça¹.

La défection de Rafîq Habîb peut ainsi être analysée comme le résultat d’une difficulté à se positionner dans l’espace de théorisation. Comme nous l’avons vu précédemment, celui-ci ne se définit pas comme un politicien, mais comme un intellectuel et, comme ses homologues du nouveau courant islamiste, il entend penser la réforme de la société dans son ensemble, à l’échelle de la Umma toute entière, et ne pas se cantonner à des projets de réformes politiques concernant la seule Égypte. Cette difficulté à se positionner ne date pas d’hier. Dans un ouvrage paru en 1996 – l’année même de la création du Wasat –, Rafîq Habîb porte principalement son attention sur « les deux nations, arabe et islamique » (*al-ummatîn, al-‘arabiya wal-islâmiya*)². Sa position dans l’espace de théorisation lui interdisait donc de s’approprier pleinement les objectifs du Wasat, qui consistent à se spécialiser dans l’activité politique, dans un cadre exclusivement national.

Cet espace de théorisation illustre à la perfection la « crise des grands récits » décrite par Patrick Haenni et Hussam Tammam³ : alors que ces récits sont toujours présents dans les discours des intellectuels, ils n’intéressent plus guère les militants car ils sont dans l’incapacité d’apporter des réponses concrètes à leurs problèmes quotidiens. C’est cette crise des grands récits qui a précipité celle de la culture frériste (*al-thaqâfa al-ikhwâniya*), crise d’où est précisément issu le Wasat. Il n’y a donc rien de surprenant dans le fait que les membres du Wasat soient plus à l’aise que les intellectuels du nouveau courant islamiste avec cette distanciation par rapport aux récits.

Outre l’interférence du champ religieux, la différence que présente l’espace de théorisation de la Wasatiya par rapport à celui de la Troisième Voie britannique se situe au

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

²HABÎB, op. cit. À comparer avec le dernier ouvrage de Abûl-‘Elâ Mâdî, portant, lui, sur un phénomène proprement égyptien, celui de *La question copte* (MÂDÎ, *Al-Masâ’la al-qibtiya... Wal-sharî‘a wal-sahwa al-islâmiya*).

³TAMMAM et HAENNI, op. cit.

niveau du processus de constitution de cet espace¹. Mais cette singularité ne remet pas en cause la validité heuristique du concept dans le cas qui nous intéresse ici. Alors qu'en Angleterre, la constitution de l'espace de théorisation étudié par Jérôme Tournadre-Plancq est le fruit d'une démarche volontariste initiée par l'appareil du parti travailliste (l'auteur évoque une « externalisation »² d'une partie de la refondation programmatique du parti), en Égypte cet espace s'est constitué autour des intellectuels du nouveau courant islamiste à la recherche d'un débouché politique concret pour leur pensée. Ces derniers se sont constitués en courant intellectuel indépendant en réaction aux insuffisances et aux échecs de l'organisation des Frères musulmans, et dans le but de l'amender³. Sans perdre totalement de vue cet objectif initial, ils se sont concentrés plus particulièrement sur ceux des Frères qui étaient les plus réceptifs à leurs idées : ceux qui étaient à la tête des syndicats professionnels jusqu'au milieu des années 1990. C'est ce moment de l'évolution de la Wasatiya que Raymond Baker a décrit comme un nouveau mouvement social. Aujourd'hui, si le Wasat offre aux intellectuels du nouveau courant islamiste une vitrine politique, ceux-ci n'ont pas renoncé à la prétention d'exercer une influence plus vaste, aussi bien politiquement⁴ que géographiquement⁵. En retour, ces intellectuels offrent au Wasat – outre le prestige et le respect qui s'attachent à leurs personnes – une boîte à outils intellectuels que les membres de ce parti se ré-approprient, réutilisent librement afin de poursuivre leurs propres objectifs. L'espace de théorisation étudié ici est donc un lieu d'échange symbiotique entre trois champs aux logiques différentes, traversé par des réseaux de sociabilités informelles qui, tous ensemble, tissent cet espace particulier. Si les militants du Wasat ne s'interdisent pas d'utiliser des idées ne provenant pas des intellectuels du nouveau courant islamiste, ces derniers n'hésitent pas, de leur côté, à rechercher d'autres débouchés politiques à leurs réflexions théoriques. Le fait que l'influence de ces intellectuels ne se limite pas au Wasat s'illustre notamment dans la création du journal *Al-Manâr Al-Jadîd*. Leur stature d'intellectuels reconnus et respectés – non seulement en Égypte, mais dans l'ensemble du monde arabe – leur permet de s'adresser à une large audience et rend crédible leur prétention à influencer le pouvoir politique.

L'espace de théorisation construit autour du nouveau courant islamiste aurait pu être aux Frères musulmans ce que la Troisième Voie fut au *New Labour*. Cependant, les blocages idéologiques et organisationnels de la Confrérie ont conduit les membres du Wasat à la quitter, tout en demeurant dans l'espace de théorisation que constitue la Wasatiya. Depuis lors, le Wasat puise dans les idées développées au sein de cet espace, et se les approprie en vue d'accomplir l'objectif qu'il s'est fixé : devenir un parti politique

¹L'espace de théorisation de la Wasatiya s'apparenterait davantage sur ce point au « champ réformateur » de Christian Topalov, en ce sens qu'il « n'est pas le projet de quiconque : c'est le résultat d'une série de parcours dont les conditions et les objectifs diffèrent, un édifice qui finit par s'imposer aux acteurs qui l'ont bâti et constituer une donnée pour ceux qui se présentent un peu plus tard à ses portes » (TOPALOV, op. cit., p. 465).

²TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 29.

³BAKER, op. cit., p. 3.

⁴Au-delà de l'ensemble de la mouvance islamiste à laquelle ces intellectuels s'adressent, ceux-ci n'hésitent pas non plus à interpeller les régimes en place.

⁵Dans l'esprit des intellectuels du nouveau courant islamiste – comme dans leurs discours – le véritable enjeu n'est rien de moins que la Umma islamique dans son ensemble.

autonome. Ses membres espèrent ainsi voir leur investissement dans le champ politique couronné d'un succès comparable à celui que connaît le nouveau courant islamiste dans le champ intellectuel.

Chapitre 6

L'activité intellectuelle du Wasat dans l'espace de théorisation

“Ils [les intellectuels du nouveau courant islamiste] réfléchissent tous aux questions politiques, mais restent dans la réflexion. Nous essayons, dans l'expérience du Wasat, de traduire ces pensées dans un projet politique, pas seulement dans les idées, mais dans la pratique (...). Et nous contribuons également au développement de la pensée ; nous ne faisons pas que la traduire dans notre projet, mais nous y apportons aussi des contributions, depuis notre expérience pratique”¹.

Abûl-'Elâ MÂDÎ

L'espace de théorisation de la Wasatiya est sans doute un « modèle d'usage limité »², mais il permet de rendre compte d'une part importante de l'activité des membres du Wasat. Dans les ouvrages rédigés par ces derniers, on trouve en effet de nombreuses références aux écrits des intellectuels du nouveau courant islamiste³, auxquels revient généralement l'honneur de rédiger la préface⁴ : « Les réseaux d'interconnaissance qui se donnent ainsi à voir participent à la représentation d'un espace de théorisation structuré autour de son objet, et, partant, concourent tant à sa *délimitation* qu'à sa *solidification* »⁵. Ainsi, dans la préface de l'ouvrage de Abûl-'Elâ Mâdî consacré à *La question copte*, Târiq Al-Bishrî situe le leader du Wasat au sein de l'espace de théorisation dans les termes suivants : « Il rassemble la culture et le militantisme » (*yajma' baîn al-thaqâfa wal-harakîya*), dans un

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Pour reprendre l'expression utilisée par Christian Topalov à propos du “champ réformateur” (TOPALOV, op. cit., p. 463).

³Dans *La question copte*, par exemple, Abûl-'Elâ Mâdî renvoie plusieurs fois, en notes de bas de page, à des ouvrages de Muhammad Salîm Al-'Awwâ et de Târiq Al-Bishrî.

⁴Târiq Al-Bishrî a ainsi préfacé des livres écrits par Abûl-'Elâ Mâdî (MÂDÎ, *Al-Masâ'la al-qibtiya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya*) et Rafîq Habîb (HABÎB, *Misr al-qâdîma, baîn al-tağhrîb wal-takfîr*). Signalons par ailleurs que, bouleversant la hiérarchie implicite des positions, la préface de l'ouvrage de Muhammad Salîm Al-'Awwâ consacré à *La Wasatiya politique* a été rédigée par 'Isâm Sultân (SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit.).

⁵TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 52.

texte constituant « une prise de position intellectuelle et politique » (*itikhâdh al-muwaqif al-fikrî wal-siyâsî*)¹. L'auteur lui-même, dès les premiers mots de l'introduction, avertit le lecteur qu'il évoquera « des questions se situant entre le politique, l'intellectuel et le social, et qui se posent à l'espace arabe en général et à l'espace égyptien en particulier »². Faisant ainsi preuve de leur « capacité à fournir une contribution légitime car reconnue comme telle par d'autres acteurs de cet espace »³, les membres du Wasat s'inscrivent pleinement dans l'espace de théorisation de la Wasatiya.

Depuis 1996, le Wasat existe comme parti *taht al-tâ'sîs*. Il se voit donc contraint d'évoluer dans un entre-deux légal, en lisière du champ politique. Les membres du parti perçoivent le fait que le cadre légal très restreint qui encadre les mouvements dans leur situation leur interdit de toucher un large public, et les oblige à s'adresser à un milieu considéré comme une élite intellectuelle :

Disons que la vie ici est divisée en deux directions, ou deux segments : l'un est la culture de l'élite, et l'autre est le reste. Dans l'état légal dans lequel nous sommes aujourd'hui, nous travaillons uniquement avec l'élite, avec les gens qui participent déjà à la vie politique. Nous ne ciblons pas encore la population. C'est pour cela que si vous demandez à des gens normaux, dans la rue, ce qu'est le Wasat et qui sont ses membres, ils ne savent pas. Parce que nous ne les ciblons pas, nous ciblons uniquement l'élite⁴.

Le Wasat s'adresse donc à des personnes déjà politisées, situées aux confins des champs politiques et intellectuels. En bref, le Wasat s'investit dans *l'espace de théorisation de la Wasatiya*, dans cet espace qui le fournit en idées neuves et conformes à son projet. Que cet investissement des membres du Wasat dans l'espace de théorisation se fasse au nom du parti, ou par la création de nouveaux lieux transfrontaliers animant cet espace, ils y occuperont des positions différentes, en fonction de leur trajectoire passée et des différents types de capitaux à leur disposition⁵. En effet, « caractérisé par l'intervention de divers entrepreneurs d'idée, l'espace de théorisation permet la reconversion de multiples savoirs »⁶.

6.1 Le blocage politique

Nous avons vu dans la première partie que le Wasat avait évolué entre 1996 et 2008, tant sur le plan de son discours qu'au niveau de sa composition. Cependant, ses membres comprennent différemment la question de l'évolution passée de leur parti dans les limites

¹MÂDÎ, op. cit., p. 7.

²Ibid., p. 25.

³TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 50.

⁴Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

⁵« L'espace de théorisation n'est pas un champ, au sens où l'entendait Pierre Bourdieu, notamment parce qu'il ne dispose pas d'une forte autonomie. Néanmoins, comme le champ, il est bien un "espace structuré de positions (...) dont les propriétés dépendent de leur situation dans [cet] espace et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants" » (TOURNADRE-PLANCQ, op. cit.)

⁶Ibid., p. 55.

étroites qui lui ont été dévolues par la législation égyptienne. Cette évolution peut être comprise comme celle de la composition du mouvement, mais aussi comme celle de son corpus idéologique. Elle est en tout cas mise en lien avec la question de l'évolution des rapports du Wasat avec les Frères musulmans, et avec celle du respect de la légalité. En effet, pour faire évoluer leur parti sans bafouer la loi, ses membres sont contraints de jouer avec les règles.

6.1.1 La perception de l'évolution du Wasat

Curieusement, la même place est accordée en entretien au thème de l'évolution du Wasat par les militants de la première heure que par ceux arrivés plus tardivement (fig. 6.1 page suivante). Cependant, la manière dont les enquêtés comprennent la question d'un éventuel changement du parti nous éclaire sur la manière dont ils se le représentent.

Tout d'abord, les personnes interrogées peuvent comprendre la question comme portant sur l'évolution du recrutement du Wasat. 'Amrû Fârûq botte en touche sur cet aspect, en se contentant d'affirmer que personne n'a quitté le Wasat depuis son arrivée :

Q : Pensez-vous que le Wasat a changé depuis votre...

R : Changé ?

Q : Oui.

R : Des changements dans quoi ?

Q : Je ne sais pas. Sa plate-forme, ses membres...

R : (...) Vous voulez dire depuis le début du Wasat, en 1996 ?

Q : Depuis que vous connaissez le Wasat, depuis 2000.

R : Je les connais depuis 2000, les gens. Mais le Wasat a commencé à faire son dossier en 2004. Depuis 2004 – la dernière tentative – jusqu'à maintenant, je les connais tous. Personne n'est parti, personne n'est... Beaucoup sont venus, personne n'est parti. Vous parlez des gens qui sont partis ou quelque chose comme ça ? Non. Personne. Non, non. Nous sommes toujours en attente de fondation, vous savez... Donc, ce n'est pas le moment de partir. Peut-être qu'après cela, les gens vont changer leurs esprits, changer leurs points de vue à notre sujet. Peut-être. Mais nous sommes très stables. Un des mouvements les plus stables¹.

Inversement, 'Isâm Al-'Ariyân ne comprend cette question que dans les limites temporelles de la rupture survenue entre le Wasat et la Confrérie, les douze années écoulées depuis lors apparaissant dans son discours comme un moment durant lequel ce parti serait resté comme figé par l'interdiction légale qui pèse sur lui :

Q : Comment a évolué le Wasat depuis le début ?

R : Non, pose plutôt cette question à Abûl-'Elâ, j'étais en prison. Je ne sais pas comment. J'ai reçu toutes mes informations de la presse. Mais demande à Abûl-'Elâ, et demande à Salâh 'Abd Al-Karîm, demande à Muhammad 'Abd Al-Latif. 'Abd Al-Latif était avec moi en prison, mais Abûl-'Elâ et Salâh, et

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

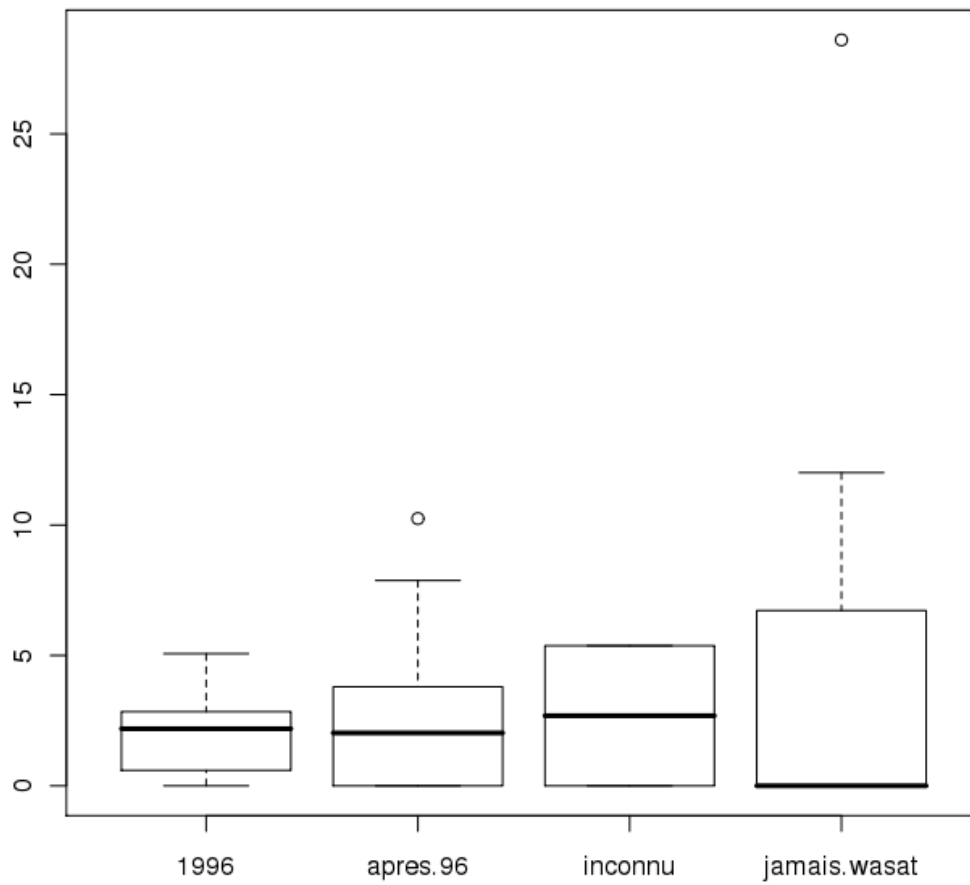


FIG. 6.1 – Place accordée en entretien au thème de l'évolution du Wasat par ses membres dirigeants en fonction de leur année d'adhésion au parti

‘Isâm et Rafiq... Mais d’après mes informations tirées des journaux, depuis le début, les Frères musulmans ont pensé à faire un parti, quand nous avons été jugés militairement. Donc il y avait un groupe qui a fait un programme, qui est paru dans le premier programme. Ce groupe s’est présenté devant la Commission des partis, pour avoir l’autorisation de créer un parti sans prévenir les Frères musulmans que nous allons nous présenter. Les Frères musulmans ont considéré [cela] comme un outrepassement du mandat, ou de l’autorisation qu’ils avaient reçue. Donc il y a eu un problème : quand il est arrivé, qu’ils ont dit : « Okay, c’est bon, on continue », et quand ils ont continué la mission, et que la Commission des partis a refusé, les Frères musulmans ont dit : « On vous a donné comme mission de faire un parti, maintenant, on va s’arrêter là. S’ils ont refusé, c’est fini ». Et ils ont décidé de... C’est là qu’a commencé le désaccord. Ils ont décidé de continuer dans la procédure. Les Frères musulmans ont refusé, et ont dit que ce projet n’avait plus de relations avec les Frères musulmans. Ils ont demandé aux Frères musulmans qui se sont présentés en tant que fondateurs de retirer leur procuration. La situation était, à vrai dire, mauvaise. Il y a donc eu un désaccord et un accrochage médiatique, des échanges d’accusations. Bien sûr, ce qui s’est passé, c’est que les Frères musulmans estimaient que le gouvernement n’accepterait pas le parti, que ce soit *via* la Commission des partis ou *via* le tribunal des partis. Il n’y a pas de raisons pour entrer frontalement en conflit, ou de faire monter la tension, avec le gouvernement. Donc, Abûl-‘Elâ a continué. Abûl-‘Elâ s’est séparé, il a décidé avec ‘Isâm Sultân de démissionner, ou plutôt il a lui-même écrit sa démission car il était membre de l’assemblée consultative, et il a démissionné des Frères musulmans, et dit « Je continue le chemin ». Maintenant, depuis 1996 jusqu’à 2008, il y a eu douze ans, il a présenté trois projets de parti : le premier, puis deux autres projets, et on n’a accepté aucun projet¹.

Pour ce représentant de la génération des années 1970 demeuré dans la Confrérie, l’évolution du Wasat a été coupée court par le refus du gouvernement de légaliser le parti.

Mais outre le thème de la composition du mouvement, la question du changement peut être comprise comme portant sur son évolution intellectuelle. Sur ce point, les membres du Wasat qui ont le moins de réticences à affirmer que les idées de leur parti ont changé sont ceux qui ont le profil le plus éloigné de celui des représentants de la génération des années 1970 : Ahmad Awar, Târiq Al-Malt et Magdî ‘Ârif. Ainsi, ce dernier affirme que l’évolution intellectuelle du Wasat est due au lien établi entre théorie et pratique :

Q : Comment a évolué le Wasat depuis le début ?

R : Je n’ai pas assisté au début. Mais je peux te dire que nous avons évolué de 2004 à 2008. Pendant quatre ans, il y a eu une évolution intellectuelle chez nous. Sans doute, l’activité, le travail, la proximité des gens, et le fait de comprendre les problèmes des gens permettent toujours de rapprocher les idées. Et l’activité elle-même, c’est ce qu’il faut faire. Alors que les livres théo-

¹Entretien du 7 mai 2008 avec ‘Isâm Al-‘Ariyân.

riques et les philosophies, que les gens font sans les appliquer sur le terrain, ces choses restent dans les livres et ne se réalisent pas¹.

Bien que représentant de la première vague d'adhérents au Wasat, Muhammad 'Abd Al-Latif n'hésite pas non plus à affirmer que son parti a connu une évolution intellectuelle depuis sa création. À l'instar de Magdî 'Ârif, il explique cette évolution par la pratique du dialogue. Il tient néanmoins à nuancer son propos :

Bien sûr, nous avons également changé, mais notre changement est que nos idées sont devenues plus claires pour nous, et plus mûres (...). C'est simple, puisque nous participons à beaucoup d'activités, aussi bien en Égypte que dans le monde arabe ou avec des Européens, etc. Donc, ce dialogue permanent nous a donné une très bonne expérience, dans de nombreux aspects, dans de nombreuses activités, etc. Donc, tout le monde a toujours été actif, c'était... nous avons mûri, et les idées davantage... elles sont devenues plus... meilleures, avec le temps².

Mais à l'exception de Muhammad 'Abd Al-Latif, les membres les plus anciens du Wasat ont davantage tendance à nier cette évolution, à l'instar de 'Isâm Sultân :

Q : Et pouvez-vous définir l'idéologie du Wasat ?

R : L'idéologie du Wasat ?

Q : Oui, l'idéologie du Wasat.

R : L'idée du Wasat est de fonder l'État civil, en conformité avec le droit, civil, naturel, contemporain, et en conformité avec la Constitution, démocratique, qui respecte l'alternance, la liberté de créer des partis, et les associations, et les syndicats, la publication de la presse, et la limitation du mandat présidentiel, et l'alternance, basé sur la culture du pays, sur la culture égyptienne arabo-islamique.

Q : Quel était le but du Wasat au début ?

R : C'est ça.

Q : C'est ça ?

R : Essayer de participer à l'administration des affaires du pays, l'administration civile en conformité avec la culture arabo-islamique, en se basant sur la culture arabo-islamique³.

Mahmûd Al-Sherbenî, lui aussi membre du Wasat depuis 1996 – et lui aussi avocat –, a une réaction très similaire :

Q : Mais y a-t-il des différences entre ses buts au début et ses buts maintenant ?

R : Il n'y a pas de différences⁴.

Poussé dans ses retranchements, il nuance néanmoins sa position : « Il n'y a pas de changement, mais une évolution (...). Oui, nous évoluons tous les jours (...). Et celui

¹Entretien du 7 mai 2008 avec Magdî 'Ârif.

²Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isâm Sultân.

⁴Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

qui n'évolue pas reste figé, et n'est pas fait pour la politique »¹. Comme nous l'avons vu précédemment², Yahiâ Al-Hasan, le plus politique des hommes d'affaires du Wasat, envisage tout changement dans les idées de son parti comme une sorte de corruption. Mais l'ancien candidat du PND a fortement investi la dimension idéologique de son ralliement au Wasat. La pureté idéologique du parti représentant en quelque sorte à ses yeux la garantie de la pureté de son propre engagement, il ne saurait pour lui être question d'envisager la moindre altération de cette idéologie. Enfin, Muhammad Al-Samân exprime spontanément une opinion plus nuancée :

Les buts, on peut les voir dans trois programmes³. Les trois programmes ne sont pas si différents que ça, mais ils se complètent. C'est-à-dire qu'à chaque fois, il insiste sur une signification précise, ou davantage, en fait. Et qu'est-ce que ça veut dire ? Les politiques et les idéologies peuvent varier, mais les buts restent les mêmes. Ce qui change, c'est le programme. Oui bien sûr. Il est clair que le programme est tout ce qui change. Alors que l'idéologie, la vision, ce sont des choses stables qui ne changent pas. Ce que nous avons et qui change, ce sont les programmes. Ce sont les programmes qui changent⁴.

6.1.2 Le rapport à la légalité

Les membres du Wasat considèrent que l'un des principaux éléments les distinguant de la Confrérie est le respect de la légalité, qui consiste notamment à inclure des femmes et des coptes dans leur parti, et à ne pas mélanger différents domaines d'activité. Comme le rappelle 'Amrû Al-Shûbakî, les Frères ont en effet « un pied dans le champ religieux et un autre dans le champ politique »⁵. Hasan Al-Bannâ a lui-même donné de l'organisation qu'il a fondée la description suivante, maintes fois citée : « La Confrérie des Frères musulmans inclut de nombreux espaces ; elle est une prédication salafiste, une voie sunnite, une authenticité soufie, une attitude politique, un groupe sportif, une entente scientifique et culturelle et une société commerciale, tout autant qu'elle est une idée sociale »⁶.

Les relations du Wasat avec les Frères musulmans Sur l'ensemble de nos entretiens, la question de l'évolution du Wasat est évoquée par seize enquêtés. Sept d'entre eux

¹Ibid.

²Cf. *supra*, section 4.2.1 page 138.

³Rappelons que l'entretien se déroule près d'un an avant la publication du quatrième programme du Wasat.

⁴Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

⁵Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî. Dans son ouvrage consacré à l'histoire des Frères musulmans, il écrit : « Les Frères se considèrent, tout au long des années soixante-dix, comme différents des autres groupes ou forces politiques : ils représentent un groupe et non un parti. Ils prônent la religion d'Allah et non un programme politique. Ainsi leur opposition s'exprimerait-elle pour la défense de l'islam et non dans une perspective politique » (ELSHOBAKI, op. cit., p. 118). Le positionnement des Frères musulmans, à la frontière du politique et du religieux, leur est également reproché du côté du champ religieux. Ainsi, les adversaires de la Confrérie au sein de l'organisation caritative *jam'iyah al-sharî'ah* les accusent de politiser l'association et de remettre en cause sa vocation strictement religieuse (BEN NEFISSA, «Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans», p. 150).

⁶AL-BANNÂ, op. cit., p. ii.

font à cette occasion mention des rapports du Wasat avec les Frères musulmans. Seuls deux d'entre eux – Târiq Al-Malt et le chef d'entreprise 'Isâm Shibl – évoquent la baisse relative du poids de la génération intermédiaire dans la direction du Wasat. La question des rapports entre le Wasat et les Frères musulmans est évoquée par 22 des 28 personnes interrogées. À l'exception de 'Afâf Al-Sayyid, tous estiment que le Wasat n'a désormais plus aucun lien avec la Confrérie. Comme nous l'avons vu au cours de la première partie, les membres du Wasat se présentent comme différents des Frères musulmans notamment dans la mesure où ils entendent se spécialiser dans le champ politique.

Même s'ils n'ont pas été eux-mêmes fréristes, les membres du parti prennent soin de se distinguer de la Confrérie. Ainsi, Yahîâ Al-Hasan affirme, alors que le mouvement fondé par Hasan Al-Bannâ n'a pas encore été évoqué au cours de l'entretien : « Bien sûr, nous ne sommes pas encore un parti, mais nous sommes un parti civil, c'est-à-dire... Nous voudrions être reconnus comme un parti civil, travaillant en Égypte, pas dans l'ensemble du monde arabe, par exemple, ou le monde islamique. Ce n'est absolument pas notre visée. Nous travaillons uniquement en Égypte »¹. L'implicite n'a ici pas besoin d'être formulé : pour l'ancien membre du PND, le Wasat se définit avant tout par rapport aux Frères musulmans. Si le moindre doute subsistait, il revient sur cette idée dans la suite de l'entretien :

Je vais vous dire la grande différence entre les Frères musulmans et notre idée : ils travaillent dans le champ islamique (*the Islamic field*) à travers le monde, et nous travaillons dans la vie politique civile en Égypte (...). Ils ne sont pas un parti et ne sont pas politiques, ils sont sociaux. Ils encouragent les gens à être de bon musulmans, à bien comprendre totalement l'islam. Pas seulement en Égypte, mais à travers le monde².

La spécialisation dans le champ politique est ici explicitement liée à l'inscription de l'action du parti dans le cadre de l'État-nation. Si les Frères musulmans ne sont pas un parti, c'est aussi bien parce qu'ils réfléchissent et agissent à l'échelle de la Umma, que parce qu'ils sont présents dans le « champ islamique » et dans le champ social (« ils sont sociaux »).

Les 45–60 ans parlent environ deux fois moins des rapports du Wasat avec les Frères musulmans que les autres classes d'âge (fig. 6.2 page suivante), et si l'on prend en compte l'année d'adhésion au Wasat (fig. 6.3 page 207), l'on se rend compte que les membres du parti qui ont connu la rupture (notés 1996) n'en parlent pas davantage que les membres arrivés plus tardivement (notés *après.1996*)³. On peut expliquer en partie ces résultats par le fait que les membres les plus anciens ont davantage tendance à expédier cette question – qui a du leur être posée maintes fois depuis 1996 – de manière lapidaire, comme le montre cet extrait de notre entretien avec 'Isâm Sultân :

¹Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

²Ibid.

³Rappelons que sur ce graphique, les membres de notre échantillon extérieurs au Wasat sont notés *jamais.wasat*. Les enquêtés appartenant à cette dernière catégorie parlent donc deux fois plus de ce sujet que les adhérents au Wasat. On constate ainsi qu'il n'y a pas que dans le discours académique que ce parti continue à être appréhendé avant tout à travers ses rapports avec la Confrérie.

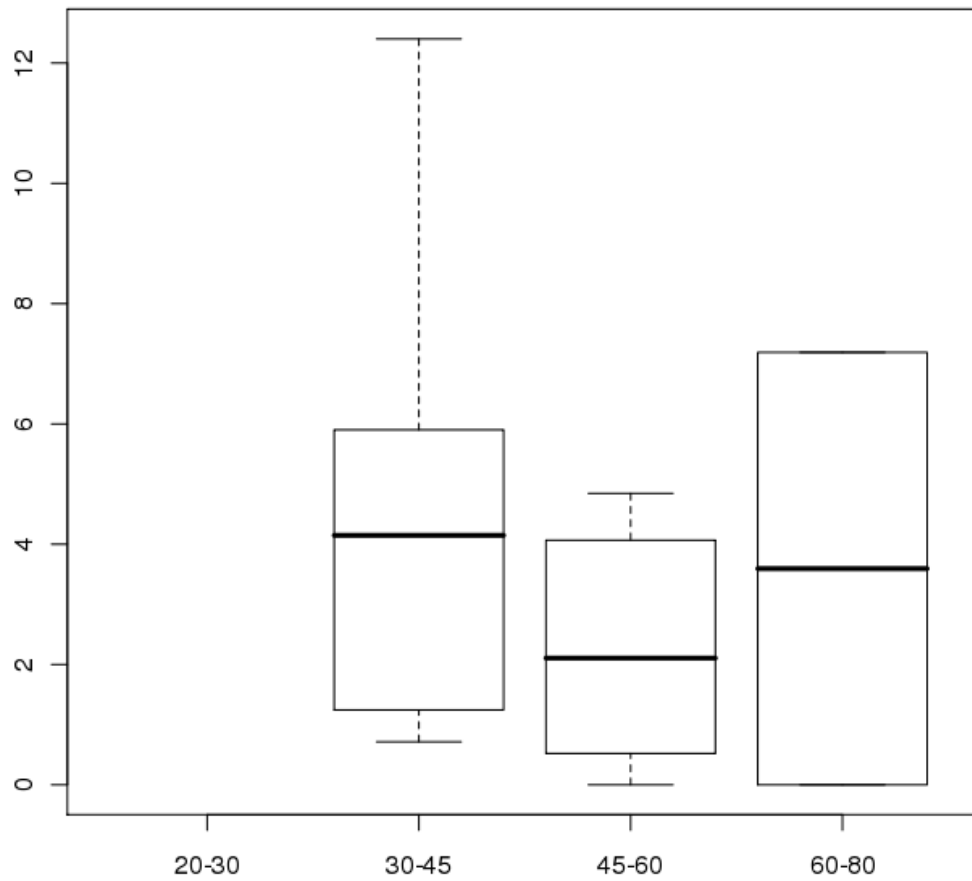


FIG. 6.2 – Place accordée en entretien au thème du rapport avec les Frères musulmans par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Q : Quelles sont les relations entre le Wasat et les Frères musulmans ?

R : Il n'y a pas de relations entre le Wasat et les Frères musulmans.

Q : Il n'y en a pas ? Mais au début ?

R : Non, au début nous avons décidé, en tant que groupe du parti Wasat, de nous séparer des Frères musulmans¹.

Sur ce sujet encore, les deux avocats du Wasat réagissent de manière similaire, ce qu'illustre l'échange suivant avec Mahmûd Al-Sherbenî :

Q : Et quelles sont les relations du Wasat avec les Frères musulmans ?

R : Il n'y a pas de relations. Il n'y en a pas.

Q : Il n'y en a pas ?

R : Il n'y en a pas².

	Les coptes et les femmes	Refus de l'illégalité	Citoyenneté
Effectifs	7	5	4

TAB. 6.1 – Thèmes liés par les enquêtés à la question des différences entre le Wasat et les Frères musulmans

Sept personnes interrogées, parmi les vingt-deux qui font mention des rapports entre les Frères musulmans et le Wasat, évoquent la question de la place des coptes et des femmes (tab. 6.1) dans les institutions politiques égyptiennes comme une différence fondamentale entre les deux organisations. Cette différence est largement évoquée par des personnes extérieures au Wasat, comme Tariq Sa'îd, cadre du parti Karâma :

Je crois que le Wasat a au moins un programme transparent, dans lequel ils parlent en toute franchise d'une idée... qui s'est émancipée des problèmes des Frères sur tous les sujets qui concernent la question des femmes et la question des coptes. Tu as peut-être vu que les Frères ont une vision différente sur la question des responsabilités des coptes, à des postes dirigeants, et les responsabilités des femmes. Le Wasat, dès le premier moment, a parlé des coptes, il a parlé des femmes, et il a parlé de la démocratie de manière directe, au contraire de ce qui se passe parmi les Frères. Je veux dire que les Frères, très souvent – et je crois que ce n'est pas calculé – font entendre des voix différentes à un moment. C'est-à-dire qu'un dirigeant va dire : « Nous sommes favorables aux responsabilités des coptes, par exemple, jusqu'au poste de président, si Dieu le veut ! », et si nous prenons une autre voix, [il dira] : « Non ». Et dans leur dernier programme politique, ils ne parlent pas non plus de manière transparente des coptes et des femmes. Et je crois que le Wasat est plus évolué que les Frères musulmans sur la question du regard porté sur les femmes, les coptes et la démocratie. De manière générale, les

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isâm Sultân.

²Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

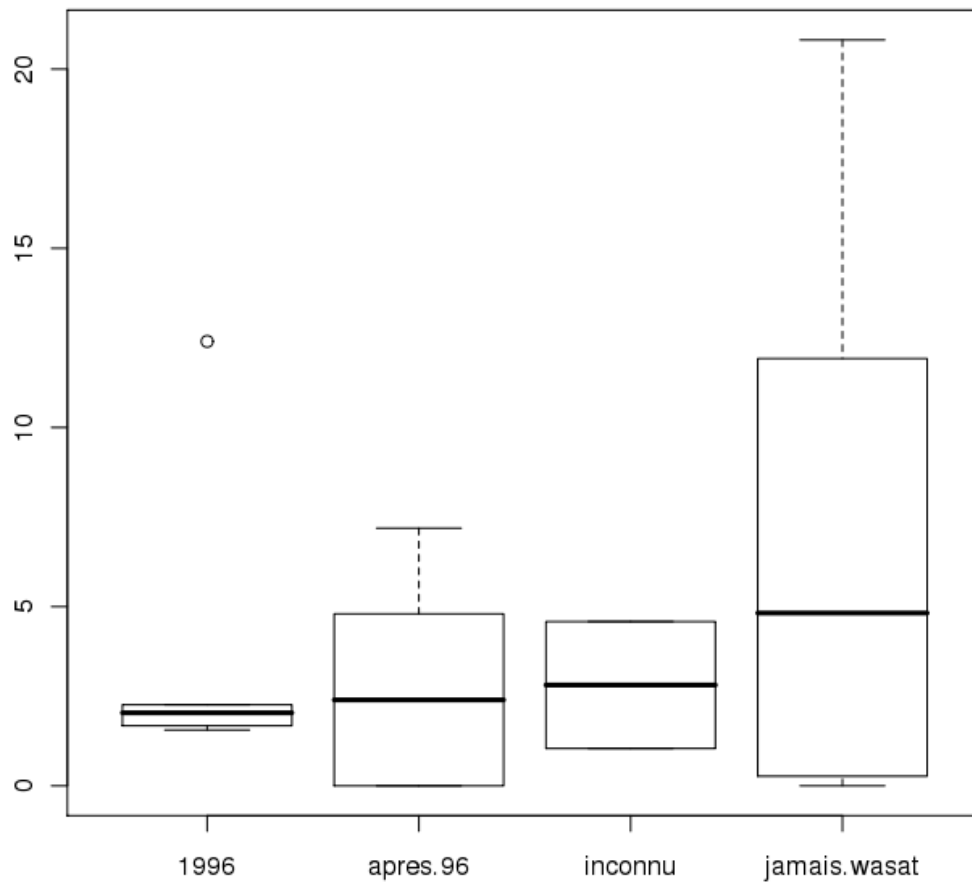


FIG. 6.3 – Place accordée en entretien au thème du rapport avec les Frères musulmans par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Frères n'ont pas fini d'améliorer leur vision de ces questions. Et je crois qu'il faudra encore longtemps avant que l'on trouve des opinions parmi les Frères aussi évoluées sur ce sujet¹.

Dans son ouvrage consacré aux *Frères musulmans des origines à nos jours*, 'Amrû Al-Shûbakî insiste lui aussi sur le refus de la Confrérie de reconnaître une place aux femmes et aux chrétiens dans l'arène politique². Les travaux de Khalîl Al-'Anânî montrent par ailleurs que si la majorité des militants fréristes sont favorables à la participation des femmes et des coptes à la vie politique, la plupart sont hostiles à l'idée de les voir accéder à des fonctions politiques, en particulier lorsqu'il est question de la présidence de la République³. Même 'Afâf Al-Sayyid, qui ne croit pourtant pas à l'indépendance du Wasat à l'égard de la Confrérie, évoque spontanément cette question : « Et ils [les Frères musulmans] ont fait un rassemblement qui appartient au parti Wasat. Et le parti Wasat a commencé comme un tout petit groupe, pas nombreux. Ils ont fait entrer des chrétiens dedans à vrai dire »⁴. De la même manière, le spécialiste de l'islam politique Diyâ' Rashwân, qui analyse le Wasat comme un échec, concède à ce parti le mérite d'avoir mis cette question en avant :

Et à mon avis, moi j'ai parlé une fois, même, à Abûl-'Elâ Mâdî Abûl-'Elâ. Je lui ai dit : « Al-Wasat n'est pas du tout une partie des Frères musulmans, de l'organisation. Mais il fait partie de ce que je préfère appeler l'école des Frères musulmans ». Ils sont toujours dans la même école, sous la même *umbrella*, si vous voulez. Alors, ils ont bien sûr inventé une chose qui n'était pas adoptée par les Frères musulmans, comme les droits des femmes, les droits des non-musulmans, l'égalité entre tous les citoyens égyptiens, le droit du pouvoir. Mais on est en train d'avoir aussi le même changement dans le programme des Frères musulmans en préparation. Donc, si vous voulez, c'est un peu... Même un jour, je ne sais pas quand, peut-être après un an, ou plus d'un an, ou moins d'un an, on pourra dire que l'avantage d'Al-Wasat, c'est qu'il a seulement accéléré, si vous voulez, l'évolution. Mais ça sera un peu difficile de voir de grandes différences entre Al-Wasat... les propositions d'Al-Wasat et des Frères musulmans. De toute façon, il y a d'autres différences, à savoir la structure sociologique. C'est différent.... Al-Wasat. C'est différent. La composition générationnelle, c'est différent. Donc, on a d'autres différences, mais jusqu'à aujourd'hui, Al-Wasat c'est une tentative progressiste, progressive, dans l'école des Frères musulmans, à mon avis⁵.

Une autre différence affirmée entre le Wasat et les Frères musulmans est la question de la légalité, qui a été mentionnée par cinq des vingt-deux enquêtés ayant évoqué les rapports entre les deux organisations (tab. 6.1 page 206). Abûl-'Elâ Mâdî fait de cette différence une des plus importantes, et la lie encore une fois à la question de la spécialisation

¹Entretien du 2 avril 2008 avec Târiq Sa'id.

²ELSHOBAKI, op. cit., p. 127-133.

³AL-'ANÂNÎ, op. cit., p. 90.

⁴Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

⁵Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

politique¹ :

Je pense que beaucoup de choses nous distinguent des Frères musulmans. L'une d'entre elle est très importante, c'est l'acceptation des règles du jeu. Mais avant cela, comme je vous l'ai dit, une des règles du jeu est d'être spécialisé dans un rôle missionnaire ou politique (...). Nous respectons la loi. Le problème des Frères musulmans est qu'ils agissent en dehors de la loi. Ils sont donc perpétuellement sous la menace de la loi. Ils ont une grande organisation, mais elle est aussi un fardeau pour eux. C'est un point positif, mais aussi négatif. Nous n'avons pas une grande organisation. Cela signifie que certaines choses sont négatives, et en même temps positives. Parce que nous ne faisons rien d'illégal².

Un des membres du Wasat prête néanmoins à la Confrérie le souci de la légalité. Il s'agit de Usâma Farîd, le fils de Muhammad Farîd 'Abd Al-Khâliq, membre historique de la Confrérie et théologien respecté. De par son histoire familiale, Usâma Farîd est – parmi les membres du Wasat interrogés – celui qui exprime la plus grande proximité avec la Confrérie :

Mon père appartenait à l'équipe qui, nous pouvons le dire, croyait au travail civil. Il croit au dialogue, il croit en tout ce qui est en accord avec la loi et la Constitution. Cela devrait être un travail légal. Lui et son groupe n'ont jamais cru au terrorisme. Ou au balles, à l'assassinat, au meurtre ou au totalitarisme. Et ce sont les bases fondamentales des Frères musulmans. La voie du meurtre n'a jamais été suivie par aucun des dirigeants des Frères musulmans³.

Même si la Confrérie a en effet une longue histoire de rejet de l'action violente, elle n'en demeure pas moins une organisation illégale, et qui continue à exister en dépit de l'interdiction officielle. Le Wasat se distingue précisément de l'organisation des Frères musulmans par le fait qu'il accepte de ne pas exister en tant que parti tant qu'il ne sera pas reconnu légalement. Malgré cela, et dans les limites permises par le respect formel de la loi, le Wasat entend bien exister dans la société égyptienne, mais pas en tant que parti.

Le jeu avec la légalité Le respect de la légalité est évoqué par dix membres du Wasat sur les dix-huit interrogés. Ce thème identifie fortement notre objet, comme le montre la figure 6.4 page 211, sur laquelle on voit que seuls les enquêtés classés comme indépendants accordent autant de place à ce thème que les membres du Wasat. Ceci

¹La double activité, politique et religieuse, des Frères légitime en effet l'accusation de double langage à leur encontre, dans la mesure où l'activité de prédication suppose que la Confrérie est dépositaire d'une vérité unilatérale (ACLIMANDOS, op. cit.) C'est cependant cette double identité frériste qui assure à la Confrérie ses succès électoraux; ce sont les activités sociales et caritatives des Frères qui leur permettent de s'insérer dans la logique clientéliste des élections parlementaires, tout en leur fournissant un moyen de déconnecter leurs services du vote (VANNETZEL, op. cit.)

²Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdi.

³Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

s'explique d'ailleurs par le fait que les indépendants évoquent ce thème justement pour caractériser ce parti.

Les dirigeants du Wasat aiment en effet afficher leur respect de la légalité. Ainsi, interrogé sur la signification des différentes dénominations de son parti au cours du temps, Abûl-'Elâ Mâdî formule la réponse suivante : « Vous savez, c'est la règle du jeu : si votre parti est refusé, vous devez changer le programme et le nom du parti. Nous avons besoin de garder le mot de Wasat, mais nous avons ajouté un autre mot, comme *Al-Masrî*. Lors de la troisième [demande], nous avons ajouté *Al-Jadîd* (...). C'est une obligation légale, rien d'autre... »¹. S'il se saisit de cette occasion pour souligner son légalisme, le représentant des fondateurs n'en rappelle pas moins son caractère purement formel (« rien d'autre... »). En effet, si l'on se penche sur le discours de ses membres, on s'aperçoit que le légalisme sourcilieux du Wasat répond en fait à différentes logiques.

D'abord, la crainte de la répression motive fortement ce respect scrupuleux de la loi. C'est en tout cas l'opinion de l'ancien membre dirigeant du parti, Rafîq Habîb :

Il [le Wasat] essaie de placer tous ses efforts dans l'obtention d'une licence. Et ils ne voulaient pas, et ne veulent toujours pas, être très actifs sans licence, ou devenir une organisation illégale comme les Frères musulmans, ou quelque chose comme ça. Ils veulent la licence, et le gouvernement refusera de leur donner une licence. Je pense qu'ils sont limités, quelque part. Ils ne voulaient pas être contre le gouvernement, ou quelque chose comme ça, parce qu'ils demandent une licence au gouvernement, et en même temps refusent de faire une grande organisation, ou de faire une organisation informelle, parce que cela leur causerait des problèmes. Ça, c'est au niveau de l'action (...). Le Wasat a essayé d'être une alternative plus convenable [à la Confrérie], une alternative de moindre coût : pas d'arrestations, pas de tribunaux militaires, etc.²

Ce « moindre coût » évoqué par l'intellectuel chrétien est un argument de poids pour attirer les hommes d'affaires, si l'on en croit la tirade suivante de Ahmad Awar :

Nous n'allons pas travailler clandestinement. Nous ne pouvons nous le permettre. Je ne peux pas me le permettre. Je suis un businessman. J'ai un business. Si tu vis dans la rue, et dans la clandestinité... Je ne peux pas me le permettre (...). L'illégalité n'est pas un environnement sûr pour travailler. Et je ne pense pas que ce soit bien, parce que si tu travailles dans l'illégalité, tu donnes toujours la théorie que ce qui a lieu, si le gouvernement... Et tu prends un chemin totalement différent, et tout devient une guerre, et alors rien ne se passera³.

Le respect de la légalité affiché par les membres du Wasat n'est pas seulement motivé par le besoin de se distinguer des Frères musulmans, ni par le souci de baisser les coûts de l'engagement dans le parti. Dans le discours de plusieurs de ses membres, l'autorisation

¹Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

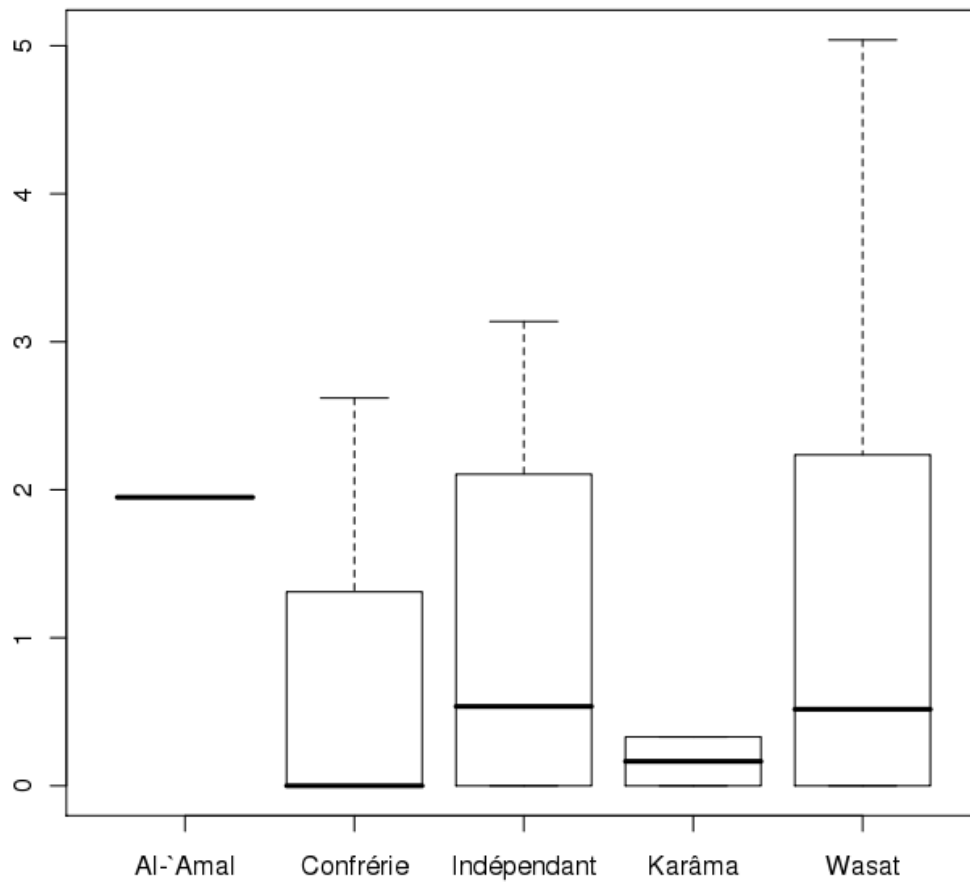


FIG. 6.4 – Place accordée en entretien au thème du refus de l'illégalité par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane

légale est fortement investie émotionnellement. Son absence apparaît comme le principal obstacle sur le chemin qui mène au pouvoir :

Quand je serai légalement créé, déclare Târiq Al-Malt, je ferai des conférences, je peux avoir des contacts avec le peuple, je peux faire des discours, je peux contacter les gens. C'est l'obstacle aujourd'hui. Nous n'avons pas une voie. Si nous venons... Si nous allons dans la rue, ils peuvent nous mettre en prison¹.

Aux yeux des acteurs, la légalisation apparaît comme un sésame permettant d'accéder, non pas seulement au marché politique, mais à la réalité. Ainsi, c'est sur le mode de la confrontation au réel que Yahîâ Al-Hasan évoque l'éventualité d'une légalisation :

Mais tout ce que je sais, c'est qu'aujourd'hui, vous pouvez croire uniquement deux partis, ou deux organisations : le PND parce qu'il existe, et les Frères musulmans parce qu'ils existent. Et aucun de ces deux partis n'accepte l'autre, ni les autres. C'est pour cela que ce sont les deux seuls que vous pouvez croire. Mais comment pouvez-vous croire Al-Karâma ? Ils n'existent même pas (...). Tout le monde vous dira, même le PND : « Nous reconnaissons les autres et nous donnons la liberté à tout le monde », mais la police arrête des gens et les jette en prison, et ne leur permet pas de se présenter aux élections, et fait des choses sanglantes...²

Dans ce discours, seul le PND et les Frères musulmans ont un ancrage dans le réel, le premier du fait qu'il contrôle l'État, et les seconds de par leur caractère d'organisation de masse. Les partis de l'opposition parlementaire ne sont même pas évoqués. Quant aux partis *taht al-tâ'sîs*, ils ont besoin de l'onction de la Commission des partis, pour pouvoir espérer un jour accéder à une existence réelle (« Al-Karâma ? Ils n'existent même pas »). Seuls les Frères musulmans ont pu contourner les fourches caudines de la Commission, mais au prix d'un viol de la légalité formelle.

Tout ceci explique que l'obtention de l'autorisation légale demeure aujourd'hui encore le principal objectif des dirigeants du Wasat. Questionné sur les buts visés par son parti, Muhammad Al-Samân répond :

Obtenir la licence. Obtenir la licence. Nous comptons les jours pour présenter le dossier, pour que nous obtenions la licence. C'est notre objectif le plus important aujourd'hui ; obtenir la licence. Parce que sans cette licence, il n'y aura pas de travail, tu n'es pas autorisé à travailler. C'est-à-dire qu'il n'est autorisé à aucun parti n'ayant pas de licence de travailler. Nous devons obtenir la licence pour pouvoir travailler. Si nous avons travaillé sans licence, nous serions en prison³.

Mais les dirigeants du Wasat n'ont pas pour autant l'intention d'attendre passivement que le gouvernement accepte de les autoriser à participer à la vie politique. Abûl-'Elâ Mâdî déclare ainsi : « Nous attendons toujours notre licence, mais nous avons aussi de bonnes

¹Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

²Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

³Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

activités que nous pouvons effectuer dans le même temps »¹. Le militant nassérien Târiq Sa'îd abonde dans le même sens : « Mais je pourrais également témoigner du fait qu'ils n'attendent pas la légalisation, et que le Wasat est présent dans toutes les différentes manifestations et pratique ses activités »². En effet, si les dirigeants du Wasat entendent respecter la loi, cela ne les empêche pas de jouer avec la législation. Husâm Khalaf déclare ainsi sans aucune gêne : « Le Centre international [d'études] est le bureau privé de Abûl-'Elâ. Parce que nous ne sommes toujours pas un parti officiel. Donc il a eu cela avant le Wasat, il a eu ce centre, qui faisait des études sur beaucoup de problèmes en Égypte, ou au Moyen-orient, et dans le monde islamique. Donc, c'est juste une base temporaire pour le Wasat, aujourd'hui »³.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la création, en avril 2000, d'une ONG baptisée *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*⁴. Cette association a d'abord été présidée par Muhammad Salîm Al-'Awwâ, mais on retrouvait plusieurs membres du Wasat dans son conseil d'administration : Abûl-'Elâ Mâdî, Salâh 'Abd Al-Karîm, Muhammad 'Abd Al-Latîf, 'Isâm Sultân, Rafîq Habîb et Imân Qandîl⁵. Au moment où nous avons réalisé notre enquête, c'est cette dernière qui présidait l'association, et 'Amrû Fârûq en était le trésorier. Il s'agit d'une « organisation égyptienne à but non-lucratif, qui travaille dans tous les champs possibles et utilise tous les moyens pacifiques pour diffuser la culture du dialogue et le dialogue des cultures ». Ses objectifs sont de « préserver les droits à la libre expression », et de « promouvoir la compréhension et l'influence positive mutuelle entre différents peuples et groupes »⁶.

6.2 L'investissement dans l'espace de théorisation

Le politiste Diyâ' Rashwân analyse la création de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* de la manière suivante :

Ils [les membres du Wasat] sont très attentifs d'être dans la légalité. Donc, quand ils ont été refusés plusieurs fois, ils ont essayé d'avoir une autre forme, de se présenter comme de simples idées. Et ça, c'est un peu, beaucoup, plus proche de leur nature. D'être une association, beaucoup plus que d'être un parti politique⁷.

¹Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 2 avril 2008 avec Târiq Sa'îd.

³Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴«Égypte pour la culture et le dialogue». Cette association a donc été créée sous l'empire de la loi n° 153 de 1999, quelques mois avant son annulation par la Cour constitutionnelle. Elle a ensuite été soumise à la loi n° 32 de 1964, jusqu'à l'adoption de la loi n° 84 en juillet 2002 (Cf. *supra*, page xxiv et suivantes).

⁵Le site Web de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* (<http://www.geocities.com/egyptculture/>) n'est plus en ligne depuis quelques années déjà. Il nous a néanmoins été possible de retrouver – grâce à Web Archive (<http://www.archive.org/web/web.php>) – trois pages de ce site datant de 2003, parmi lesquelles figure l'organigramme de l'association à cette époque.

⁶Cf. <http://web.archive.org/web/20021017060416/www.geocities.com/egyptculture/>

⁷Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

D'après le chercheur au Centre d'études de *Al-Ahrâm*, non seulement *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* serait une sorte de montage légal permettant au Wasat d'agir dans le champ intellectuel, mais elle exprimerait même la "nature" profonde de ce parti, qui serait d'être une organisation purement intellectuelle.

Cependant, cette association n'est pas seulement liée au Wasat, mais sert également de tribune aux intellectuels du nouveau courant islamiste¹. Dès la fondation de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, c'est d'ailleurs Muhammad Salîm Al-'Awwâ qui en devient le président. Rafîq Habîb, qui était encore membre du Wasat au moment de la création de cette ONG, explique les choses de cette manière :

Parce que en Égypte, nous avons un très gros problème, parce que les institutions sont aux mains du gouvernement, et les oppositions, toutes les oppositions... En particulier les islamistes, parce que les libéraux et les gauchistes contrôlent les médias, par exemple, et contrôlent certaines institutions éducatives, etc. Les islamistes n'ont pas d'institutions. Comment peuvent-ils apprendre et enseigner leurs connaissances ? Donc, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est devenue une petite institution, une petite école pour les partisans des Al-Bishrî et Muhammad Salîm Al-'Awwâ².

L'association *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* peut donc être décrite comme un « lieu transfrontalier » de la Wasatiya, servant d'espace de rencontre aux intellectuels et aux militants politiques³.

6.2.1 *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*

'Amrû Fârûq, membre du Wasat et trésorier de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* résume ainsi l'activité de l'association :

En direction du peuple, nous faisons des colloques, nous faisons des conférences. Nous en attirons beaucoup d'entre eux. Nous avons des réunions hebdomadaires avec le Dr Al-'Awwâ, que vous avez vu – il nous fait fonctionner –, ou d'autres. Vous avez vu Al-Jazira enregistrer la session dans son entier. Nous essayons de créer une nouvelle manière islamique de penser, comme Muhammad 'Abduh et Gamâl Al-Afghânî, si vous savez quelque chose à leur sujet. Dans le premier siè... au début de ce siècle, du siècle dernier je veux dire. Une nouvelle manière de penser, une nouvelle manière de présenter le discours islamique aux gens⁴.

¹La première manifestation d'importance organisée par *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est une conférence tenue au printemps 2001 devant plusieurs centaines de personnes au siège du syndicat des journalistes sur le thème du « droit à la liberté d'expression ». Les intervenants étaient des figures éminentes du nouveau courant islamiste tels que Târiq Al-Bishrî et Muhammad Salîm Al-'Awwâ (BAKER, op. cit., p. 203).

²Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

³Les membres du Wasat avaient par ailleurs cherché précédemment à créer un tel lieu, puisqu'en 1998, un groupe de 22 personnes, rassemblant les fondateurs du Wasat, des libéraux et des nassériens avait demandé l'autorisation de créer un journal : *Al-Mustaqbal* ("Le futur"), avant d'essayer un refus du gouvernement (WICKHAM, op. cit., p. 220).

⁴Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

À en croire son trésorier, la tâche de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* serait donc de favoriser une nouvelle *Nahda*, dont l'effet serait amplifié par les canaux de communication propres à notre époque.

La négation du lien de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* avec le Wasat Les dirigeants du Wasat ont a cœur d'insister sur l'indépendance de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par rapport à leur parti, comme le montre notamment cet extrait de notre conversation avec Muhammad Al-Samân :

Q : Vous connaissez l'organisation *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* ? Quel est le rôle de cette association ?

R : C'est une ONG. Elle n'a pas de relations... Elle n'est pas politique. Elle n'est pas politique. Elle est juste dans la culture et le dialogue, et ses membres n'ont pas rejoint le Wasat.

Q : Mais certains sont du Wasat ?

R : [Il y en a] certains de toutes les autres organisations.

Q : Mais il y a...

R : C'est ouvert pour tous.

Q : Oui bien sur.

R : ... ONG...

Q : Mais il y a des gens du Wasat...

R : Des gens du Wasat et des gens qui n'en sont pas. Des gens du Wasat, et des '*ulamâ*' d'Al-Azhar. Tu connais les '*ulamâ*' d'Al-Azhar ? Il y a des sheikhs d'Al-Azhar. Des chrétiens. Tous dans le Was... dans l'association. L'association comprend [des gens du] Wasat, [d'Al-]Azhar, des chrétiens, des gens qui n'ont pas d'appartenance. Elle s'intéresse principalement à la culture et au dialogue, entre les personnes et les cultures¹.

Muhammad Al-Samân insiste ici sur la diversité du recrutement de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, qui nous permet de préciser son rôle de « lieu transfrontalier », puisqu'elle sert d'espace de dialogue non seulement à des intellectuels et des politiques, mais aussi à des représentants du champ religieux (les '*ulamâ*' d'Al-Azhar).

L'association n'est néanmoins pas appréhendée par les membres du Wasat comme un lieu de rencontre entre différents champs. L'idée est en effet que *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* se cantonne à l'activité purement intellectuelle, laissant l'activité politique au parti. Abûl-'Elâ Mâdî développe cette idée de séparation entre les deux types d'activités, comme il avait souligné la nécessité de séparer prédication et travail politique :

Nous n'avons aucune activité politique dans *Égypte pour la culture et le dialogue*. Nous ne faisons aucun lien entre le Wasat et *Égypte*. Et en même temps, nous sommes tous, dans le Wasat, et dans le même temps dans *Égypte*. Mais nous avons séparé les deux activités : cela est pour l'ONG, pour la culture exclusivement, et cela... nous essayons d'obtenir une licence pour les

¹Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

activités politiques, ce qui est le projet principal (...). Comme je vous l'expliquais il y a deux minutes, nous avons toujours deux organisations. Il n'y a pas besoin d'adhérer à l'une pour être membre de l'autre. Certaines personnes, certains membres du Wasat, sont membres d'autres sociétés. Et en même temps, si vous êtes membres de *Égypte pour la culture et le dialogue*, vous pouvez choisir de rejoindre le Wasat ou un autre parti, ou de rester indépendant. Donc, il n'y a aucun lien, entre ceci et cela, pour aller de là à là. Vous avez le choix d'être membre des deux, ou de seulement un seul. Il n'y a pas de conditions pour devenir membre¹.

'Amrû Fârûq reprend ce discours à son compte : « Non, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est une autre chose. Nous avons un double rôle. Un rôle dans les partis politiques, et un rôle dans la culture. C'est un autre rôle »². Ahmad Awar explique pour sa part cette volonté de séparer les deux types d'activités en termes d'honnêteté intellectuelle :

Bien sûr, la chose commune est que les membres du comité sont pour la plupart des membres du Wasat, mais ils ne l'ont jamais utilisée pour servir les idées du Wasat (...). Nous n'aimons pas utiliser des raccourcis ou porter une étiquette différente pour servir les idées d'une autre étiquette. Ce n'est pas un piège ou un camouflage. Parce que tu invites des gens, tu leur dis que tu es une ONG neutre, qui parle de causes générales, d'idées générales, et... Je n'ai jamais vu *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* soutenir le Wasat (...). Dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*... Il s'agit de leur apporter des séminaires, de leur apporter des discussions. Mais en fait, il n'y a pas quelque chose d'organisé, qui cherche des cadres, des leaders potentiels, ou... C'est juste... Tous les samedis... tous les jeudis, ils nous apportent un conférencier. Ce conférencier parle avec le Dr Al-'Awwâ, il parle de questions générales, et il n'y a rien. Tout cela peut-être dans le but de définir certaines valeurs et certaines idées, mais ça n'a rien à voir avec l'organisation d'un système, l'organisation de cadres, ou attirer des nouveaux : « Nous voulons parler avec vous, venez adhérer ». Parce que, encore maintenant, le Wasat... (...) Ils ne vous disent pas comment adhérer, pas comme la Confrérie, ou certains partis. Ils ne le font pas, parce qu'ils ne sont même pas autorisés à le faire. Et ils ne le font pas.³

C'est encore une fois l'avocat Mahmûd Al-Sherbenî qui fait preuve du formalisme juridique le plus flagrant. Suite à plusieurs questions portant sur *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* dont il dirige la branche de Damiette, il m'interrompt :

R : Tu confonds entre le parti et l'association. Pourquoi as-tu laissé de côté le parti et focalises-tu sur l'association ?

Q : Le sujet est le parti, mais l'association est proche du parti. N'est-ce pas ?

R : Non, une loi organise l'association, qui s'appelle la loi des associations locales. Et une autre loi organise le parti : la loi des partis. L'association ne

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

fait pas de politique. C'est interdit. Le parti fait de la politique. C'est une différence. Elle ne se mêle pas de... Les membres n'ont-ils pas le droit d'être en relation avec une autre association? C'est-à-dire que je peux être dans cette association, et dans une autre association. C'est autorisé. Mais je ne peux être membre que d'un seul parti, mais pas de deux. Okay?

Q : Bien sûr qu'il y a une différence. Mais, en fait, il y a beaucoup de gens du *hizb Al-Wasat*...

R : Je... Je... Je constate. Oui, c'est vrai. Il y a beaucoup de gens du Wasat dans l'association¹.

Ici, la réalité est appréhendée par la lorgnette du positivisme juridique : l'association et le parti sont indépendants puisqu'ils sont régis par deux lois différentes. La présence de nombreux membres du Wasat dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est analysée comme un simple constat empirique. Bien entendu, Mahmûd Al-Sherbenî n'adhère certainement pas pleinement à son propre discours. Il s'agit pour lui de couvrir l'association en affirmant qu'elle ne se mêle pas de politique. Rappelons en effet que l'état du droit positif fait peser une menace de dissolution sur les associations égyptiennes s'engageant dans une activité politique. Ahmad Awar exprime plus clairement cette prudence : « Parce que le Dr Al-'Awwâ a clairement établi qu'il n'a rien à faire avec la politique. C'est pour des raisons de sécurité, ou parce que ce qu'il veut, c'est l'intégrité de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*. C'est... Il ne peut pas être dans la clandestinité »². Les observateurs extérieurs ne sont cependant pas dupes du discours légaliste du Wasat, comme le montre cet extrait de notre entretien avec 'Amrû Al-Shûbakî :

Q : Que pouvez-vous me dire des liens de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* avec le Wasat, et des buts de cette organisation? Est-ce que c'est une façade du Wasat, ou est-ce que c'est vraiment une organisation indépendante?

R : Absolument pas indépendante. C'est une façade du Wasat³.

On comprendra mieux la position présente de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* en se penchant sur les débats ayant présidé à sa genèse. La question du rôle et de l'envergure à donner à cette association a en effet constitué un des objets de désaccords ayant conduit à la défection de Rafiq Habîb, qui nous déclarait en entretien :

J'avais une autre idée, une idée différente, différente de celle de Muhammad Salîm Al-'Awwâ. Parce que je pense que cette organisation peut être un substitut au parti, et peut être plus importante que le parti, et plus fondamentale, plus cruciale que le parti. Parce que si vous avez une idée, vous voulez construire cette idée, la construire socialement. Quand vous avez besoin d'une base sociale, et si vous avez une organisation éprouvée, une organisation sociale éprouvée, faites-en une base sociale pour vos idées, créez des branches de cette organisation dans différents gouvernorats de l'Égypte, et recrutez des gens comme fondateurs, comme membres, etc. Et faites un mouvement.

¹Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

²Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

³Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

Faites de cette organisation un mouvement social représentant les idées du Wasat, mais dans le champ social. Et si vous avez un mouvement social représentant vos idées, alors ça sera plus facile d'être un parti politique, à mon avis. En particulier en Égypte. Si vous commencez à construire socialement, vous pouvez devenir politique. En effet, c'est très compliqué de commencer politiquement, et de vouloir construire socialement (...). Mais je pense que le Dr. Muhammad Salîm Al-'Awwâ, en tant que fondateur de cette organisation, voulait que celle-ci soit très limitée, et travaille uniquement dans le champ culturel. À cause de sa situation. Donc, c'est devenu quelque chose d'autre, qui n'est pas mauvais. C'est devenu... Vous connaissez le mot arabe *ruwâq* ? C'est comme un salon. Comme Jean-Paul Sartre avait son propre café, son propre salon, etc. C'est devenu le salon de Al-'Awwâ et de Al-Bishrî, en particulier. Ils ont une rencontre hebdomadaire avec des gens... des étudiants, des jeunes gens, etc. Ils ont une chance d'en faire une école (...). Donc, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est devenue une petite institution, une petite école pour les partisans de Al-Bishrî et Muhammad Salîm Al-'Awwâ, ce qui est très important et très utile, mais différent des idées qui étaient les miennes à cette époque. Et alors, je n'ai pas poursuivi mes activités, etc.¹

Pour l'intellectuel chrétien, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* aurait dû être un moyen de contourner le blocage de la scène politique égyptienne, mais au mépris de la légalité. On voit une fois de plus que Rafîq Habîb était en désaccord sur la stratégie de spécialisation politique du Wasat². Il aurait voulu que l'association outrepassse les limites assignées par la loi et qu'elle serve à poser les bases d'un mouvement politique. Les autres membres du Wasat, fidèles à leur stratégie de respect de la légalité, ont au contraire tenu à garder *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* éloignée de toute activité politique. Interrogé au sujet du désaccord avec Rafîq Habîb, 'Amrû Fârûq développe le sujet de la manière suivante :

Je pense que le mouvement social... *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* n'est pas responsable de cela. *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* c'est deux mots : *thaqâfa*, la culture, *hiwâr*, le dialogue. C'est ce que nous faisons, avec les gens. Nous ne sommes pas responsables de... ne sommes pas un... Oui, nous ne... Ce n'est pas nos responsabilités de faire un mouvement social. C'est la responsabilité des autres mouvements. Du Wasat, par exemple. Des mouvements politiques. Pas du mouvement culturel. Culture et dialogue signifient changer la manière de penser, changer les discours. C'est ce que nous faisons. C'est pour les arts, c'est pour les points de vue islamiques, c'est pour tous les dialogues, et aussi les cultures. Nous ne sommes pas responsables des mouvements sociaux. Les mouvements sociaux sont pour les mouvements politiques. C'est ce que je pense. Il était tellement ambitieux ! Rafîq était toujours tellement ambitieux ! (...) C'est au moment où nous avons fait *Égypte pour la culture et*

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

²Cette position n'est d'ailleurs pas nouvelle, puisque déjà en 1996, il écrivait que les changements sociaux sont plus importants que les changements politiques, qu'ils déterminent largement (HABIB, *Tafkîk al-dîmâqrâtiya*, p. 61).

le dialogue, en 2000, qu'il a pensé qu'il pourrait y avoir un mouvement social dans *Égypte pour la culture et le dialogue*, et ce n'est pas vrai. Cette organisation est pour la culture et le dialogue. Ce n'est pas pour les mouvements, ce n'est pas pour la politique. Aussi, il y a des interdictions du gouvernement pour que les organisations fassent ça. Il y a des restrictions prévues par la loi. Nous n'avons pas le droit de faire quelque sorte de mouvement, de faire des débats politiques, ou quelque chose comme ça¹.

Il est intéressant de voir que ce sont les contraintes imposées légalement qui conduisent les agents à séparer aussi distinctement et formellement leurs activités dans différents champs. Mais plutôt que de voir cette spécialisation comme résultant d'une contrainte légale, ils se l'approprient et la revendiquent. Muhammad 'Abd Al-Latif estime ainsi que cette stratégie porte ses fruits :

Rafîq Habîb est un radical. Il veut faire un mouvement social, faire des changements, et... Ce n'est pas notre objectif. Notre objectif est de faire avec des idées, de répandre des idées, de faire partager nos idées aux gens. Et peut-être qu'au début c'était un petit nombre de personnes, mais maintenant, les idées de cette société se répandent. Par exemple, c'est... les conférences du Dr Al-'Awwâ sont diffusées sur Al-Jazira. Donc, d'autres personnes les entendent aujourd'hui. Le... Alors, nos visions sont différentes de celles de Rafîq Habîb. Notre objectif est différent du sien².

L'évocation du lien de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* avec le Wasat Au-delà des dénégations d'usage, les dirigeants du Wasat admettent néanmoins que la création de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* a été motivée par une volonté de contourner les obstacles légaux placés sur la route du Wasat. Comme le résume Husâm Khalaf, « nous pouvons dire que c'est une organisation non-gouvernementale que nous [utilisons] pour propager [nos idées] tant que nous n'existons pas. Et... Propager nos idées en général. Pas des idées politiques »³. Ainsi, lors de notre dernier entretien, Abûl-'Elâ Mâdî lui-même déclarait :

J'ai expliqué pourquoi nous avons établi *Égypte pour la culture et le dialogue*. Nous recherchons la légalité. Okay ? Donc, lorsque nous avons vu que la route était barrée pour la légalisation du Wasat, nous avons essayé de créer un journal. Nous avons déposé une demande à propos d'un journal appelé *Al-Mustaqbal*, en 1997. Puis nous avons pensé à une association, au statut d'ONG, pour les questions culturelles, pas pour les questions politiques. Donc, nous avons seulement cette licence, pour avoir des activités dans la société, mais uniquement pour les questions culturelles. Alors nous respectons cette licence⁴.

On voit dans cet extrait que l'effet d'imposition des normes légales est consciemment vécu par les agents, qui acceptent de scinder leur activité entre différents champs pour

¹ Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

² Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³ Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴ Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

se conformer à la loi. Mais puisqu'il y a intervention dans différents champs, il y a nécessairement une division du travail militant qui s'opère entre les membres du Wasat.

Le graphique illustrant la place du thème accordé en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres du Wasat en fonction de leur classe d'âge (fig. 6.5 page suivante) nous éclaire sur les modalités selon lesquelles s'opère cette répartition des tâches au sein du parti. On y voit en effet clairement que les membres les plus jeunes sont les plus impliqués dans cette association. La division du travail au sein du Wasat obéirait ainsi à la logique suivante : l'activité de représentation – plus “politique” – serait l'apanage des militants les plus âgés, tandis que les membres les plus jeunes se contenteraient de l'activité intellectuelle. La réalité est néanmoins plus complexe, notamment du fait que l'activité intellectuelle n'est absolument pas dévalorisée dans le discours des membres du Wasat, bien au contraire. Nous avons vu en effet dans le chapitre précédent que l'espace de théorisation de la Wasatiya n'a pas été mis en place par ce parti pour élaborer une idéologie dans laquelle puiser un programme de gouvernement, mais que c'est au contraire autour des intellectuels du nouveau courant islamiste que s'est constitué un espace de théorisation visant à faire rayonner la Wasatiya dans différents champs. C'est le Wasat qui constitue le volet politique du projet intellectuel de Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Târiq Al-Bishrî et les autres, et pas l'inverse. D'ailleurs, il succède dans ce rôle au parti du travail, et le partage avec le courant réformiste des Frères musulmans. *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* n'est qu'un nouveau « lieu transfrontalier », venant prendre place à côté d'autres lieux de même sorte dans un espace de théorisation lui préexistant. Le rôle intellectuel est donc un rôle prestigieux aux yeux des enquêtés. Si l'on s'intéresse à la place du thème accordé en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres du Wasat en fonction de leur année d'adhésion (fig. 6.6 page 223), on constate que les membres les plus anciens parlent davantage de l'association que les membres les plus récents. Ces derniers ne s'investissent donc pas tous également dans l'association. Si celle-ci apparaît comme un substitut à l'activité partisane légale pour les militants les plus “politiques” du Wasat (Abûl-'Elâ Mâdî, Salâh 'Abd Al-Karîm et Yahiâ Al-Hasan), elle représente aussi une opportunité pour les membres les plus jeunes, sans expérience politique, tels que Imân Qandîl, 'Amrû Fâruq et Târiq Al-Malt. Yahiâ Al-Hasan évoque ainsi l'association comme une modalité alternative de participation à la vie sociale :

La plupart des dirigeants de cette association sont membres du Wasat, juste pour dire : « Nous ne sommes pas assis sur des chaises, parlant à huis-clos. Nous avons quelque chose à faire et des devoirs à respecter, et nous y travaillons. Ceci est une de nos tribunes, et nous pouvons l'ouvrir », vous comprenez ? Et nous l'avons ouverte. Par exemple, nous pouvons aujourd'hui avoir un journal. Nous allons créer un journal et nous [y] défendrons nos idées. Et l'association *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est une bonne manière de dire : « Nous participons à la vie [politique] ». Ce n'est pas pour toutes les franges de la société. Elle s'adresse presque exclusivement à certaines catégories. Mais okay, je pense que c'est un bon challenge – un challenge légal – de leur parler¹.

Abûl-'Elâ Mâdî se prend pour sa part à rêver et à voir plus grand :

¹Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahiâ Al-Hasan.

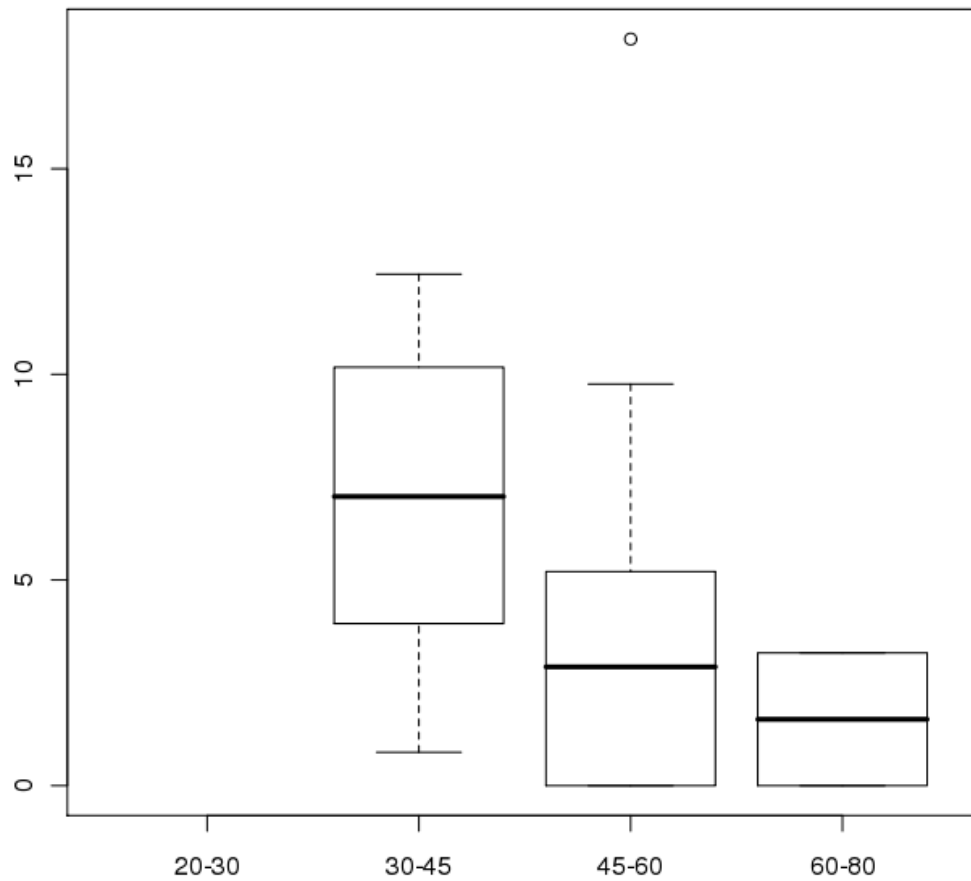


FIG. 6.5 – Place accordée en entretien à *Misr lil-thaqafa wal-hiwâr* par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Je pense que le Wasat pourrait être un éventail très large. Nous pouvons avoir beaucoup de sociétés comme *Égypte pour la culture et le dialogue*, parce que nous... si nous avons la licence. Un large éventail. Il n'y a pas lieu de faire une comparaison entre le Wasat et cette société. C'est toujours une petite société. Pour être ainsi dans la légalité, nous avons besoin d'une certaine pression pour être dans la société, dans la vie publique – pas directement dans la politique – parce que nous persisterons toujours dans cette voie¹.

À l'inverse, Imân Qandil insiste sur la centralité du rôle de l'association et de l'activité intellectuelle, et présente le Wasat comme le volet politique de la Wasatiya :

[Cette culture] nous a amenés à traiter avec toutes les parties de l'humanité, tous les *igtiḥādāt* politiques et intellectuels – ce qui nous est ordonné par l'islam – et est proche de l'idée, entre elle et les raisons de la création du parti Wasat. Et c'est la raison de la plupart des membres qui sont ici, au parti Wasat. Parce que c'était à la base l'idée du Dr Salīm Al-'Awwā de fonder l'association, qui revient à l'islam centriste (*wasatiya*). Parce que nous nous éloignons des radicaux et des extrémistes, ou des partisans de la laïcité qui renient l'islam. Nous appelons à l'islam du centre (*al-wasat*), qui traite avec toutes les conditions, toutes les civilisations, toutes les autres idées et les orientations religieuses et intellectuelles. C'est pour cela que la communication entre le... Parce que ce sont presque les mêmes idées. Mais tout ça, c'est dans la réflexion sociale, qui a pour but de témoigner de la culture et de la pensée. Et nous sommes une idée politique, nous n'avons pas d'autre rôle que de représenter l'islam centriste (*wasatī*) modéré dans la politique égyptienne².

Il convient de noter que – alors que l'entretien s'est déroulé en anglais – Imân Qandil a tenu à s'exprimer ici en arabe, certainement dans le souci d'exprimer son opinion avec les termes les plus justes.

Enfin, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî intervient évidemment dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* en sa qualité d'intellectuel. Interrogé sur sa participation au Wasat, c'est d'ailleurs l'association qu'il évoque spontanément :

Q : Jouez-vous un rôle dans le Wasat ?

R : Oh oui, oui. J'ai assisté à quelques réunions. Bien sûr, ma santé ne me permet que difficilement de participer aux activités, mais j'ai présenté quelques conférences, et puis il y a cette association, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, où je donne des conférences mensuelles (...) tous les troisièmes mardis³.

Pour les membres du Wasat, les modes d'engagement dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* sont donc très différenciés : modalité "naturelle" du militantisme pour l'universitaire 'Abd

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 24 mars 2008 avec Imân Qandil.

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

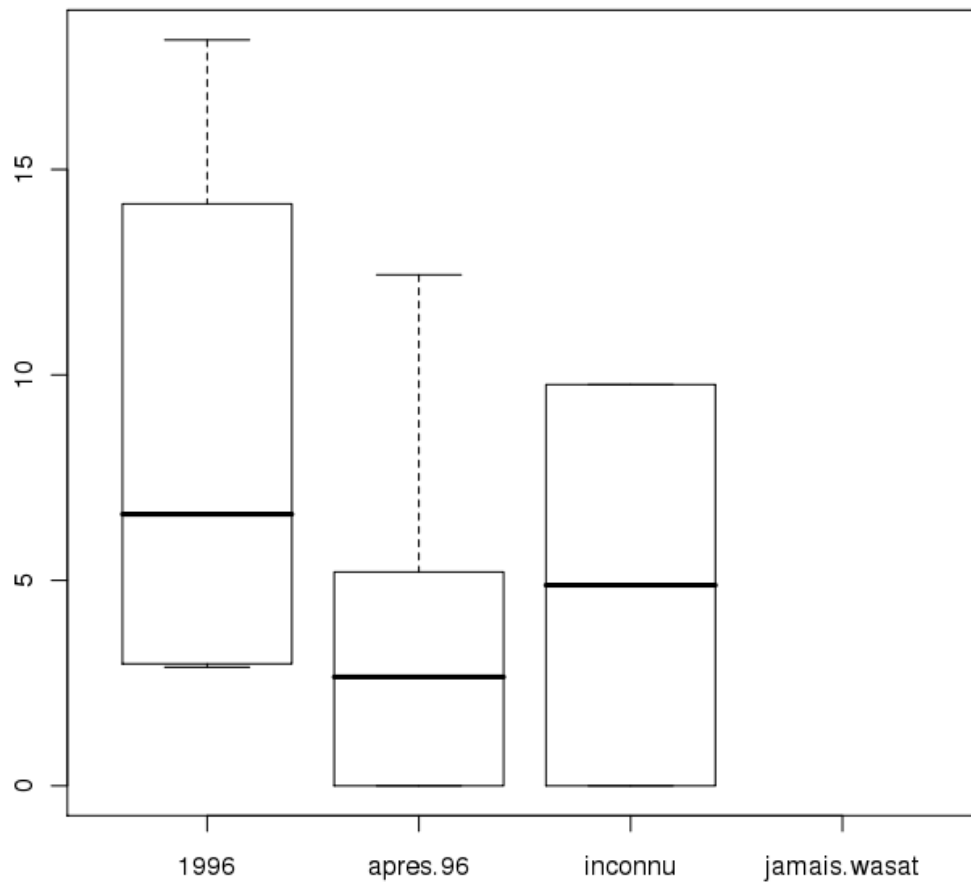


FIG. 6.6 – Place accordée en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Al-Wahhâb Al-Masîrî¹, elle sert à asseoir la crédibilité intellectuelle des “politiques” du Wasat, et représente une opportunité de faire leurs preuves pour les membres les plus jeunes et les moins légitimes du parti. À noter que malgré l'implication de Yahiâ Al-Hasan – en tant que politique – et de Târiq Al-Malt – en tant que jeune militant – les membres du Wasat liés aux métiers des affaires parlent peu de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* (fig. 6.7 page suivante). Ainsi Ahmad Awar et Magdî ‘Ârif ne semblent pas impliqués dans l'activité de cette association.

6.2.2 L'activité intellectuelle du Wasat

Hormis le rôle dévolu à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, des activités intellectuelles sont menées au nom du Wasat lui-même. Celles-ci sont volontiers évoquées par nos enquêtés. Ils tiennent néanmoins pour la plupart à présenter le parti comme une organisation avant tout politique.

L'évocation de l'activité intellectuelle du Wasat Les activités en lien avec le monde des idées prennent une telle place parmi les manifestations organisées au nom du Wasat que certains observateurs résument le parti à ces activités. Ainsi, ‘Isâm Al-‘Ariyân résume de manière lapidaire ce qu'il considère comme un échec : « C'était le projet d'un parti, mais il n'a pas été accepté, donc il n'était plus un parti. Il est devenu des idées »² (*Hua kân mashrû‘ hizb, wa lakinuh lam yuâfiq ‘alâh, fa-lam ya‘ud hizban. Asbah al’ân afkâr*). Le chercheur Diyâ’ Rashwân formule la même analyse que le porte-parole de la Confrérie :

Q : Et vous pensez que le Wasat n'a pas d'avenir ?

R : Politiquement ? Non. Non. Non. Je ne sais pas si vous avez les mêmes idées ou pas, mais c'est... Le Wasat, c'est une expérience très importante sur les idées politiques, mais pas du tout politique³.

En entretien, nous avons amené les enquêtés à évoquer cet aspect du problème en leur demandant leur opinion au sujet de la formule de Patrick Haenni qualifiant le Wasat de *think tank*. Certains membres du Wasat adhèrent sans réserve à cette formule, comme par exemple Ahmad Awar :

Maintenant, nous nous rencontrons seulement, nous parlons, nous nous battons pour nos idées, organisons correctement nos idées et nos valeurs, voilà tout. Ni plus ni moins (...). Tu sais que personne ne fait rien maintenant. Mais, bien sûr, après l'autorisation, ce sera totalement différent (...).

Q : Aujourd'hui, décririez-vous le Wasat comme un *think tank* ?

R : Oui.

Q : Oui ?

¹Ce dernier exprime les motifs de son engagement dans cette association de la manière suivante : « Je souhaite répandre mes idées, parce que je me suis toujours considéré comme un penseur qui ne veut pas simplement écrire, mais qui veut changer la réalité et combattre l'injustice » (ibid.)

²Entretien du 7 mai 2008 avec ‘Isâm Al-‘Ariyân.

³Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ’ Rashwân.

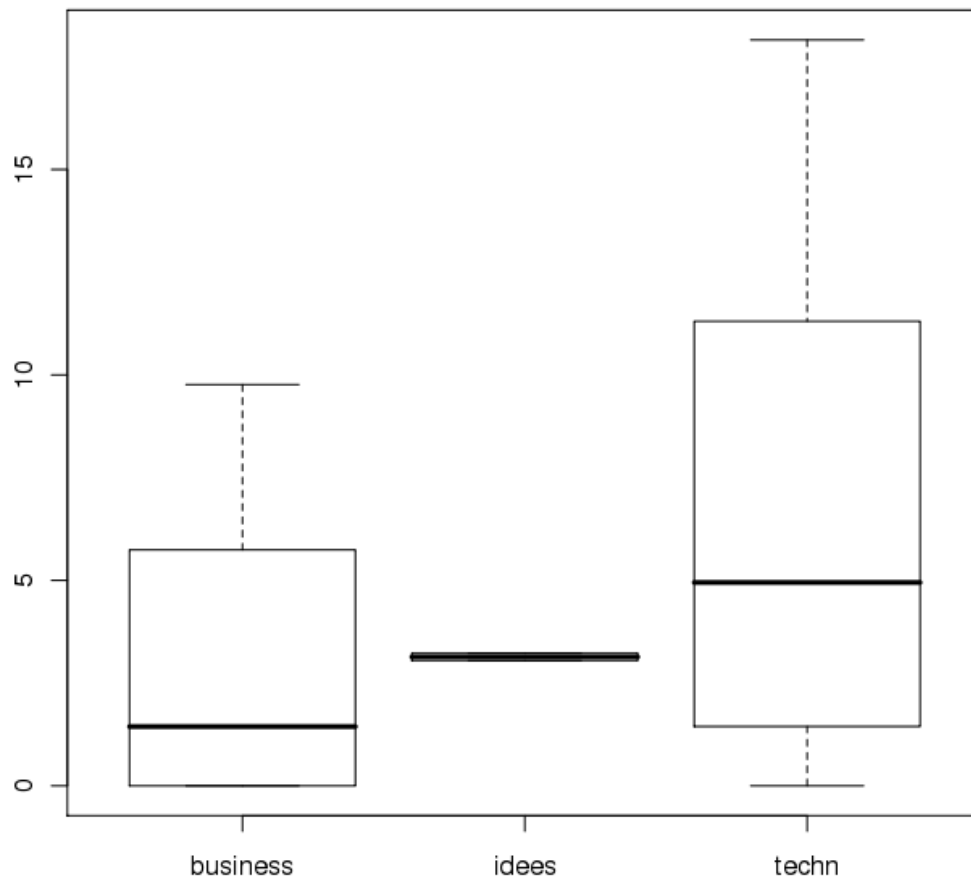


FIG. 6.7 – Place accordée en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

R : C'est la plus proche... Une très bonne description, très proche de...¹

Sur ce point, le nombre d'années passées dans le Wasat n'est pas un facteur déterminant, puisque le membre historique qu'est Muhammad 'Abd Al-Latif exprime la même opinion que le nouveau venu qu'est Ahmad Awar :

Vous savez, nous sommes maintenant en train de faire notre programme pour le parti, pour négocier à nouveau, et il y a... Beaucoup de discussions ont lieu aujourd'hui, et nous prenons les idées de beaucoup d'intellectuels, de beaucoup de gens, pour en tirer profit. Donc, nous faisons... nous travaillons dur aujourd'hui, pour faire cela (...). Nous participons à beaucoup d'activités, aussi bien en Égypte que dans le monde arabe ou avec des Européens, etc. Donc, ce dialogue permanent nous a donné une très bonne expérience, dans de nombreux aspects, dans de nombreuses activités, etc. Donc, tout le monde a toujours été actif, c'était... nous avons mûri, et les idées davantage... elles sont devenues plus... meilleures, avec le temps (...). Le Wasat est un *think tank*, oui. Mais pour ses propres membres, et pour chaque sorte de mouvement en Égypte, et pas pour quelqu'un en particulier².

Bien évidemment, l'intellectuel qu'est 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî a tendance lui aussi à ramener l'activité du Wasat à son aspect purement théorique, sans qu'il soit même besoin de lui poser directement la question :

Q : Savez-vous quel était le but du Wasat au début ?

R : C'est toujours le même, plus ou moins : développer un discours prenant en compte les réalités égyptiennes, arabes et islamiques, générées par le monde islamique, bien que... Il [le parti] a essayé, disais-je, de générer un nouveau discours islamique, susceptible de défendre la *Umma*. La *Umma* inclut des musulmans, des laïcs, des chrétiens, des juifs (...). Il y a une chose très importante : [les fondateurs du Wasat] n'ont pas une vision matérialiste du monde. Or, une vision matérialiste du monde s'éloigne de l'identité, de la spécificité, des valeurs, et de la morale, humaine ou religieuse³.

Cependant, cette activité intellectuelle n'est généralement pas perçue comme une fin en soi. Si les enquêtés n'appréhendent pas le Wasat comme s'inscrivant dans le champ intellectuel, c'est que les réflexions de ses membres visent une finalité proprement politique. Ainsi, Abûl-'Elâ Mâdî évoque sa propre activité intellectuelle de la manière suivante :

Il y a quelque jours, j'ai écrit un papier sur ce thème : État religieux et État civil, quelles sont les différences ? J'ai répondu (...) avec ce papier, qui a été préparé en coopération avec un centre à Amman, Jordanie, appelé le Centre *Al-Quds* (...). Ils m'ont posé deux questions : « Quelle est la différence entre l'État civil à *background* islamique et l'État religieux ? », et deuxième question : « Le nouvel État sera-t-il construit sur la religion ou sur la citoyenneté (...) ? » Alors, j'ai répondu à ces deux questions. Donc, pendant tout

¹Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

²Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

ce temps, nous avons contribué au développement de la pensée islamique sur cette question, sur la question politique¹.

Mis à part 'Isâm Al-'Ariyân, les observateurs extérieurs ne nient pas cette finalité politique de l'activité intellectuelle des membres du Wasat. Le nassérien Târiq Sa'id résume ainsi le lien entre pratique intellectuelle et vocation politique dans l'activité du parti de Abûl-'Elâ Mâdî : « Le Wasat, j'ai lu leur programme qui est vraiment formidable ; il présente une vision nouvelle, une théorisation nouvelle des questions posées par l'activité de l'islam politique en Égypte »².

L'activité intellectuelle du Wasat apparaît ainsi aux yeux de ses membres comme une capitalisation qui se traduira en succès politiques futurs. Interrogé sur l'avenir du Wasat, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî évoque l'attractivité de l'idéologie du Wasat comme garantie de sa capacité à mobiliser :

Et je pense que beaucoup des membres des classes moyennes, qui croient en l'islam non en tant qu'idéologie, mais en tant que simple pratique religieuse... Je pense que notre parti va les encourager à le rejoindre... Parce que, quand ils verront notre islam comme une perspective complète, comme un programme détaillé (...), ils sauront que nous voulons avoir un programme complexe et très détaillé, et ils verront aussi qu'il s'agit d'un *ijtihâd*, et qu'il pourrait en conséquence encore évoluer vers davantage d'ouverture³.

L'idéologie du Wasat est ainsi perçue comme une *marque* sur le marché des idées, et comme la principale ressource à disposition du parti. Questionné lui aussi sur l'avenir de son parti, Husâm Khalaf présente les choses de la manière suivante :

Un parti avec des idées, et ce sera au peuple de choisir parmi les choses qui pourront être là. C'est mieux que de ne pas être là du tout, avec des idées. Donc, c'est ce que nous croyons. Notre but aujourd'hui est de conserver cette idée, et de la développer tout le temps (...). Alors, nous entretenons cette idée, à travers les média, autant que nous le pouvons, à travers *Masr⁴ al-thaqâfa wal-hiwâr*, toutes ces interactions dans le... La partie intellectuelle de l'Égypte connaît le Wasat. Donc, quand nous en arriverons à ce point, où... ceux qui chercheront un parti modéré, ils trouveront le Wasat⁵.

La distinction du savant et du politique Si une partie de nos enquêtes présente le Wasat comme une organisation se limitant à la production intellectuelle, une autre partie tient un discours symétriquement inverse. Ainsi, Rafiq Habib, pourtant proche des opinions de 'Isâm Al-'Ariyân, déclare : « Le Wasat n'est pas une organisation intellectuelle, c'est une organisation politique (...). Abûl-'Elâ lui-même est un activiste. Il n'est pas un penseur ou un écrivain comme moi (*petit rire*) par exemple, il est un activiste politique.

¹Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 2 avril 2008 avec Târiq Sa'id.

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

⁴Husâm Khalaf emploie ici la prononciation dialectale du mot *Misr*.

⁵Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

Il a une vision, il a un agenda politique mais il n'a pas eu la chance d'appliquer cela dans l'action politique »¹. De la même manière, 'Amrû Al-Shûbakî – chercheur au Centre d'études de *Al-Ahrâm* – prend totalement le contre-pied de son collègue Diyâ' Rashwân : « Donc c'est un groupe d'intelle... pas d'intellectuels, un groupe d'activistes »². Enfin, contrairement à Ahmad Awar, Magdî 'Ârif récuse le terme de *think tank* pour désigner le Wasat :

Q : À votre avis, est-ce que le Wasat est un *think tank* ?

R : Non, c'est un groupe pratique, un mouvement, qui profite des opinions des intellectuels. Mais ils ne sont pas des intellectuels. Nous n'avons actuellement, peut-être, dans l'administration du Wasat, que le Dr 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Lui, c'est un intellectuel, le Dr 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Mais lui, il est dans le Wasat, parmi les fondateurs du Wasat. Mais notre réalité est que le Wasat est un groupe en mouvement, dont le but est le mouvement et le développement de la société. Les philosophies théoriques que prend ce groupe existent dans la société et il construit dessus ses opinions, qui sont aptes à être mises en œuvre immédiatement³.

Le lecteur attentif ne sera pas surpris de trouver une fois de plus dans la bouche de Magdî 'Ârif un discours typique de l'"homme de terrain" dévalorisant l'activité théorique pour mieux valoriser l'action concrète.

De son côté, Abûl-'Elâ Mâdî distingue les activités politiques et intellectuelles en montrant qu'elles n'obéissent pas à la même logique et demandent des compétences différentes :

Vous savez, nous sommes politiques. Mais si vous avez des sources philosophiques pour nourrir votre projet, cela est bon. Okay ? Peut-être que certains d'entre nous, comme moi, comme Salâh 'Abdul-Karîm, comme... Il y a deux questions : j'aime la philosophie, j'aime lire et écrire. Mais, mes compétences sont celles d'un politicien, pas d'un penseur. Mais j'ai cette capacité de faire un peu de philosophie, en tant que partie de nos sources, pour nourrir les idées politiques. Mais cela n'est pas exactement compatible. Souvent, je suis en désaccord avec le Dr Masîrî au sujet des pensées. Mais je le respecte en tant que penseur, en tant que professeur. J'ai besoin de cette source philosophique, mais elle n'est pas compatible avec notre pensée, parce que nous devons (...) prendre des décisions, faire des choix dans notre pensée politique. Nous sommes très proches du Dr Salîm Al-'Awwâ au niveau de la pensée, mais nous n'acceptons pas toute sa pensée. Okay ? Parce que nous avons toujours le choix d'accepter ou pas. Ou de changer quelque chose dans sa pensée, pour qu'elle soit politique⁴.

Il ressort de ce qui précède que les opinions des uns et des autres sur l'aspect intellectuel ou politique des activités du Wasat peuvent difficilement être reliées à leurs

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habib.

²Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

³Entretien du 7 mai 2008 avec Magdî 'Ârif.

⁴Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

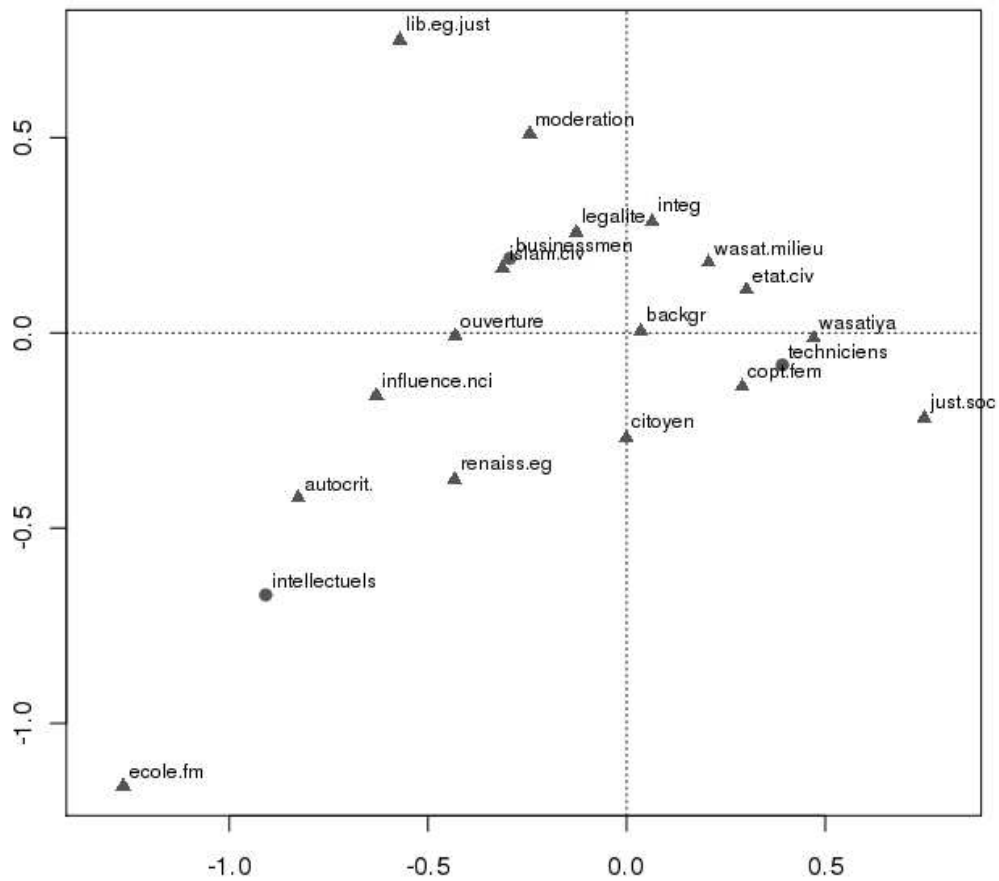


FIG. 6.8 – Correspondance de la place des différents thèmes idéologiques abordés par les membres dirigeants du Wasat et de leur univers professionnel

caractéristiques sociales. Pour comprendre la manière dont les membres du parti pensent leurs positions respectives dans l'espace de théorisation de la Wasatiya, il nous a donc semblé nécessaire de nous pencher sur la place occupée dans leurs discours respectifs par les différents thèmes en lien avec l'idéologie du Wasat.

La figure 6.8 page précédente montre que les thèmes occupant la plus grande place dans le discours des dirigeants du Wasat exerçant des professions intellectuelles sont en lien avec l'activité intellectuelle elle-même – ouverture, autocritique (notée *autocrit.*) –, ou avec le positionnement du Wasat dans le champ intellectuel : école des Frères musulmans (notée *ecole.fm*) et influence du nouveau courant islamiste (notée *influence.nci*). Ce résultat n'est pas surprenant et s'explique par la dominante intellectuelle de l'activité militante de ces membres. Ce sont évidemment eux – et en particulier 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî – qui s'investissent le plus dans l'espace de théorisation de la Wasatiya. De leur côté, les hommes d'affaires évoquent davantage des thématiques en lien avec la respectabilité : modération, légalité, ouverture, islam comme civilisation (noté *islam.civ*), et volonté d'intégration au système politique (notée *integ*). L'engagement dans le Wasat est davantage perçu par eux comme une posture éthique, le témoignage d'une volonté de participer de manière positive et constructive à la vie de la Cité. Enfin, les représentants des nouvelles classes moyennes insistent sur les thématiques les plus en lien avec le projet politique du parti : État civil (noté *etat.civ*), citoyenneté, droit des coptes et des femmes (noté *copt.fem*), justice sociale (notée *just.soc*), et intégration au système. Ce sont – représentants de la génération des années 1970 en tête – les membres du Wasat qui s'identifient le plus comme des professionnels de la politique. Par ailleurs, la notion de *background* islamique (notée *backgr*) se tient au centre du graphique, ce qui signifie que sa place dans le discours des interviewés n'est pas corrélée à leur catégorie socio-professionnelle. Ce résultat peut sans doute s'expliquer par le fait que ce *background* peut aussi bien faire l'objet d'une réflexion purement intellectuelle que servir de base à une posture éthique ou d'argument à un discours politique.

Les anciens Frères musulmans (*ancienFM*) insistent sur ce qui les distingue de la Confrérie : les droits des coptes et des femmes, l'État civil et l'autocritique (fig. 6.9 page suivante). On constate par ailleurs qu'ils évoquent davantage la notion d'école des Frères musulmans. La dominante de leur discours est donc la comparaison avec l'organisation mère. Les membres arrivés plus tardivement (*jamaisFM*) mettent de leur côté l'accent sur des notions idéologiques en lien avec le nom même du Wasat (modération, justice sociale), ou avec l'islam (le *background* islamique, l'influence du nouveau courant islamiste et l'islam comme civilisation). Il ressort donc de l'analyse de ce graphique que les membres du Wasat ayant un passé frériste sont davantage préoccupés par l'idée de présenter l'idéologie de leur parti comme une *marque* différente de celle des Frères musulmans sur le marché politique égyptien. Ils raisonnent en termes de diversification de l'offre idéologique. Les anciens Frères musulmans insistent davantage sur la spécialisation politique du Wasat, et envisagent l'espace de théorisation de la Wasatiya de manière instrumentale, comme un *think tank* alimentant idéologiquement le parti. Les membres du Wasat sans lien avec la Confrérie sont au contraire davantage soucieux de mettre en avant la conformité des idées du Wasat avec les prescriptions de l'islam, en cherchant

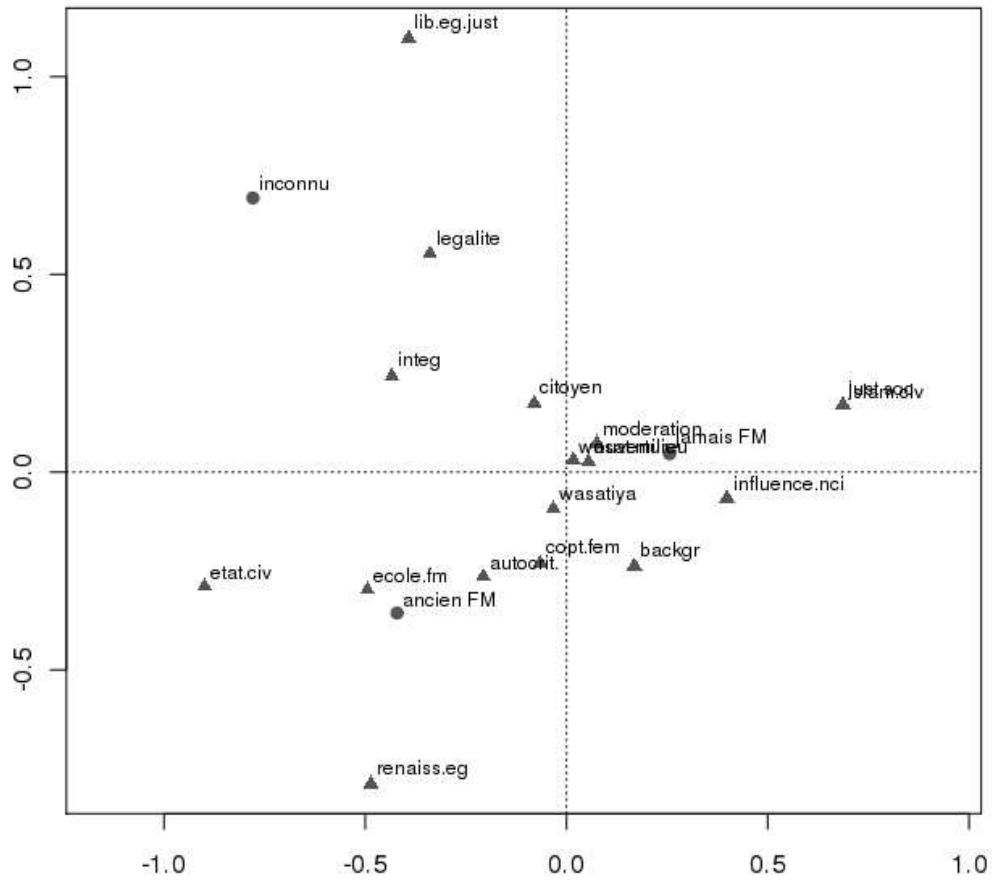


FIG. 6.9 – Correspondance de la place des différents thèmes idéologiques abordés par les membres dirigeants du Wasat et de leur trajectoire partisane

à profiter de la légitimité en la matière des intellectuels du nouveau courant islamiste. Contrairement à leurs homologues les plus liés à l'histoire de la génération des années 1970, les membres du Wasat sans expérience militante dans la Confrérie ne focalisent pas leur discours sur des thématiques identifiant fortement le Wasat depuis les origines (droit des coptes et des femmes, État civil), mais se positionnent davantage par rapport aux débats qui ont cours dans l'espace de théorisation de la Wasatiya. Les différences analysées en première partie en matière de motifs d'adhésion au Wasat produisent ainsi des modalités d'engagement différenciées, sans pour autant remettre en cause l'unité du parti au niveau des objectifs.

Chapitre 7

Kefaya : L'insertion du Wasat dans les réseaux de l'opposition

“Coalitions et alliances n'ont pas de signification univoque : les raisons de s'allier et les usages faits de l'alliance sont différents selon la position occupée dans l'espace politique et dans les sous-espaces partisans”¹.

Michel OFFERLÉ

La raison d'être du Wasat étant d'intégrer le système politique, ses membres ne sauraient se résigner à la seule activité intellectuelle dans l'espace de théorisation de la Wasatiya. La réalisation de leur objectif fondamental – intégrer l'arène politique – nécessite un changement des règles du jeu politique en Égypte. Pour obtenir ce changement, le Wasat ne peut pas agir seul et a besoin de s'allier avec d'autres forces politiques. Une première tentative d'agir en ce sens a lieu vers le milieu de la décennie, à l'approche de l'élection présidentielle de 2005. La période 2004-2005 voit en effet l'opposition diriger ses critiques sur la personne du président de la République et sur l'éventuelle accession de son fils à la fonction de chef de l'État. La perspective du référendum présidentiel, mais aussi les pressions américaines exercées dans le cadre du projet de « Grand Moyen-orient », deviennent des enjeux dont se saisissent les mouvements oppositionnels. Des tractations s'organisent entre les partis de l'opposition pour discuter d'éventuelles alliances. En septembre 2004, huit de ces partis se rassemblent au sein d'une "Alliance nationale" (*Tawafûq watanî*). En octobre, le parti Ghad d'Aïman Nûr est autorisé par la Commission des partis à la surprise générale. Au début de l'année 2005, le régime reprend néanmoins la main en instaurant un "dialogue national" avec les partis de l'opposition. Le 26 février, l'annonce de l'élection du président de la République au suffrage universel prive l'opposition de sa principale revendication. C'est au cours de cette période qu'émerge le phénomène Kefaya.

La plupart des dirigeants de ce mouvement ont commencé à faire de la politique dans les organisations étudiantes au cours des années 1970. Le mouvement étudiant de ces années, né de l'opposition à Israël, a servi de cadre à la création d'un consensus entre les différents mouvements de l'opposition égyptienne, bâti sur la question de la politique

¹OFFERLÉ, op. cit., p. 114.

étrangère. Au début de la décennie 2000, et suite au déclenchement de la seconde Intifada, des opposants à la politique israélienne (issus pour la plupart de l'extrême gauche et des Frères musulmans) se regroupent au sein d'un "Comité populaire égyptien de solidarité avec le peuple palestinien", qui organise notamment un rassemblement place Tahrîr, en plein centre du Caire, le 10 septembre 2001. Le 20 mars 2003, de nouvelles manifestations ont lieu sur la même place pour protester contre l'invasion de l'Irak. Ces manifestations donnent lieu à la création du Mouvement du 20 mars (rassemblant des membres de différentes organisations et partis de l'opposition égyptienne) et surtout à ce que Frédéric Vairel a décrit comme une « relocalisation des cibles et enjeux de la protestation »¹. En effet, les slogans anti-américains laissent rapidement la place à des attaques contre le régime de Moubarak. Quinze jours plus tôt, alors que la mobilisation contre le projet de guerre américain prenait de l'ampleur, 150 personnes s'étaient rassemblées à proximité du Parlement pour réclamer la fin de l'état d'urgence². Le 7 août 2004 un manifeste regroupant différentes sensibilités politiques est rendu public sous le titre *Kefaya!*, ce qui signifie "Ça suffit!". Il annonce la création du "Mouvement égyptien pour le changement", connu sous le nom du communiqué fondateur éponyme. Le 9 septembre 2004, un second manifeste est rendu public au siège du Centre Hishâm Moubarak pour les droits de l'homme. Ce manifeste rassemble 300 signatures et regroupe 15 organisations et partis politiques pour former la "Campagne populaire" (*Hamla*). Si les deux textes ont en commun la mise en relation de la situation intérieure et de la situation internationale, Kefaya n'est pas – à la différence de la *Hamla* – un regroupement d'organisations préexistantes, mais un mouvement *ad hoc* auquel on adhère individuellement.

Le mouvement est rythmé par une succession d'événements marquants : le 12 décembre, un rassemblement est organisé devant la Cour constitutionnelle ; le 4 février 2005, une manifestation a lieu à la Foire du Livre du Caire ; le 27 avril, plusieurs manifestations se déroulent simultanément dans plusieurs villes et différents quartiers du Caire ; le 8 juin 2005, un *sit-in* rassemble environ 1 500 personnes devant le mausolée de Sa'ad Zaghlûl, le père de l'indépendance égyptienne ; enfin, le 22 juin, une marche est organisée dans le quartier populaire de Shubrâ. De son côté, le régime suscite des manifestations de soutien au président Moubarak³. À plusieurs reprises, les militants du PND attaquent les manifestants de Kefaya sous le regard des forces de l'ordre. Les Frères musulmans fournissent les plus gros bataillons de la mobilisation et payent en conséquence le plus lourd tribut à la répression, avec plusieurs centaines de Frères arrêtés. Dans un premier temps, le mouvement Kefaya a eu des répercussions à tous les niveaux de la société : création d'un mouvement des jeunes pour le changement, des professeurs pour le changement, des artistes pour le changement, etc. Mais le mouvement décline rapidement suite aux élections présidentielles de 2005, du fait notamment de la politique répressive

¹Frédéric VAIREL. "Quand 'Assez!' ne suffit plus : Quelques remarques sur Kifaya et autres mobilisations égyptiennes". Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 109-136, p. 111.

²Paul SCHEMM. "Egypt Struggles to Control Anti-War Protests". Dans : *Middle East Report* (31 mar. 2003). URL : <http://www.merip.org/mero/mero033103.html> (visité le 18/04/2009).

³Le principal slogan de Kefaya visait directement le président de la République et son fils : « *Lâ lil-tawrîth, lâ lil-tamdîd* » (« Non à la succession héréditaire, non à la prolongation »).

à son égard, mais aussi des divisions en son sein entre militants laïques et islamistes. Cet élément – la diversité – qui avait fait la force de Kefaya à ses débuts a en effet précipité son déclin.

Pour rendre compte de l'émergence et de l'échec de Kefaya, nous utiliserons des concepts issus de la théorie des mouvements sociaux, et notamment la notion de structure des opportunités politiques. En effet, si cette théorie s'est développée à partir de l'étude des mouvements occidentaux, la dernière décennie a vu plusieurs auteurs l'utiliser pour étudier des mouvements sociaux émergeant dans le monde arabe¹. Olivier Fillieule et Mounia Bennani-Chraïbi expliquent ce phénomène par la conjonction de circonstances historiques favorables (chute du Mur et troisième vague de démocratisation) et de l'autonomisation croissante cette théorie, qui l'a poussée à la conquête des terrains jusque là abandonnés à l'étude des aires culturelles, dans un mouvement qui a été décrit comme une « globalisation de la théorie des mouvements sociaux »². Si beaucoup d'études se réclamant de cette théorie ont été consacrées aux mouvements islamistes³, elle a été paradoxalement fort peu mobilisée pour étudier Kefaya, alors que ce mouvement, qui se réclame des valeurs « occidentales » et se présente comme une émanation de la « société civile », est *a priori* moins suspect de particularisme que les mouvements islamistes⁴.

7.1 La structure des opportunités politiques

Nous reprendrons ici la définition que Sidney Tarrow donne de la structure des opportunités politiques : « des dimensions consistantes – mais pas nécessairement formelles ou permanentes – de l'environnement politique, qui incitent les gens à mener des actions collectives en affectant leurs attentes en termes de succès ou d'échec »⁵. D'après Mohammed M. Hafez et Quintan Wiktorowicz⁶, la structure des opportunités politiques détermine le choix des répertoires d'action des mouvements islamistes : lorsque des voies d'accès au processus de prise de décision sont accessibles au mouvement, alors celui-ci est moins tenté par l'action violente. Néanmoins, cette théorie ne suffit pas à expliquer comment des mouvements sociaux non-violents tels que Kefaya ont pu se développer dans

¹Cf. par exemple WICKHAM, *Mobilizing Islam*; BENNANI-CHRAÏBI et FILLIEULE, « Appel d'air(e) »; Janine A. CLARK, *Islam, Charity, and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004. 236 p.; WIKTOROWICZ, « Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory ».

²John MCCARTHY. « The Globalization of Social Movement Theory ». Dans : *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity beyond the State*. Éd. par J. SMITH, C. CHATFIELD et R. PAGNUCCO. Syracuse : Syracuse University Press, 1997.

³Cf. par exemple WICKHAM, *Mobilizing Islam*; CLARK, *Islam, Charity, and Activism*; WIKTOROWICZ, « Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory ».

⁴Que Sidney Tarrow qualifie de « *ugly movements* ».

⁵Sidney TARROW. « Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics ». Dans : Cambridge : Cambridge University Press, 1994, p. 85.

⁶Mohammed M. HAFEZ et Quintan WIKTOROWICZ. « Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement ». Dans : *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Éd. par Quintan WIKTOROWICZ. Avec une préf. par Charles TILLY. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004, p. 61–88.

un contexte de fermeture du système politique¹, ni comment des mouvements violents peuvent se développer parallèlement à des mouvements pacifiques (c'est le cas en Égypte à la fin des années 1970 et dans la première moitié des années 1990). Notre hypothèse est que pour comprendre l'émergence de Kefaya, il faut faire intervenir la dimension internationale dans l'analyse de la structure des opportunités politiques.

Frédéric Vairel, dans sa chronique consacrée à Kefaya dans la revue du CEDEJ, *L'Égypte dans l'année 2005*, avance l'idée selon laquelle la naissance de ce mouvement ne serait pas due à la structure des opportunités politiques, mais aux « menaces pesant sur les contestataires », qui militaient jusque là contre la politique américaine et israélienne. Le nouveau rapport de force issu de l'invasion de l'Irak rendant le régime égyptien plus dépendant du pouvoir américain, les activistes ont pensé qu'ils risquaient de toute façon la répression et se sont mobilisés contre l'adversaire proche². Cette explication nous paraît insatisfaisante pour deux raisons : d'abord parce que cette menace perçue par les manifestants aurait pu tout aussi logiquement les conduire à cesser de manifester, et ensuite parce que le pouvoir égyptien ne s'est pas montré davantage dépendant du bailleur de fond américain à cette occasion. Par ailleurs, les États-Unis utilisaient justement leur pouvoir d'influence sur le régime égyptien pour le pousser à adopter des réformes démocratiques. En fait, pour comprendre la stratégie des acteurs ayant participé à Kefaya, il est nécessaire selon nous de prendre en compte leur perception de la structure des opportunités politiques.

7.1.1 Le détour par l'international

La création de Kefaya intervient dans un contexte particulier, celui des pressions américaines en faveur de réformes démocratiques au Moyen-orient. L'influence des États-Unis sur la politique intérieure égyptienne est en effet telle que la Rand Corporation³ postule implicitement un lien de causalité entre la politique étrangère américaine et le degré d'ouverture du système politique égyptien : « Pendant les années 1990, comme les États-Unis envoyaient des signaux ambigus sur les questions de démocratisation, de réforme et de droits de l'homme, le système politique a stagné »⁴. S'il est certain que d'autres facteurs, d'ordre interne, ont joué dans cette fermeture du régime égyptien au cours des années 1990, il n'en demeure pas moins que l'influence américaine en la matière est considérable. Selon le *think tank* précité, les relations américano-égyptiennes en matière de droits de l'homme demeurent non-prédictibles et sont déterminées par plusieurs considérations, incluant la politique intérieure des deux pays et l'actualité des

¹Le système politique égyptien a connu une fermeture progressive au cours des années 1990, en réaction à la fois à la montée en puissance des Frères musulmans – notamment dans les organisations professionnelles (cf. chap. III) – et à une contestation armée menée par des groupes islamistes radicaux, essentiellement en Haute Égypte.

²VAIREL, "Quand 'Assez!' ne suffit plus : Quelques remarques sur Kifaya et autres mobilisations égyptiennes".

³La Rand Corporation, fondée en 1945, est un *think tank* américain lié au complexe militaro-industriel.

⁴Nadia OWEIDAT et al. *The Kefaya Movement. A Case Study of a Grassroots Reform Initiative*. Rand Corporation, 2008. 81 p., p. 8.

actes terroristes¹. Néanmoins, l'année 2003 voit les États-Unis se prononcer clairement en faveur d'une démocratisation des pays de la région, ce discours en faveur de la démocratie ayant été rendu incontournable par la nécessité de légitimer l'intervention militaire en Irak. Ainsi, en 2003, George Bush appelle à des réformes économiques et politiques au Moyen-Orient dans les termes suivants : « La grande et fière nation égyptienne a montré la voie de la paix au Moyen-Orient, et doit montrer la voie de la démocratie au Moyen-Orient ». Ces appels américains en faveur d'une réforme de l'Égypte prennent de l'ampleur au cours de l'année 2004, pour culminer le 20 janvier 2005 dans le discours d'investiture de George Bush au cours duquel le président américain précise que l'aide américaine sera désormais conditionnée à l'avancée de ces réformes². Dès lors, Moubarak prend la tête de la contestation au projet américain de Grand Moyen-Orient³. En mai 2004, l'Égypte tente de mettre en place au niveau de la Ligue arabe un cadre indépendant des ingérences américaines pour l'avancée des réformes démocratiques. Bien que non suivie d'effets pour cause d'absence d'accords des membres de la Ligue arabe sur le sujet, cette tentative démontre la volonté de l'Égypte de se soustraire aux exigences américaines en matière de démocratie⁴. L'opposition égyptienne à la politique étrangère américaine a parfois conduit le Congrès à envisager de réduire son aide à l'Égypte, le levier financier constituant en effet le principal moyen de pression à disposition de l'administration américaine dans ses relations avec le régime égyptien. Ce pays a aujourd'hui reçu plus d'argent par habitant que l'Europe durant le Plan Marshall⁵. Le déficit public égyptien (50 milliards de dollars, l'ardoise ayant été effacée par les États-Unis après la guerre du Golfe) et l'aide américaine ont par le passé permis aux États-Unis de faire pression sur l'Égypte pour mener des réformes économiques, qui ont causé des troubles sociaux au cours des années 1990.

Ce contexte invite à prendre en compte, dans l'étude des mobilisations de 2004 et 2005, « les effets de la répression sur le plan international » qui, comme le soulignent Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule, « méritent un intérêt particulier ; cette dimension se révélant souvent déterminante dans la modification des rapports de domination sur la scène nationale »⁶. En effet, alors que le régime de Moubarak s'efforce de paraître plus démocratique pour demeurer dans les bonnes grâces d'un pays dont les aides représentent la principale source de revenus de l'Égypte, ses opposants peuvent se saisir de l'occasion pour revendiquer de véritables avancées démocratiques sans craindre une répression trop sévère, qui viendrait alors empoisonner les relations égypto-américaines. Nous allons voir que les différences constatées entre les deux versions – arabe et anglaise – du communiqué fondateur de Kefaya, indiquent que les dirigeants de ce mouvement ont cherché à saisir l'opportunité offerte par ce contexte international particulier. Selon nous, ces

¹Ibid., p. 8.

²Hicheme LEHMICI. «L'Égypte face aux défis américains : La politique extérieure en 2004». Dans : *L'Égypte dans l'année 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 87-111, p. 88.

³Ibid., p. 101.

⁴Ibid., p. 96.

⁵Anthony SHADID. «Democracy's Dusk a Movement Fades. Egypt Shuts Door on Dissent as U.S. Officials Back Away». Dans : *Washington Post* (19 mar. 2007). URL : <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/18/AR2007031801196.html> (visité le 22/04/2009).

⁶FILLIEULE et BENNANI-CHRAÏBI, «*Exit, voice, loyalty et bien d'autres choses encore*», p. 85-86.

différences peuvent être expliquées en termes de structure des opportunités politiques si, et seulement si, l'on introduit la variable internationale dans l'équation.

Ce document comporte une courte introduction destinée à présenter brièvement les rédacteurs du texte. Il énumère ensuite trois dangers pesant sur le monde arabe (l'occupation de l'Irak, la politique israélienne et le projet américain de Grand Moyen-orient), avant de dénoncer la nature autoritaire du régime. Le texte avance ensuite quatre solutions à ce problème (la démocratie, l'État de droit, la justice sociale, le retour de l'Égypte dans le concert des nations) et propose une série de réformes constitutionnelles concrètes pour mettre en œuvre ces solutions. L'étude comparée des versions arabes et anglaises du communiqué fondateur de Kefaya (tab. 7.1 page suivante) fait clairement apparaître un traitement différencié du message en fonction du destinataire. En effet, les rares passages à avoir été traduits sans modifications substantielles concernent certaines des mesures concrètes exigées par Kefaya (interdiction pour le président de la République d'exercer plus de deux mandats, liberté de créer des partis et des associations, de publier des journaux, etc.), et – plus curieusement – la guerre en Irak, évoquée dans les deux documents de manière sobre et neutre comme « l'occupation américaine de l'Irak ». Pour tout le reste, les deux documents présentent des différences significatives, de nature à éclairer les intentions stratégiques des fondateurs de Kefaya.

Premièrement, si les deux textes font le lien entre les questions de politique internationale et la politique intérieure de l'Égypte, ce lien n'est pas présenté de la même manière dans les deux documents : alors que dans le texte en arabe, le caractère autoritaire du régime est présenté comme « la cause principale de la privation des capacités de l'Égypte à faire face à ces dangers [extérieurs] », le texte en anglais évoque pour sa part « deux faces d'une même pièce, chacune nourrissant l'autre, et ne pouvant être traitées séparément ». Ainsi, s'adressant à un public international – et en particulier américain –, les dirigeants de Kefaya établissent une équivalence entre la situation internationale et la situation domestique de l'Égypte, alors qu'en s'adressant à un public arabe – et en particulier égyptien – ils établissent une hiérarchie entre les deux séries de problèmes, la réforme de l'Égypte ayant pour finalité dernière de repousser les agressions contre la nation arabe. Les objectifs de politique étrangère sont donc présentés comme l'objectif ultime du mouvement, alors que la politique intérieure est rabaissée au rang de simple moyen au service de cette finalité supérieure. Ce traitement différencié de la relation entre les deux ordres de préoccupation des fondateurs du mouvement est représentatif de la tonalité dominante des deux documents : pédagogique pour le texte en anglais et polémique pour le texte en arabe.

La dimension pédagogique du texte destiné à un public international apparaît d'abord dans l'accent placé sur les infortunes des peuples arabes. Ainsi, alors que le texte source se contente de dénoncer « la perpétuelle agression sioniste à l'encontre du peuple palestinien », le texte cible évoque pour sa part « la dévastation sioniste s'abattant quotidiennement sur le peuple palestinien et confinant à l'holocauste ». Alors que le premier texte prêche des convaincus, le second cherche à emporter l'adhésion, notamment par l'utilisation du terme émotionnellement et historiquement chargé d'holocauste. Cette volonté de faire connaître au monde la situation des arabes transparaît également dans un ajout

	Version arabe (Texte source)	Version anglaise (Texte cible)
Situation interne et internationale	Hiérarchie entre les deux questions	Équivalence entre les deux questions
Question palestinienne	« Perpétuelle agression sioniste à l'encontre du peuple palestinien »	« La dévastation sioniste s'abattant quotidiennement sur le peuple palestinien et confinant à l'holocauste »
Appel à l'aide	Inexistant	« Tous les efforts civils et politiques doivent être coordonnés pour écarter ce péril pour la future survie des peuples et sociétés arabes »
Le personnage du "méchant" : le président de la République	2 occurrences	5 occurrences
Les personnages des héros : les auteurs du manifeste	« Nous sommes des citoyens égyptiens avec nos différences politiques, idéologiques et professionnelles »	« Nous, soussignés, sommes des citoyens de l'Égypte et sommes une part de son riche tissu social. Et nous sommes actifs dans différents secteurs de la vie publique : intellectuel, civique politique, culturel et syndical. Nous venons de différents milieux et, ensemble, représentons la riche diversité politique de l'Égypte »
Vocabulaire polémique	2 occurrences du terme <i>muwâjaha</i>	0 occurrence du terme <i>conflict</i>
Dimension politique	3 occurrences du terme <i>siyâsî</i> 1 occurrence du terme <i>jumhuriya</i>	5 occurrences du terme <i>political</i> 3 occurrences du terme <i>Republic</i>
Revendications identitaires	4 occurrences d'équivalents du terme <i>Nation</i> 4 occurrences du terme <i>Misr</i> 1 occurrence du terme <i>hûya</i> 1 occurrence du terme <i>hadâriya</i>	3 occurrences du terme <i>Nation</i> 3 occurrences du terme <i>Egypt</i> pas d'occurrences du terme <i>identity</i> pas d'occurrences du terme <i>civilizational</i>

TAB. 7.1 – Différences constatées entre les deux versions du manifeste fondateur de Kefaya

au texte original. En effet, le texte en anglais contient, à la suite de l'énumération des dangers pesant sur le monde arabe, un passage absent de la version originale : « Tous les efforts civils et politiques doivent être rassemblés et coordonnés pour éviter ce péril pesant sur la survie future des peuples et sociétés arabes ». La volonté d'emporter la conviction des destinataires du message transparait également dans l'usage d'un champ lexical typique de la culture politique américaine. Ainsi, toute une série de termes absents du texte source apparaissent dans la traduction : on dénombre ainsi deux occurrences du terme *public*, et une occurrence des termes *civic*, *civil*, *governance*, *check and balance*, tous absents du texte original. De la même manière, si le terme *diversity* est utilisé pour traduire l'arabe *ikhtilâf* (qui signifie plutôt désaccord ou différence, la notion de diversité étant généralement rendue en arabe par le mot *ta'addud*, qui renvoie à celle de pluralisme), on compte deux occurrences du terme *rich* dans un contexte renvoyant à la notion de diversité et qui ne correspondent à rien dans le texte original. Enfin, la tonalité pédagogique du texte transparait dans la mise en place d'un *story telling* visant à camper un personnage de "méchant", le président de la République (cinq occurrences dans le texte en anglais contre seulement deux dans le texte en arabe), opposé à des "gentils", les signataires du texte, dépeints à grand renfort de termes connotés positivement dans la culture politique occidentale : « Nous, soussignés, sommes des citoyens de l'Égypte, et sommes une part de son riche tissu social. Et nous sommes actifs dans différents secteurs de la vie publique : intellectuel, civique, politique, culturel et syndical. Nous venons de différents milieux et, ensemble, représentons la riche diversité politique de l'Égypte ». Le procédé est évident lorsque l'on compare ce passage avec la présentation des signataires telle qu'elle est rédigée dans le texte original : « Nous sommes des citoyens égyptiens avec nos différences politiques, idéologiques et professionnelles ».

La tonalité dominante de la version arabe du communiqué est plus polémique. On compte deux occurrences du terme *muwâjaha*, une première fois dans le sens de "confrontation" et une deuxième fois dans celui de "faire face". Dans les deux cas, ce terme est relié à la situation internationale, et il n'est pas traduit dans le texte cible. Ainsi, la version arabe du document mentionne l'ingérence américaine dans la région dans les termes suivants : « les projets de redessiner la carte de nos nations arabes, et le dernier d'entre eux, le projet de Grand Moyen-orient, qui met en péril notre caractère national et vise notre identité, et a pour conséquence de concentrer tous les efforts en direction d'une confrontation générale à tous les niveaux, politique, culturel et civilisationnel ». Cette allusion à peine voilée au spectre du choc des civilisations a disparu de la version anglaise, dans laquelle l'ingérence américaine est évoquée plus sobrement à travers « les desseins, incluant l'initiative du Grand Moyen-orient, de remodeler la carte et la destinée de la région et du peuple arabe ». Le terme *muwâjaha* apparaît une seconde fois, lorsque les problèmes intérieurs de l'Égypte sont évoqués : « Nous sommes unanimes quant au despotisme général qui est la cause principale de la privation de la capacité de l'Égypte à faire face (*muwâjaha*) à ces dangers, qui nécessitent une réforme complète, politique et constitutionnelle, réalisée par ses enfants, avant qu'ils ne s'aggravent sous une dénomination ou une autre ». Là aussi, la traduction anglaise de ce passage reflète le souci d'une certaine sobriété, puisque ses auteurs se contentent d'évoquer le « despotisme répressif

qui imprègne tous les aspects du système politique égyptien et le défaut de gouvernance démocratique ». La dimension polémique du texte original transparait également à travers une évacuation partielle de la dimension politique de l'appel (trois occurrences de l'adjectif *siyâsî*, contre cinq occurrences du terme *political* dans le texte anglais ; une seule occurrence du terme *jumhuriya* contre trois occurrences du terme *Republic*), au profit de la dimension identitaire. Ainsi, alors que le terme *Nation* n'apparaît que trois fois dans la version anglaise du communiqué, il apparaît quatre fois dans le document original, sous trois formes différentes : *Umma*, *watan*, *qaûmîya*. On constate la même distribution (3 pour 4) pour le terme Égypte. De la même manière, la notion d'indépendance est évoquée deux fois sous deux formes différentes (*hurr* et *istiqlâl*) dans le texte original pour une seule occurrence du terme *independent* dans le texte en anglais. Et encore ce terme se rapporte-t-il ici au système de *check and balance*. Par ailleurs, les termes "identité" (*hûya*) et "civilisationnelle" (*hadâriya*) apparaissent une fois chacun dans le texte source et sont absents de sa traduction. Enfin, la dénonciation des accords de Camp David comme cause de l'abaissement de l'Égypte sur la scène internationale n'apparaît pas dans le texte cible.

La dimension pédagogique de la version anglaise du document laisse à penser que celui-ci est destiné aux média occidentaux, et en particulier américains (vocabulaire politique américain, *storytelling*, etc.) Ce discours en direction des média fait sens en termes de structure des opportunités politiques si l'on accepte l'idée, développée par Florence Passy en 1999, selon laquelle « l'existence de centres de pouvoir supranationaux (...) offre de nouvelles opportunités politiques aux mouvements sociaux », qui trouvent ainsi de nouvelles cibles auprès desquelles défendre leurs intérêts¹. Dans le cas de Kefaya, ce sont les États-Unis qui jouent le rôle de centre de pouvoir supranational, et les média sont utilisés comme une voix d'accès détournée – *via* l'opinion publique – à ce centre de pouvoir.

La politique américaine a ainsi joué sur la naissance de Kefaya à deux niveaux : tout d'abord, la modération du pouvoir égyptien sur le conflit israélo-palestinien et l'invasion de l'Irak l'a mis en porte-à-faux vis-à-vis des sentiments populaires et a fourni des arguments aux adversaires du régime. La dépendance de ce dernier à l'égard des États-Unis a donc été une condition nécessaire à la transformation de la contestation anti-américaine et anti-israélienne en mobilisation anti-gouvernementale. Ensuite, la pression américaine en faveur de la démocratisation du régime a donné aux opposants égyptiens l'espoir que la conjoncture leur permettrait d'arracher des réformes au pouvoir². Le fait que la Rand Corporation consacre un rapport au mouvement Kefaya démontre qu'aux yeux des auteurs de ce rapport – et surtout à ceux de leurs commanditaires – un lien existe entre l'émergence de ce mouvement et la politique étrangère américaine. Le dernier chapitre

¹Florence PASSY. "Supranational Political Opportunities as a Channel of Globalization of Political Conflicts. The Case of the Rights of Indigenous Peoples". Dans : *Social Movements in a Globalizing World*. Éd. par Donatella della PORTA, Hanspeter KRIESI et Dieter RUCHT. London, New York : MacMillan Press LTD, ST. Martin's Press, Inc., 1999, p. 148-169, p. 149.

²Sarah Ben Nefissa note à ce propos que la lecture de la presse égyptienne de l'époque montre une victoire de la tendance de l'opposition favorable à l'idée de profiter des pressions américaines pour tenter de faire fléchir le régime (BEN NEFISSA, "Ça suffit' ? Le 'haut' et le 'bas' du politique en Égypte", p. 7).

de ce rapport est ainsi consacré aux implications de Kefaya pour la politique des États-Unis¹. Les membres de ce *think tank* considèrent par ailleurs que la démocratisation de l'Égypte demeure un enjeu pour l'administration américaine, puisqu'ils se permettent de donner des conseils aux démocrates arabes : « Les futurs mouvements démocratiques de la région devront investir dans l'éducation des masses au sujet des droits de l'homme et de la démocratie afin d'initier des changements sur le long terme »².

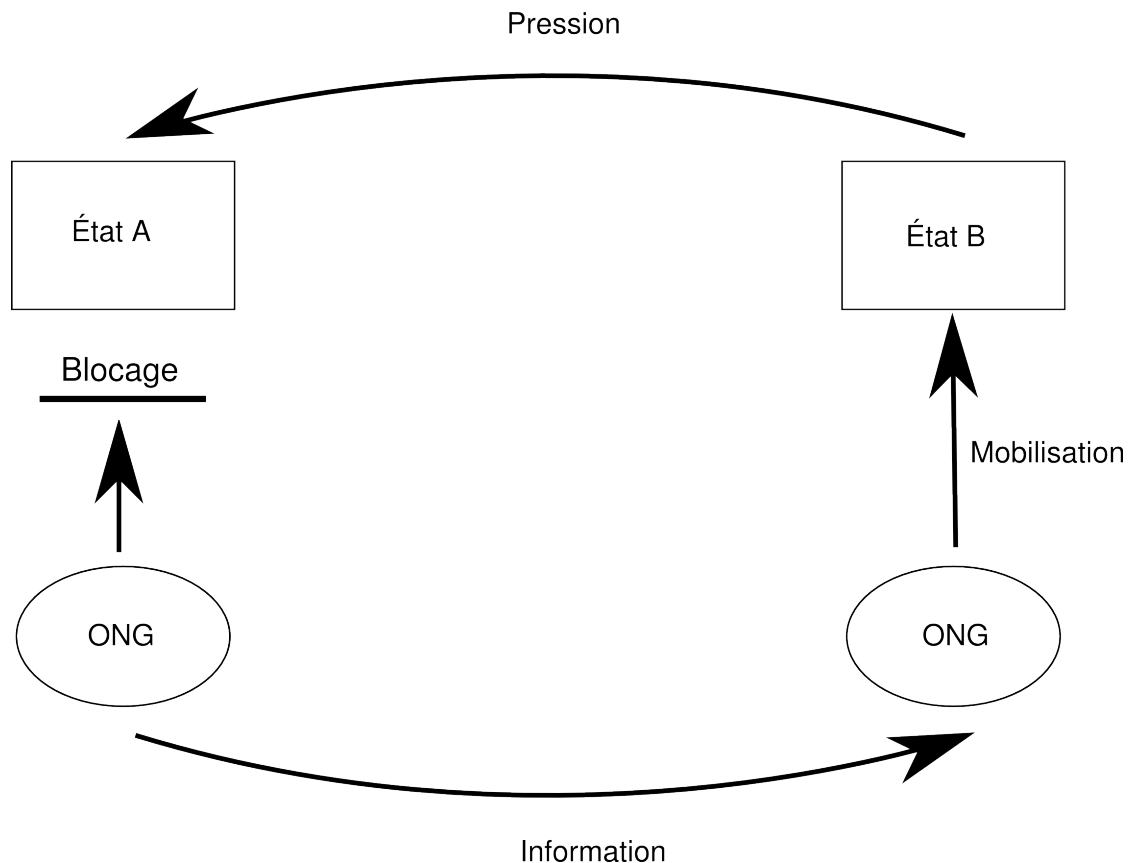


FIG. 7.1 – Modèle du boomerang

Le passage par l'international pose néanmoins problème dans le cadre de la théorie des mouvements sociaux ; Charles Tilly considère en effet que l'existence de ces derniers est historiquement liée au cadre de l'État-nation. À ce point de l'analyse, nous sommes pourtant dans une simple transposition, à un niveau supranational, de la théorie classique de la structure des opportunités politiques : les États-Unis sont analysés comme un centre de pouvoir supranational, les médias comme une voie d'accès à ce pouvoir, et le projet américain de Grand Moyen-orient comme une ouverture de la structure des opportunités

¹OWEIDAT et al., op. cit., p. 43-54.

²Ibid., p. 40-42.

politiques. Cependant, si l'on prend en compte les objectifs de Kefaya, l'on se rend compte que le modèle se complique encore davantage.

Frédéric Vairel note que si – à l'exception des Frères musulmans –, les acteurs du mouvement Kefaya ne sont pas lourdement réprimés, c'est également en raison de leur auto-limitation : évitement des quartiers populaires (à l'exception de la marche à Shubrâ du 22 juin 2005) et sous-représentation des ouvriers et paysans parmi les signataires du manifeste¹. De fait, Kefaya n'a pas cherché à construire des organisations locales, populaires, afin d'enraciner le mouvement dans la population. Frédéric Vairel explique la retenue de Kefaya dans la mobilisation des secteurs populaires par la concurrence de mouvements radicaux usant de moyens d'actions violents, et par la crainte d'une répression plus féroce de la part du régime². Nous avancerons ici une autre hypothèse : Kefaya n'a pas cherché à mobiliser les secteurs populaires de la population car cela n'était pas nécessaire à sa stratégie.

Pour expliciter cette stratégie, il faut en effet selon nous recourir au "modèle du boomerang" (fig. 7.1 page précédente) développé par Margaret Keck et Kathryn Sikkink, et qui fonctionne dans les contextes autoritaires : confrontés à la fermeture des voies d'accès au pouvoir, les entrepreneurs de mouvements vont développer des réseaux internationaux afin de faire pression sur des organisations intergouvernementales et des États tiers, qui feront à leur tour pression sur l'État cible afin qu'il cesse de violer les droits de l'homme et mette en place des réformes démocratiques³. Dans le cas de Kefaya, ce modèle doit être légèrement modifié (fig. 7.2 page suivante), les médias jouant ici le rôle dévolu aux réseaux internationaux dans le modèle de Keck et Sikkink. Les dirigeants de Kefaya n'ont pas cherché à susciter des mouvements de solidarité dans des pays susceptibles de faire pression sur le régime égyptien. Ils ont au contraire suscité une mobilisation à domicile, utilisant un répertoire d'action comparable à celui que les mouvements sociaux occidentaux utilisent dans le cadre de leurs structures d'opportunités politiques nationales. Comme le remarque Frédéric Vairel, les "rassemblements en noir", les bougies et les banderoles colorées, les manifestations et les *sit-in*, appartiennent à un « répertoire mondial de la protestation dans lequel les médias jouent un rôle non négligeable »⁴.

Mais Kefaya n'a que l'apparence d'un mouvement social classique ; il s'agit en réalité d'une *mise en scène* destinée non pas au régime égyptien, mais aux opinions publiques internationales, par l'intermédiaire des médias. Le but de la mobilisation est ainsi de modifier la structure des opportunités politiques nationale, *via* un détour par l'international. Ce détour par l'international explique par ailleurs l'absence de recours à la violence, et invalide le modèle de Wiktorowicz ; confronté à une structure des opportunités politiques fermées, un mouvement social peut – face à un régime autoritaire dépendant de régimes démocratiques – recourir au détour par l'international plutôt qu'à la violence.

Cependant, pour éviter de donner des arguments au régime⁵ – et parce que les diffé-

¹VAIREL, op. cit., p. 124.

²Ibid., p. 130-131.

³Margaret E. KECK et Kathryn SIKKINK. *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. New York : Cornell University Press, 1998. 227 p., p. 11-14.

⁴VAIREL, op. cit., p. 121.

⁵Comme le note Sophie Pommier, l'interventionnisme américain est « utilisé pour discréditer les

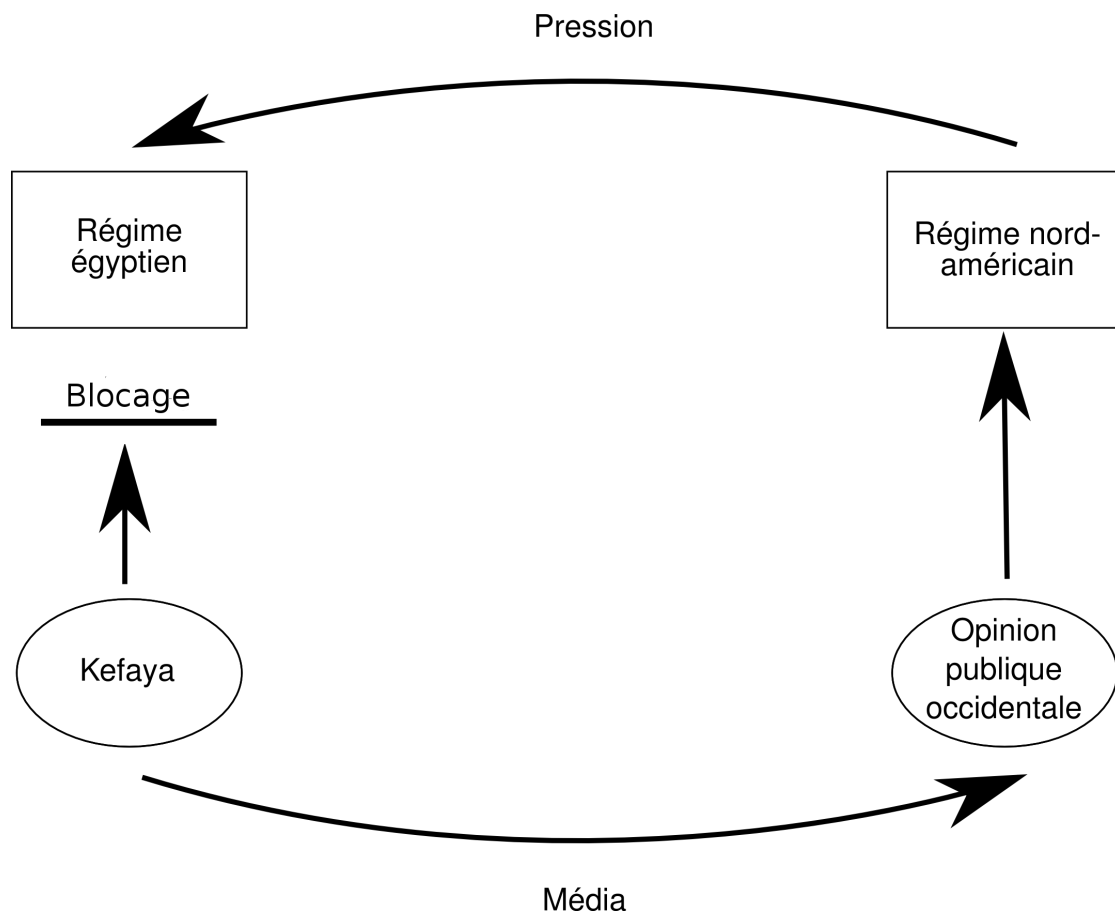


FIG. 7.2 – Modèle du boomerang prenant en compte le rôle des médias et de l'opinion publique

rents acteurs qui composent Kefaya veulent se ménager un avenir politique national – ces derniers vont insister sur la dimension anti-américaine de leur mouvement : ainsi, alors même que c’est le projet de Grand Moyen-orient qui a dans une large mesure permis à la mobilisation d’exister, il est sévèrement critiqué dans le manifeste fondateur de Kefaya. Dans le même ordre d’idée, l’écrivain féministe ‘Afâf Al-Sayyid, proche de l’extrême gauche et militante de la première heure du mouvement Kefaya, nous décrivait les événements en ces termes :

L’administration américaine est également intervenue, et ce n’est pas une bonne chose. Je veux dire que je suis contre l’intervention américaine pour dire si nous sommes bons ou mauvais. Cela, nous pouvons le faire de l’intérieur. C’est nous, les Égyptiens, qui pouvons changer notre politique, notre régime. Mais nous n’attendons pas de consignes occidentales, ou américaines, nous disant par exemple, disant à l’administration politique : « Non, ne commettez pas de violence à leur rencontre ». Je veux dire que je suis contre cela, personnellement. Nous n’attendons pas cela des Américains, parce que les Américains – où l’administration américaine – est une administration dictatoriale, despotique, arriérée et violente. Elle soutient la violence, pas la démocratie. C’est-à-dire qu’elle soutient la démocratie par la force. Je veux dire, qu’est-ce que cette idée ? Ça veut dire une démocratie dictatoriale. Donc je suis contre ça¹.

La dimension polémique de la version arabe du communiqué fondateur de Kefaya s’expliquerait ainsi davantage par le souci de ne pas apparaître comme des alliés objectifs des États-Unis que par la volonté de mobiliser le peuple égyptien. En effet, même la Rand Corporation reconnaît que la mauvaise réputation des États-Unis dans la région interdit aux mouvements démocratiques de se tourner ouvertement vers eux².

7.1.2 La perception des acteurs

Nous avons jusqu’ici considéré la structure des opportunités politiques dans une optique classique, comme une variable indépendante expliquant la présence ou l’absence de mouvements de contestations pacifiques ou violents. Cependant, Sidney Tarrow lui-même en est venu à considérer cette structure comme une variable dépendante, influencée par les mouvements sociaux autant qu’elle influe sur eux³. Suivant l’idée selon laquelle « l’attestation du succès d’une nouvelle forme d’action suscite un regain d’activité contestataire dominé par cette innovation tactique »⁴, plusieurs observateurs⁵ en sont venus à

opposants et les partisans des réformes libérales en les faisant apparaître comme une cinquième colonne de l’occident » (POMMIER, *Égypte, l’envers du décor*, p. 103).

¹Entretien du 19 mai 2008 avec ‘Afâf Al-Sayyid.

²OWEIDAT et al., op. cit., p. 46.

³« Un mouvement peut expérimenter les changements dans sa structure des opportunités comme un résultat de ses propres actions » (TARROW, op. cit., p. 96).

⁴Lilian MATHIEU. *Comment lutter*. Paris : Textuel, 2004, p. 135.

⁵BEN NEFISSA, op. cit., p. 9 ; OWEIDAT et al., op. cit., p. 25.

penser que Kefaya a inspiré les mouvements de grève qui se sont multipliés en Égypte depuis 2005¹, ainsi que des mouvements similaires en Lybie et au Soudan.

Si le “modèle du boomerang” permet de comprendre la stratégie des acteurs, il ne suffit pas à expliquer le choix du moment, ni l’échec de Kefaya². L’invasion de l’Irak aurait pu conduire à un renforcement de l’assujettissement du régime égyptien à son allié américain, or c’est l’inverse qui s’est produit. Par ailleurs, les intérêts des États-Unis en Égypte étaient contradictoires : entre la tentation de faire taire la contestation à leur politique dans la région et la nécessité de légitimer cette même politique en poussant à la mise en place de réformes démocratiques. De fait, si la stratégie de Kefaya a échoué, c’est en grande partie à cause d’une mauvaise interprétation des rapports de force. Ainsi, à partir d’une analyse des éditoriaux des journaux d’oppositions *Al-‘Arabî*, *Saût Al-Umma* et *Al-Usbû‘*, Tewfik Aclimandos conclut à « une sous-estimation du régime (ou plutôt une surestimation du potentiel révolutionnaire d’une population fort mécontente), [et à] une mauvaise lecture des messages de l’administration américaine »³. La question qui se pose ici est donc celle de la dimension subjective de la structure des opportunités politiques : c’est en effet la perception des acteurs qui explique le mouvement, plus qu’une situation politique objective, que celle-ci soit nationale ou internationale. McAdam, Tarrow et Tilly vont dans ce sens lorsqu’ils écrivent qu’une opportunité n’induit de mobilisation que si elle est visible et perçue comme telle⁴.

La première question qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure les dirigeants de Kefaya ont conscience du détour par l’international, tel que nous l’avons analysé précédemment. Certains éléments laissent en effet à penser qu’ils n’en étaient pas conscients, et que leur stratégie n’était pas clairement définie dès le début. Ainsi, ils auraient dans un premier temps compté sur un effet d’entraînement dans tout le Moyen-Orient⁵. L’utilisation de cette stratégie a pu également être consciente, mais sans être théorisée, notamment à travers l’intention de suivre les exemples des révolutions de couleur en Europe de l’Est (Révolution des roses en Géorgie et Révolution orange en Ukraine)⁶. Cependant,

¹Il y a eu 222 mouvements de protestations en Égypte en 2006, et au moins un par jour en 2007 (POMMIER, op. cit., p. 236).

²Cet échec se traduit non seulement par la crispation autoritaire du régime après les élections, mais également par la mise entre parenthèses, par les États-Unis, de leurs velléités réformatrices au Moyen-Orient. Ainsi, le 20 juin 2005, la secrétaire d’État américaine Condoleezza Rice réclame, lors d’une conférence à l’université américaine du Caire, la fin de l’état d’urgence et l’organisation d’élections vraiment libres, reprenant ainsi à son compte une partie des revendications de Kefaya. Mais début 2006, Condoleezza Rice est loin de son discours à l’université américaine du Caire : « Nous devons réaliser qu’il y a un Parlement qui est fondamentalement différent du Parlement d’avant les élections, et un Président qui a cherché le consentement des gouvernés » (Cité in SHADID, op. cit.).

³Tewfik ACLIMANDOS. “Les Frères : de la clandestinité au *tamkîn*”. Dans : *L’Égypte dans l’année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 83–107, p. 89.

⁴Cité in Anne REVILLARD. “La Sociologie des mouvements sociaux : structures de mobilisation, opportunités politiques et processus de cadrage”. Dans : *Melissa* (23 juin 2004). URL : http://www.melissa.ens-cachan.fr/imprimer.php3?id_article=502 (visité le 16/04/2009).

⁵OWEIDAT et al., op. cit., p. 15.

⁶Ibid., p. 14. Le symbole du parti Ghad est d’ailleurs une écharpe orange, en référence aux événements ukrainiens.

il semblerait qu'une partie au moins des leaders de Kefaya étaient conscients du modèle analysé plus haut, puisque Abûl-'Elâ Mâdî a déclaré au *Washington Post* que la pression internationale sur Moubarak a aidé à limiter la répression¹. Le rôle des médias a également été intériorisé par les membres de Kefaya. 'Afâf Al-Sayyid estime ainsi que « la politique sécuritaire envers le mouvement Kefaya a commencé à changer, quand il a commencé à être présent dans les rues, et aussi pour éviter un scandale international devant l'ensemble des médias occidentaux. C'est-à-dire les coups, la répression, les arrestations et la violence devant les médias »². Rafîq Habîb évoque de son côté l'importance de l'utilisation d'un langage démocratique pour séduire l'opinion publique internationale : « Kefaya était en quelque sorte protégé contre toute tentative du gouvernement d'en faire une organisation illégale. Ceci, parce que Kefaya semble être un mouvement démocratique qui sera couvert par les pays occidentaux »³.

Mais comme nous l'avons vu précédemment⁴, les dirigeants de Kefaya sont également conscients du risque que fait peser sur eux cette stratégie du détour par l'international. Abûl-'Elâ Mâdî déclare ainsi au *Washington Post* que « lui et ses collègues de Kefaya ont souvent ressenti une urgence à agir avant que leur agenda ne soit compromis par une association avec les objectifs des États-Unis (...). Toute relation avec une puissance étrangère, à plus forte raison avec les Américains, est un baiser de la mort. Nous n'avons pas besoin de ce baiser »⁵. La contradiction inhérente à cette stratégie tient au fait que pour combattre un régime accusé de mener une politique étrangère conforme aux intérêts américains dans la région, les manifestants comptent sur une pression exercée par les États-Unis sur le régime Égyptien pour éviter la répression. Cette contradiction explique ainsi l'hésitation des dirigeants de Kefaya quant à la stratégie à adopter, qui transparaît notamment dans le fait que la campagne de communication de ce mouvement a visé dans un premier temps les bloggers, puis le grand public, avant de s'adresser aux médias, locaux et internationaux⁶.

Au moment où se déroulent nos entretiens (printemps 2008), les acteurs ont suffisamment de recul sur la question pour analyser les conséquences des changements survenus depuis 2005 dans les rapports de force internationaux :

Et nous pouvions faire ça de manière répétée, en particulier en 2005. Parce que nous avons un soutien moral de l'étranger. De toutes parts, en dehors de l'Égypte, on parlait de démocratie, de la dictature dans le monde arabe, qui aide au développement du terrorisme. Et pour cette raison, il y a eu un intérêt international à soutenir les mouvements politiques démocratiques dans le monde arabe, y compris en Égypte. Et cela nous a aidés à nous étendre. Je me souviens qu'en 2005, nous avons fait une manifestation pendant trois ou quatre heures au centre-ville du Caire (...) et que pas un seul policier ne

¹ SHADID, op. cit.

² Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

³ Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

⁴ Cf. *supra*, section 7.1.1 page 243.

⁵ SHADID, "Democracy's Dusk a Movement Fades. Egypt Shuts Door on Dissent as U.S. Officials Back Away".

⁶ OWEIDAT et al., op. cit., p. 22-24.

s'y est opposé. C'était stupéfiant ! C'était à l'époque où l'Amérique parlait tant de démocratie. Ce qu'il se passait en Irak n'importait-il pas ? Mais après cela, ce qu'il s'est passé est que le Hamas a remporté les élections législatives en Palestine. C'était en 2005, je pense (...). Et la résistance irakienne marquait des points contre l'Amérique. Alors, l'Amérique a commencé à revoir ce qu'il se passait dans cette partie du monde. Et ils ont pensé que, ou conclu que, si vous laissez la démocratie suivre son chemin, ceux qui arriveraient au pouvoir seront opposés à vous. Et à cette époque, je me souviens que Bush disait qu'ils avaient soutenu des dictatures pendant soixante ans, et que cela avait généré du terrorisme, et qu'il était grandement temps pour eux de renverser la vapeur, d'encourager la démocratie, afin que les peuples obtiennent leurs droits, et n'aient plus de raisons de devenir des terroristes. Mais cela a duré un peu plus d'un an, et ils sont revenus à ce qu'ils avaient fait pendant les soixante dernières années. Pas vrai ? Maintenant, ce qu'ils font, c'est qu'ils soutiennent Hosni Moubarak, le Roi Abdallah (...) en Jordanie, contre les peuples. Hosni Moubarak est certain que l'Amérique le soutient lorsqu'il combat ses opposants politiques en Égypte, et vous voyez cela tous les jours¹.

Malgré les contradictions et les risques liés à cette stratégie, et malgré le manque de fiabilité dont ont fait preuve les puissances occidentales lors de l'épisode Kefaya, Abûl-'Elâ Mâdî considère encore en 2008 que les relations entretenues avec l'étranger par son parti constituent une des conditions d'accès à l'arène politique légale égyptienne :

Nous avons aussi construit un dialogue entre nous et les autres. Les autres au sein de la société égyptienne, les autres dans le monde arabe, et les autres dans les relations internationales. Ainsi, nous avons des amis dans le monde occidental : en France, en Allemagne, en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas, aux États-Unis, au Japon, etc. (...) Nous avons de bonnes relations avec la communauté occidentale. Aujourd'hui, j'ai reçu une invitation (...) de l'ambassade britannique, pour l'anniversaire de la Reine Elisabeth. Okay ? Et toujours aujourd'hui, [j'ai reçu] une invitation de l'ambassade des Pays-Bas. Pour déjeuner. Etc. (...) Donc je pense que cela vous donne un exemple, de là où nous sommes aujourd'hui. Alors, je pense que nous sommes très proche d'entrer dans la vie politique².

Mais au-delà de la conscience exprimée par les acteurs de la stratégie menée en 2004-2005, ainsi que de ses faiblesses et ses limites, il est nécessaire – pour analyser l'essor et le déclin de Kefaya – de comprendre comment les personnes qui se sont investies dans ce mouvement perçoivent la structure des opportunités politiques en Égypte et la capacité des forces d'opposition à la modifier. Bien entendu, il eût été préférable pour ce faire de mener des entretiens durant les mobilisations. Nous travaillons ici sur des textes enregistrés alors que les acteurs concernés ont eut plus de trois ans pour prendre du recul sur le phénomène Kefaya. Nous allons voir cependant que – dans le cas des membres

¹Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

²Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

du Wasat au moins – la perception du degré de fermeture du système politique et de la capacité des acteurs à peser sur le cours des événements est corrélée à l'expérience politique vécue par ces acteurs dans la période ultérieure. Les schémas de pensée qui entrent ici en jeu se sont de toute évidence formés bien avant l'année 2004. Ainsi, si la quasi intégralité des membres du Wasat interrogés s'étendent sur les blocages du système politique, tous n'évoquent pas les changements consécutifs à l'épisode Kefaya (Cf. tab. 7.2 page 252 et 7.3 page 253).

Concernant la fermeture de la structure des opportunités politiques, les membres du Wasat interrogés en donnent une lecture à plusieurs niveaux. Tout d'abord, il existe une tendance à avancer des explications irrationnelles à ce phénomène, telle que l'immoralité des dirigeants, exprimée par Usâma Farîd en ces termes : « Il n'y a ni changement, ni réforme, ni développement de la part des corrompus. C'est quoi, ça ? Cela fait 27 ans. Le système a 27 ans. C'est lui qui a posé les bases de cette corruption. Et maintenant, ils veulent que ce soient les corrupteurs qui fassent la réforme. C'est quoi, ça ? (...) C'est totalement ridicule et vain ! »¹ 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, alors coordinateur général (*al-munassiq al-âmm*) de Kefaya, fait lui aussi allusion à cette immoralité, qui se refléterait dans les campagnes de dénigrement visant son mouvement :

Encore hier, ils... un des leaders de Kefaya a été harcelé sexuellement parce qu'il est homosexuel. Nous avons lu le nom, et nous n'avons jamais eu... quelqu'un... Nous savons qui vient habituellement à nos manifestations, mais comme je vous le disais, nous n'avons pas une liste de membres, qui disent qu'ils viennent manifester (...). Un autre journal a dit que les juifs dirigeaient Kefaya. Je suis d'avis que nous n'avons pas à condescendre à répondre à cela, mais... les dernières allégations... Parce que, avant cela, ils ont dit que les dirigeants de Kefaya étaient impliqués dans des orgies sexuelles et... c'est très très bas!²

Les thèses culturalistes peuvent également être mobilisées pour expliquer les blocages du système politique égyptien, comme lorsque Ahmad Awar déclare : « Nous sommes très négatifs en Égypte, très... Nous abandonnons facilement. Nous nous contentons de laisser filer (...). Les gens en ont marre, ils n'ont même plus l'espoir d'être écoutés. Ils ont donc décidé d'être ignorants, ce qui n'est pas à mon avis une solution »³.

Les arguments de ce type restent néanmoins très rares, et les membres du Wasat ont la plupart du temps à cœur de chercher des explications plus élaborées. Le principal facteur de blocage relevé par les acteurs est la législation égyptienne sur les partis :

Et le contexte, le climat politique en Égypte ne permet ni au Wasat ni aux Frères de s'élargir. Je veux dire que si le contexte et le climat général étaient meilleurs, alors le nombre de Frères augmenterait, et [celui] du *Ta-gamu'*, et [celui] de tous les partis. Le mouvement s'agrandirait, à vrai dire. Mais le climat général n'autorise pas les partis *taht al-tâ'sis* à se mobiliser. Vous ne pouvez pas ouvrir beaucoup de bureaux, les moyens sont limités,

¹Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

si vous recevez de l'argent de l'extérieur, vous êtes accusés de trahison, si vous rassemblez les dons de vos adhérents, les gens, aujourd'hui en Égypte, ont peur et ne participent pas aux activités politiques. Certains d'entre eux ont peur de la police, et certains ne voient pas l'intérêt de faire des dons. Ils disent : « Et après ? » Bien, le Wafd existe depuis combien d'années ? Et il fait quoi ? Les partis en Égypte sont aujourd'hui devenus des caricatures dépourvues de base populaire. Et ce n'est pas à cause de la faiblesse des partis, mais à cause des lois qui encadrent la création des partis¹.

Mais cette législation n'est bien évidemment pas née de nulle part, et il faut en rechercher les causes profondes. Galil Mustafâ évoque ainsi des causes historiques au caractère autoritaire du régime :

Nasser et Sadate avaient plutôt la même idée, la même mentalité. Ce sont des militaires, par nature, et par développement, ils... C'était très difficile pour eux d'être démocrates. Et la différence entre Nasser et Sadate : Nasser était un dictateur nationaliste. Sadate n'était pas un nationaliste. Il était un dictateur, mais d'une manière différente. Il avait une autre idée, différente de celle de Nasser (...). Et depuis 1952, il n'est permis à personne, excepté le parti dirigeant, de manifester. Eux, ils peuvent. Mais c'est interdit aux autres².

Mais la cause du blocage la plus souvent énoncée, et la plus développée par nos enquêtés, renvoie à la stratégie de Kefaya et au "modèle du boomerang". Il s'agit bien entendu de la dépendance du régime envers ses alliés occidentaux. Ainsi, Ahmad Awar déclare :

Je crois que le gouvernement... Il y a deux aspects. Ils sont utilisés par les États-Unis, la Grande-Bretagne et l'occident. Et je crois qu'ils ne veulent pas, ou n'osent pas laisser quelqu'un venir avec une idée potentiellement populaire. Ils laissent (...) l'étouffement préventif. C'est... Ils ne peuvent pas être populaires, parce qu'ils sont extrêmement libéraux... Beaucoup de choses sont contre notre culture, et notre manière de vivre, et ce que veulent les Égyptiens. Les Égyptiens sont religieux³.

Et c'est Usâma Farîd qui va le plus loin dans le développement de cette idée :

Des gens font la guerre à l'islam, en particulier depuis... L'ennemi rouge, dans le début des années 1990, était l'Union soviétique, et maintenant c'est le nouvel ennemi vert, comme ils appellent l'islam. Et en fait, malheureusement, du point de vue pratique des dirigeants, c'est un ennemi surtout pour des raisons économiques. Je ne peux imaginer qu'un avion coûte 600 millions de dollars... 40 % de chaque revenu national provient des usines d'armement (...). La droite conservatrice aux États-Unis menace le destin de l'être humain, qui est d'être protecteur et d'apporter le bien-être et le bonheur pour

¹Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

²Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

tout le monde. Ce n'est plus seulement un problème de musulmans ou de non-musulmans, ou une manière de s'intéresser à cette question. C'est un grand problème. Ça va plus loin que ça, bien plus loin que ça (...). C'est un jeu de pouvoir. C'est un jeu de contrôle, de domination, du plus fort sur le faible. Il n'y a pas de place pour la justice. Et c'est très clair maintenant : l'Ouest est en train de perdre toute sa crédibilité, parce que nous pouvons désormais voir ce qui se passe ici. Quand l'Ouest – l'Europe et les États-Unis – sont venus et (...) quand ils ont vu le Hamas monter en puissance, et les Frères musulmans prendre... la plupart des musulmans prendre place, ils ont remplacé les réformes économiques par des réformes politiques. Et leur agenda... leurs intérêts [passent] avant le soutien à la démocratie. En fait, ils n'utilisent plus cette démocratie. Ils ont arrêté parce que c'était vraiment ridicule et très drôle (...). Nous ne sommes pas contre la science, mais il n'existe pas ce qu'on appelle la démocratie importée, et si l'Ouest était... Je veux dire, je ne veux pas qu'il nous soutienne mais au moins qu'il soit neutre, et c'est ce qui est normal, mais il soutient des régimes tyranniques dans toute la région, parce qu'il a des intérêts avec eux, au détriment des principes. C'est le plus grand test, par lequel passe l'Ouest et non les musulmans. L'Ouest n'a pas commencé ce qu'il disait. Il vit dans un paradoxe, engagé dans une confrontation, engagé en personne, et évidemment, vous voyez cette confrontation. Et vous voyez que l'Ouest n'a aucune légitimité pour parler de liberté ou de quelque principe que ce soit. Il n'est pas civilisé. Il est terroriste. Davantage que les musulmans¹.

Les acteurs reconnaissent donc unanimement la fermeture du système politique, et une partie au moins d'entre eux est consciente du rôle crucial joué par les facteurs internationaux dans ce blocage. Nous allons voir cependant qu'ils diffèrent quant à l'estimation des capacités des forces de l'opposition à résoudre ce blocage. En effet, les membres du Wasat interrogés ne s'accordent pas sur l'hypothétique influence de Kefaya dans l'histoire politique égyptienne. Au-delà de l'échec de ce mouvement à empêcher la reconduction du mandat de Moubarak ou à obtenir l'abrogation de l'état d'urgence, d'aucuns estiment que Kefaya a réussi, au sens où l'entendait Asef Bayat lorsqu'il écrivait que « les mouvements sociaux peuvent également réussir dans la mesure où ils modifient les sociétés civiles, les comportements, les attitudes, les symboles culturels et les systèmes de valeurs, ce qui peut, sur le long terme, poser un défi au pouvoir politique »². Kefaya est ainsi considéré, à tort ou à raison, comme l'élément déclencheur du renouveau des luttes sociales en Égypte au cours des années qui ont suivi l'événement. Le doyen du Wasat, Galil Mustafâ, estime ainsi que « Kefaya a été le premier à se sacrifier pour le changement »³. Le benjamin du parti, 'Amrû Fârûq, ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare que « le changement qui a eu lieu dans les trois dernières années, c'est plus que ce qui a eu

¹Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

²BAYAT, "Islamism and Social Movement Theory", p. 898.

³Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

lieu en cinquante ans. Ça vient très vite. Je le sais »¹.

L'estimation du rôle de Kefaya varie cependant en fonction des dispositions des agents, héritées de leur expérience militante antérieure. Ainsi, nous pouvons constater (tab. 7.2) que les membres de la génération qui a été confrontée à la répression du mouvement étudiant à la fin des années 1970 et à celle des syndicats professionnels au milieu des années 1990 sont plus enclins à s'attarder sur les blocages du système à l'exclusion de tout espoir de changement (cas de la moitié d'entre eux) que les membres du Wasat ayant intégré le parti après 1996 (seul l'un d'entre eux adopte cette attitude pour dix qui évoquent les deux phénomènes au cours de l'interview).

Année d'entrée au Wasat	Évocation exclusive de la fermeture du système	Évocation exclusive du changement	Évocation des deux phénomènes
1996	2	0	2
Après 1996	1	0	10
Inconnu	0	1	1

TAB. 7.2 – Répartition des opinions exprimées sur la structure des opportunités politiques par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

On constate par ailleurs (tab. 7.3 page suivante) que les membres des nouvelles classes moyennes insistent davantage sur la fermeture de la structure des opportunités politiques. Ainsi, aucun d'entre eux n'en évoque seulement l'ouverture, et seule la moitié d'entre eux parlent à la fois de sa fermeture et des changements survenus. À l'inverse, les hommes d'affaires s'étendent plus facilement sur la notion de changement, et aucun d'entre eux n'évoque seulement la fermeture du système. Sans doute cette attitude peut-elle être mise en partie sur le compte de l'*ethos* des businessmen, tenus de faire montre d'une tournure d'esprit "positive" et "pro-active". Cependant, il convient de noter que si les hommes d'affaires du Wasat évoquent volontiers le changement, ils ont tendance à l'attribuer au moins autant au régime qu'à Kefaya, comme le montre cet extrait de notre entretien avec Târiq Al-Malt :

Le véritable changement, nous pouvons le dire, nous le devons à Gamal Moubarak, qui – peut-être en 2002 – a annoncé les nouvelles idées et les aspirations des nouvelles générations. Ils donnent juste leur place à d'autres partis, et pour la vie politique, que les gens puissent s'exprimer, qu'ils puissent parler. Mais ce n'est que des mots. Ce n'est rien. Il n'y a pas de changements dans les actes du régime².

Le discours de Târiq Al-Malt comporte néanmoins une part importante de critique à l'égard du régime. Cette dimension critique est totalement évacuée dans la citation qui suit, extraite de notre entretien avec Magdî 'Ârif :

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

C'était toujours le président qui parlait et les gens qui écoutaient, le vice-président prenait le pouvoir. La société s'est transformée en société qui choisit le président. Que les gens l'aient choisi ou pas, mais au final, les gens auraient choisi le programme. C'est-à-dire que la rue, chez nous, a besoin d'une étape de transition, comme on dit, pour que nous comprenons comment fonctionnent les droits¹.

Univers professionnel	Évocation exclusive de la fermeture du système	Évocation exclusive du changement	Évocation des deux phénomènes
Hommes d'affaires	0	1	7
Intellectuels	1	0	1
Nouvelles classes moyennes	2	0	5

TAB. 7.3 – Répartition des opinions exprimées sur la structure des opportunités politiques par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

Ainsi, il semblerait que les dirigeants du Wasat issus de la génération des années 1970 sont moins enclins que les membres ne partageant pas leur expérience politique et syndicale à s'illusionner sur leur capacité à modifier les règles du jeu politique en Égypte. Nous allons voir dans la section qui suit que les caractéristiques de la trajectoire des différents acteurs sont également corrélées à leur mode d'engagement dans Kefaya.

7.2 L'engagement dans Kefaya

7.2.1 Les motifs de l'engagement

Les objectifs des composantes de Kefaya Kefaya n'est pas un parti politique ; ses membres le désignent comme un mouvement (*haraka Kefaya*). Le rapport de la Rand Corporation le décrit comme « une coalition de partis politiques unis par leurs demandes pour un changement dans l'équilibre des pouvoirs »². En effet, les règles du jeu politique en Égypte handicapent tous les partis de l'opposition, même légaux. Comme le note Sarah Ben Nefissa, « les contraintes qui pèsent sur l'activité et l'existence des partis politiques, sur la liberté d'association et de réunion, visent à gêner la communication entre les formations politiques de l'opposition et les populations de manière générale »³. Les partis de l'opposition peuvent donc difficilement peser sur l'équilibre des forces. Si, contrairement aux partis *taht al-tâ'sîs*, ils disposent de la personnalité juridique et du droit d'agir en leur nom propre, ils sont néanmoins soumis à l'arbitraire du pouvoir, dans

¹Entretien du 7 mai 2008 avec Magdí 'Ârif.

²OWEIDAT et al., op. cit., p. 10.

³BEN NEFISSA et ARAFAT, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, p. 64.

la mesure où ils peuvent à tout moment faire l'objet d'une interdiction, à l'exemple du parti du travail en 2000. Ajoutée aux manques de moyens – humains, organisationnels et financier – cette épée de Damoclès oblige les partis à une constante autocensure, tant dans leurs discours que dans leurs répertoires d'action.

Dans ce contexte, Kefaya apparaît comme un “montage” politique, destiné à défendre les intérêts communs aux différents mouvements d'opposition tout en leur évitant de s'exposer directement. Le fait que l'adhésion à Kefaya soit individuelle permet aux différents groupes d'y participer, sans rendre cette participation officielle pour autant. L'historien égyptien Muhammad 'Afifi, interrogé à Lyon en février 2009, résume cette situation en définissant Kefaya comme une « formule pour sortir dans la rue », car aucun parti ne pouvait faire cela de lui-même¹. En fait, cette coalition ne se réduit pas aux partis, et 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, alors coordinateur du mouvement, la définissait en ces termes au cours de notre entretien : « Partis politiques, syndicats indépendants, clubs d'universitaires, syndicats étudiants, mouvements de défense des droits de l'homme, ONG. Tous ensemble, nous avons formé une coalition pour changer ce régime, par des moyens pacifiques »². Ces différents groupes d'acteurs sont en effet eux aussi confrontés à des limitations légales comparables à la législation sur les partis politiques : les lois sur les syndicats, les associations et les ONG comportent elles-aussi des dispositions limitant ces différentes organisations, tant dans la définition de leur raison sociale que dans leurs sources de financement et leur autonomie par rapport à l'exécutif. La raison d'être de Kefaya – ne pas donner prise à la répression – transparait dans cette citation de son coordinateur général :

N'oubliez pas que la nouvelle opposition populaire n'a pas de centre. Et c'est un gros avantage, parce que contrairement aux partis de gauche qui, dans le passé, ont toujours cru en l'opportunité d'être une élite dirigeante, que le peuple devrait suivre... En d'autres mots, ils veulent [être] le centre. Maintenant, dans la nouvelle révolution qui se lève dans cette mouvance, comme l'Intifada, il n'y a pas de centre. Donc, il est impossible de le traiter au moyen du renseignement et de le construire de manière ordonnée. En réalité, Kefaya n'a pas de système d'adhésion : nous appelons simplement les gens à manifester, à assister à des concerts pour protester³.

Cette stratégie d'union des différentes composantes de l'opposition au sein d'une organisation *ad hoc* bâtie sur un système d'adhésion individuelle donne lieu à différents modes de justification idéologique. Kefaya peut ainsi être présenté par son coordinateur comme un mouvement s'adressant à la conscience humaine universelle, au-delà des intérêts partisans : « À Kefaya, nous insistons sur le fait que nous ne sommes pas un vrai parti légal, que nous sommes un mouvement de conscience »⁴. Cette position permet également de présenter Kefaya comme un mouvement représentant les “vrais gens”, par opposition à la classe politique dévolue à la défense de ses propres intérêts :

¹ Entretien non-enregistré du 10 février 2009 avec Muhammad 'Afifi.

² Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

Nous avons donc décidé de créer un mouvement qui s'exprimerait pour les Égyptiens, et qui se comporterait comme n'importe quel mouvement social, économique ou politique. C'est-à-dire qu'il rassemblerait toutes [ces] choses. Son but ne serait pas de parvenir au pouvoir, ni [de permettre à ses] membres d'y parvenir, ni de maîtriser le pouvoir, mais il serait un mouvement populaire, ouvert à tous, et qui essaierait d'en finir avec la corruption (...). C'est-à-dire que nous travaillerons à mettre un terme à toute la corruption présente dans la société. Et c'est pour cela que le mouvement comporte divers courants. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas des gauchistes, ni des nassériens, ni des islamistes, mais qu'il s'exprime au nom de tous, qu'il est ouvert et s'exprime au nom de l'ensemble du peuple égyptien, et aussi qu'il ne représente absolument pas les partis. À vrai dire, on y trouvait des gens des partis, mais ils ne représentaient pas le point de vue des partis. Ainsi, moi par exemple, je ne suis d'aucun parti. Et cela a rendu le mouvement puissant, car il exprimait le point de vue des gens ordinaires, et était ouvert aux gens ordinaires, pas aux gens politisés¹.

Cette justification idéologique peut même conduire certains acteurs à affirmer la supériorité de Kefaya sur la forme partisane :

À vrai dire, il y a certaines voix à l'intérieur du mouvement [qui disent] : « Nous en ferons un parti ». Il ne pourra pas être un parti. La plupart des gens des partis y sont, j'en fais partie. J'y suis, mais je ne veux pas être dans un parti, même si le mouvement Kefaya fait un parti. Je ne suis dans aucun parti. Je veux dire, ce qui possède un tant soit peu une organisation administrative et structurée, ou quelque chose comme ça, ou qui a pris une couverture légale, perd définitivement sa crédibilité. Et il se vide de son contenu, et ne joue plus le même rôle. Les gens qui sont à l'intérieur prendront une forme politique. Tout ce qui prend la direction d'un parti prend la direction du pouvoir, je veux dire veut prendre le pouvoir, et par conséquent perd son sens. Il deviendra un parti politique, et pas le mouvement que nous avons fait².

Étant donné l'impuissance politique et juridique dans laquelle le place son statut de parti *taht-al-tâ'sîs*, le Wasat avait tout à gagner à participer aux activités de Kefaya. 'Amrû Al-Shûbakî, chercheur au Centre d'analyses stratégiques et politiques du quotidien *Al-Ahrâm*, témoigne ainsi de cette implication des membres du Wasat dans Kefaya : « Ils ont de très bons liens avec Kefaya. Ils étaient très actifs dans Kefaya »³. Cette collaboration du Wasat avec les autres mouvements d'opposition dépasse d'ailleurs de loin le seul cadre de Kefaya, comme le montre cet extrait de notre entretien avec Husâm Khalaf :

Q : Quelles sont aujourd'hui les relations entre le Wasat et les autres partis d'opposition, comme Karâma, ou le Wafd ?

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

²Ibid.

³Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

R : Non, nous n'avons pas de... Nous croyons aux relations ouvertes avec les autres partis, parce que nous croyons en la société civile, et nous croyons que plus les partis sont actifs, plus la vie politique est forte. Donc, ils nous rendent visite, ils viennent nous voir pour certaines occasions, et nous allons les voir pour certaines occasions. Alors, je dirais que ce sont de bonnes relations. Nous acceptons d'aller les voir, et ils acceptent de venir nous voir. Nous croyons que ce sont des Égyptiens, avec des opinions différentes. Nous n'imposons pas nos idées, et ils ne nous imposent pas leurs idées. Donc, nous avons... Je sens que nous prenons part à un processus politique, en relation avec d'autres partis politiques.

Q : Vous les rencontrez souvent ?

R : Oui, nous les rencontrons dans... Nous avons toujours, chaque année, une grande fête pour l'*iftâr* [du Ramadan]. Nous les invitons tous, chaque année. Le Wasat a – ce n'est pas parce que je suis du Wasat – le meilleur *iftâr*, parce que nous acceptons la plupart des gens. La plupart des gens nous acceptent.

Q : Il y a des Frères musulmans à cet *iftâr* ?

R : Oui, nous avons des relations naturelles avec eux, comme... Je pense qu'il y a le Wafd, ou Karâma. Les Frères sont une des parties. Ils sont effectivement présents, mais nous n'y appartenons pas. Nous les traitons comme un parti qui existe, et (...) nous avons de bonnes relations avec certains d'entre eux. 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh est une personne ouverte d'esprit [parmi] les Frères. Il nous rend visite, et nous lui rendons visite. Il n'y a pas de problème, à vrai dire. Il n'y a peut-être pas de traitement spécial¹.

On voit ici que pour les membres du Wasat, le dialogue multilatéral avec les différents mouvements de l'opposition représente également une occasion de sortir du face-à-face déséquilibré qui a opposé le parti à la Confrérie au cours des années 1996-1998. Traiter les Frères musulmans comme un partenaire parmi d'autres est un moyen de normaliser les relations entre les deux organisations, et d'apaiser les tensions nées de la scission.

L'extrait qui suit de notre entretien avec 'Amrû Fârûq montre ce que les membres du Wasat attendent de cette stratégie de collaboration avec les autres mouvements d'opposition :

Q : Pensez-vous que l'implication de membres de différents groupes est une bonne stratégie ?

R : C'est une très bonne stratégie. De mon point de vue, c'est très bon. C'est ainsi que nous sortirons le pays de ses problèmes.

Q : Oui ?

R : Oui, bien sûr. Un seul mouvement ne peut prendre le drapeau. Il ne peut pas. Parce qu'il y a beaucoup de penseurs en Égypte, qui organisent la vision des gens. Le Wasat aussi. Donc, vous trouverez certaines personnes à l'extrême gauche, certains autres à l'extrême droite et d'autres au milieu.

¹Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

Alors, quand vous vous unissez, il y a des gens... C'était la stratégie de Kefaya ; prendre les gens, et leur prendre leurs bonnes... Qu'est-ce que je veux dire ? Leurs agendas. Quelques agendas. Ils prennent les gens, pas ceux qui sont politiquement expérimentés. Non (...). Des hommes bien, des fonctionnaires, des businessmen. Ils prennent ces gens, l'ensemble du peuple, l'ensemble de la communauté, pour réparer les problèmes.

Q : Vous êtes en train de parler de la société civile ?

R : Oui. La société civile. C'est l'espoir. Une bonne société civile, c'est tous les groupes, avec tous les courants politiques. Pour un moment, tu dois faire ça. Après ça, tous les partis politiques, toutes les visions politiques, résoudre ces problèmes, et les gens vont faire des nominations, ils vont commencer à élire des gens. La stratégie démocratique va commencer après ça. Mais, en premier, vous ne pouvez pas placer la stratégie politique... démocratique avec un seul groupe, que ce soit les Frères, ou le Wasat, ou les communistes. Jamais. Cela n'aura jamais lieu (...).

Q : Et êtes-vous toujours dans la même stratégie, celle qui consiste à discuter avec les autres groupes ?

R : Oui, bien sûr ! Oui. Ce n'est pas une stratégie. C'est ce que nous faisons, vraiment. C'est ce que nous faisons. Je représentais le Wasat là-dedans. Et si vous demandez à n'importe qui dans ces groupes, ils vous parleront beaucoup du Wasat. C'est-à-dire que si les autres essaient de faire un arrêt... Je veux dire, faire quoi ? Un blocage devant beaucoup de choses, le Wasat va toujours essayer de trouver une solution, d'aller de l'avant. C'est ce que nous essayons de faire. Parce que nous savons que c'est un très bonne... que ce sera une bonne raison d'aller vers la démocratie. Cela a commencé avec nous. Cela a commencé avec les groupes politiques, les partis politiques. Si nous faisons cette démocratie entre nous, cela fera tâche d'huile¹.

On voit ici que pour les membres du Wasat, la participation à Kefaya représentait une occasion d'agir concrètement (« Ce n'est pas une stratégie. C'est ce que nous faisons, vraiment » ; « le Wasat va toujours essayer de trouver une solution, d'aller de l'avant ») en commun avec les autres groupes d'opposition, ceci afin de permettre à cette coalition de se présenter comme une émanation de la société civile, à même de faire évoluer le régime vers plus de démocratie, une démocratie dans laquelle ces différents groupes auront toute leur place. Le représentant des fondateurs du Wasat, Abûl-'Elâ Mâdî, résume cette stratégie de manière plus lapidaire : « Nous essayons de coopérer avec les autres (...) : les sécularistes, les libéraux, les nassériens, etc. – pour exercer une pression, une grande pression contre le régime pour changer la situation en une situation démocratique »².

Le coordinateur général du mouvement en 2008 n'est autre que 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, par ailleurs membre du Wasat. Il insiste sur le fait que la coopération entre différents courants est effective au niveau des instances de coordination de Kefaya :

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

Kefaya n'a (...) aucune idéologie. C'est... Je veux dire que moi, par exemple, je représente ce qui est appelé « la réforme humaniste », Al-Wasat, mais le coordinateur assistant, George Ishâq, représente [le courant] libéral, 'Abd Al-Halîm Qandîl¹ représente [le courant] nassérien nationaliste, Magdî Husaîn, *Hizb Al-'Amal*, le parti du travail, et Kamâl Khalîl est un trotskiste. Alors, vous ne pouvez pas vous attendre à ce que... Mais nous nous accordons sur le minimum, qui est : « Nous devons changer ce régime par des moyens pacifiques »².

C'est en fait depuis les origines de Kefaya que le Wasat joue un rôle de premier plan au sein de ce mouvement. Rafîq Habîb rappelle ainsi que « l'idée de Kefaya a émergé dans la maison de Abûl-'Elâ, et que Abûl-'Elâ était l'un des six fondateurs de base de Kefaya »³. Amîn Iskandar, un des dirigeants de premier plan de Karâma, témoigne directement du rôle joué par le Wasat dans la fondation de Kefaya, en coopération avec d'autres partis de l'opposition : « Parmi les six qui ont fondé Kefaya, il y avait Abûl-'Elâ, ainsi que Ahmad Bahâ' Al-Dîn Sha'bân, qui est marxiste, 'Abd Al-Sattâr qui est frériste, Muhammad Al-Sa'îd Idrîs, nassérien, Amîn Iskandar, nassérien, Georges Ishâq⁴, libéral – libéral avec la justice sociale. Ces six là ont fondé le mouvement Kefaya. Ils étaient là, et il y a eu une sorte de connexion, sur le concret »⁵.

Le Wasat dans Kefaya L'implication des membres du Wasat dans Kefaya passe par une distinction formelle entre l'engagement individuel et celui du parti en tant que tel. Par ailleurs, cet engagement ne recouvre pas forcément les mêmes motifs ni la même signification pour les différents membres du parti.

La distinction entre les deux mouvements Comme nous l'avons constaté dans le cas des relations du Wasat avec *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, les membres du parti prennent soin de distinguer ce qui relève de leur engagement politique dans le Wasat de ce qui s'apparente à un engagement citoyen au sein du mouvement Kefaya. On retrouve ici la même stratégie de dénégation que celle évoquée dans le chapitre précédent au sujet des relations entre le parti et l'association culturelle qu'il a bâtie dans l'espace de théorisation de la Wasatiya.

Ainsi, les enquêtés affirment une distinction entre les espaces dans lesquels opèrent respectivement le Wasat et Kefaya. 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, du fait de sa double appartenance, est particulièrement attentif à exprimer cette distinction, quitte à minimiser le rôle de son propre parti dans l'organisation qu'il a pour tâche de représenter :

En réalité, si ma mémoire ne me fait pas défaut, Kefaya est né dans – je crois que c'était la maison – de Abûl-'Elâ. Mais sans considération pour le

¹Porte-parole de Kefaya en 2005.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

⁴Georges Ishâq aurait appartenu un temps au parti du travail (MÂDÎ, *Al-Masâ'la al-qibtiya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya*, p. 68), avant de devenir le coordinateur général de Kefaya, depuis sa création en 2004 jusqu'en 2006. Il appartient par ailleurs au Wasat, sans y être actif.

⁵Entretien du 27 mai 2008 avec Amîn Iskandar.

caractère réel ou apocryphe de cette anecdote, au tout début, le Wasat, Abûl-‘Elâ et d’autres dirigeants, étaient très actifs dans la fondation de Kefaya, et ils étaient encore plutôt actifs jusqu’à récemment. Je pense qu’ils sont bien occupés par la fondation de... par l’autorisation de leur parti, mais ils continuent à contribuer à tous les événements, ils envoient des représentants du Wasat et tendent à être plutôt nombreux. Vous voyez, cela fait une différence : à Kefaya, nous insistons sur le fait que nous ne sommes pas un vrai parti légal, que nous sommes un mouvement de conscience. Et en conséquence, le domaine que nous couvrons est différent de celui du Wasat (...).

Q : Comment décririez-vous la relation qu’entretient le Wasat avec Kefaya ?

R : Et bien, comme je vous l’ai dit, ils recouvrent des espaces différents : l’un est un catalyseur, l’autre est un parti ; l’un essaie d’avoir une licence, l’autre la refuse ; l’un veut avoir un comité central, un président, (...) etc.¹

L’avocat Mahmûd Al-Sherbenî recourt comme à son habitude au formalisme juridique pour nier toute incidence à la double-appartenance du porte-parole de Kefaya :

Q : Et Al-Masîrî était membre du Wasat, n’est-ce pas ?

R : Dr Masîrî est membre fondateur du Wasat, et il est membre du Comité exécutif.

Q : Et maintenant, il est...

R : Il est membre, et il est toujours membre. Mais il a été élu coordinateur général du mouvement Kefaya. Il n’y a rien qui l’en empêche, car Kefaya n’est pas un parti. Ce n’est pas un parti. Donc il est possible qu’il en soit le coordinateur général et qu’il appartienne au parti².

Concernant d’ailleurs cette double-appartenance du porte-parole de Kefaya, Muhammad Al-Samân fait une curieuse réflexion, révélatrice d’une certaine conception du rôle de l’intellectuel :

Q : Mais le responsable de Kefaya aujourd’hui est Al-Masîrî ?

R : Al-Masîrî, oui. Mais Al-Masîrî est un intellectuel en fait, et il a réussi à faire une séparation entre les membres du Wasat et la direction de Kefaya³.

On voit ici que si ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî ne se trouve pas dans une position aussi inconfortable que Rafîq Habîb du fait de sa position d’intellectuel engagé dans le Wasat, c’est au prix d’une constante *distance au rôle* – pour reprendre l’expression de Goffman – qu’il joue dans le parti. Interrogé à ce sujet, Diyâ’ Rashwân résume la situation dans les termes suivants :

Dr Masîrî, ce n’est pas un fondateur d’Al-Wasat. Masîrî, c’est quelque chose de plus grand que ça. Lui, c’est un symbole de plusieurs choses. Dr Masîrî travaillait ici, à notre centre au début. Il était un des piliers des études israéliennes. Il est aussi un des symboles de l’opposition égyptienne, d’autres

¹Entretien du 17 mai 2008 avec ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

²Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

³Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

couleurs. Mais, il n'a jamais représenté Al-Wasat. Jamais il ne s'est présenté comme symbole d'Al-Wasat, et lui, il voulait encourager l'expérience d'Al-Wasat donc, il a accepté d'être un de ses fondateurs¹.

Enfin, notons que – comme sur la question de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* – les enquêtés insistent sur la dimension individuelle de l'engagement, supposée permettre à une même personne d'agir dans deux espaces différents sans que cela n'induisse l'ingérence d'un espace dans l'autre :

Nous, en tant que Wasat, l'organisation du Wasat, n'avons rien à faire avec Kefaya. Des individus du Wasat peuvent travailler avec Kefaya. Est-ce que c'est clair ou est-ce que c'est difficile ? Les membres sont libres de travailler avec Kefaya, mais l'organisation elle-même, le Wasat lui-même, le parti lui-même... (...) Nous n'avons pas de problèmes. En tant que personnes, on peut travailler avec un parti, avec Kefaya. Mais nous, en tant que politiques du Wasat, en tant que Wasat, non, nous ne travaillons pas avec Kefaya. Nous donnons la liberté à ces membres-là. C'est-à-dire que le membre qui voudrait participer à la manifestation, il y participe. Celui qui veut... qui a une revendication, qui trouve, qui se retrouve dans cette revendication, il descend pour y participer, sans qu'on lui mette la pression².

Cette position est résumée par Husâm Khalaf dans la formule suivante : « Certaines personnes du Wasat sont dans Kefaya, en tant qu'organisateur. Mais ce n'est pas une extension du Wasat »³.

Il est d'ailleurs remarquable de constater que des personnes extérieures au parti, mais impliquées dans Kefaya, reprennent ce discours à leur compte, comme c'est le cas du chercheur Diyâ' Rashwân dans l'extrait suivant de notre entretien :

Oui, mais fais attention. Moi, j'étais un fondateur de Kefaya, et j'étais dans le comité central de Kefaya au début. Al-Wasat n'a pas participé comme Al-Wasat. C'est Abûl-'Elâ qui a participé, et 'Isâm. Individuellement. Et, bien sûr, on a fait beaucoup de réunions, au centre d'études d'Abûl-'Elâ. Mais Al-Wasat, comme parti, n'a jamais participé aux activités politiques, à partir de 2005 jusqu'à aujourd'hui. Vous n'avez pas trouvé les membres d'Al-Wasat, sur n'importe quelle déclaration, ou bien manifestation, mais vous pouvez trouver facilement Abûl-'Elâ, ou bien 'Isâm. Ils étaient très attentifs de ne pas pousser le parti dans les activités très politisées⁴.

Cet enquêté est d'ailleurs le seul à faire allusion – dans la dernière phrase du passage cité – à la raison qui pousse les membres du Wasat à insister à ce point sur la distinction entre l'activité de leur parti et celle de Kefaya : le souci d'éviter la répression en s'en tenant au strict respect de la loi de 1977, qui interdit aux partis *taht al-tâ'sîs* d'agir en leur nom propre.

¹Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

²Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

³Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

Les motifs de l'engagement des membres du Wasat dans Kefaya La fréquence rencontrée, au cours de nos entretiens, des allusions au rôle joué personnellement par Abûl-'Elâ Mâdî et 'Isâm Sultân dans la création et l'animation de Kefaya, nous a naturellement conduits à nous intéresser à l'implication de la génération des années 1970 dans ce mouvement. D'après Manar Shorbagy, chercheuse à l'université américaine du Caire, Kefaya serait le résultat de deux décennies d'interactions trans-idéologiques menées par un groupe de militants et d'intellectuels issus de cette génération¹.

Et en effet, si l'on se penche sur la place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres du Wasat en fonction de l'année de leur adhésion au parti (fig. 7.3 page suivante), on constate que ce thème occupe davantage de place dans le discours des représentants de la génération des années 1970 que dans celui des membres ayant adhéré plus tardivement au parti. Cette différence peut s'expliquer par l'importance qu'a pris le dialogue avec les militants d'autres courants dans la trajectoire des représentants de cette génération au sein des organisations étudiantes et des syndicats professionnels, mais aussi par l'importance de ce thème dans la construction de l'identité collective des fréristes issus de cette génération dans leur opposition à la vieille garde de la Confrérie.

Cette hypothèse est d'ailleurs renforcée par l'évocation spontanée, dans le discours de Muhammad 'Abd Al-Latif – un des représentants de la génération des années 1970 au sein du Wasat –, des liens particuliers qui unissent les membres de cette génération – au-delà des clivages partisans – et de l'importance de ces liens dans la coopération pratiquée par son parti avec les autres mouvements d'opposition :

Bien sûr, il y a certains partis avec lesquels nous avons plus de relations, en particulier ceux qui ont les mêmes problèmes que nous, Karâma par exemple. Et aussi les mouvements dans lesquels il y a beaucoup de jeunes personnes, plutôt que des dirigeants âgés. Donc, nous avons de bonnes relations avec Karâma. Auparavant, il y avait des relations avec Al-Ghad, d'Aïman Nûr, avant [qu'il ait] ses problèmes. Et nous avons des relations avec les autres, mais, à vrai dire, des relations limitées².

Néanmoins, si nous nous penchons sur les opinions émises sur Kefaya par les individus qui composent l'ensemble de notre échantillon, nous sommes conduits à relativiser le rôle joué par la génération des années 1970 dans ce mouvement. En effet, on constate alors (tab. 7.4 page 263) que la moitié des 45–60 ans interrogés n'expriment aucune opinion sur Kefaya. Les 30–45 ans s'expriment plus volontiers sur le sujet, et peu d'entre eux ont un avis exclusivement critique. La tendance s'inverse aux deux extrêmes. Alors que les moins de 30 ans n'ont que des critiques à formuler à l'égard de Kefaya, les plus de 60 ans n'en retiennent que les bons côtés.

Comment interpréter ces résultats ? Il apparaît d'abord clairement que la génération des années 1970 n'a pas le monopole de l'implication dans Kefaya. Parmi nos enquêtés, ce sont leurs aînés, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî et Galîl Mustafâ, qui se montrent les plus

¹ SHORBAGY, "Understanding Kefaya : The New Politics in Egypt".

² Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif. Dans le même ordre d'idées, Abûl-'Elâ Mâdî qualifie le Ghad et Karâma de « nouveaux partis » (*ahzâb jadîda*), « similaires au Wasat » (*mithl hizb Al-Wasat*) (MÂDÎ, op. cit., p. 74).

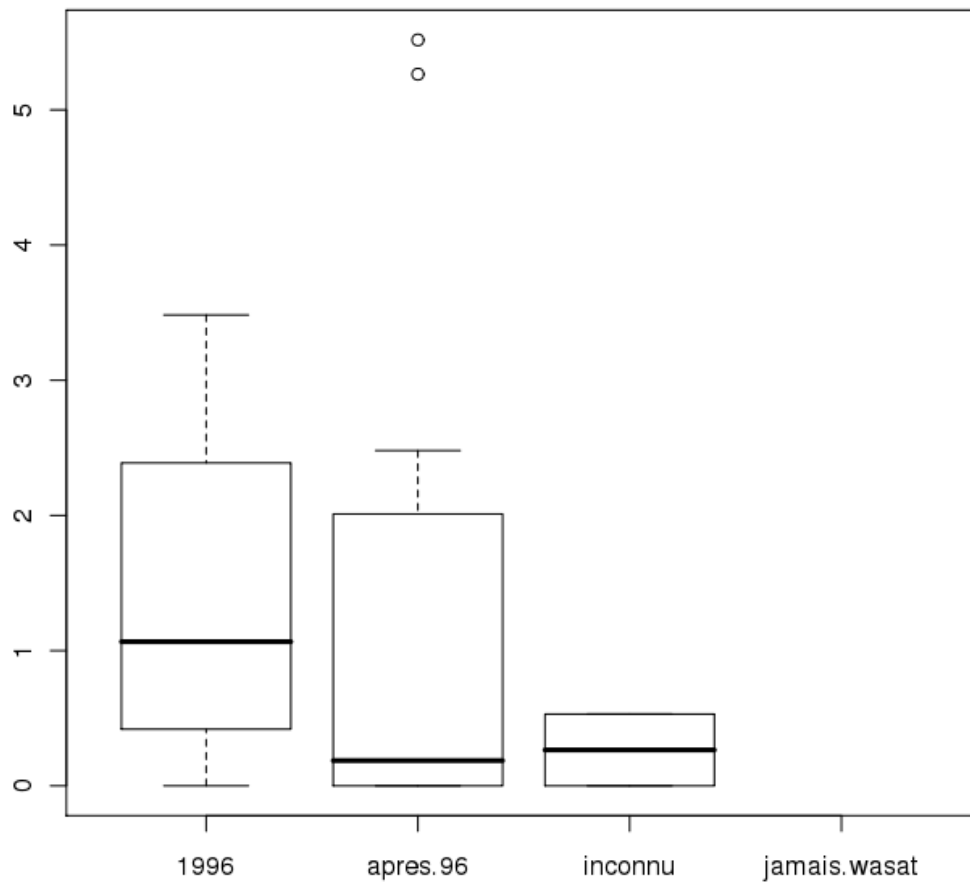


FIG. 7.3 – Place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Classe d'âge	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
20–30	0	2	0	0
30–45	2	1	3	1
45–60	2	3	2	10
60–80	2	0	0	0

TAB. 7.4 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

enthousiastes. Par contre, les plus jeunes (dans notre enquête, 'Abd Al-Mun'im Mahmûd, de la Confrérie, et Ehâb Hosnî, du parti du travail) sont les plus critiques à l'égard de cette expérience. L'expression d'un enthousiasme sans détour à l'égard de Kefaya semble donc être l'apanage de l'ancienne génération, mais aussi des *challengers* de la génération des 30–45 ans et d'une partie de la cohorte des 45–60 ans, à laquelle appartiennent les membres de la génération des années 1970.

'Amrû Fârûq, âgé de 38 ans au moment de l'interview, nous fournit un début d'explication :

Q : Avez-vous été personnellement impliqué dans Kefaya ?

R : Oui, pour un moment. Je représentais alors le Wasat au comité, le petit comité (...).

Q : Et concrètement, est-ce toujours vous qui représentez les Wasat dans tous les événements ?

R : (...) Je veux dire que d'autres que moi représentaient d'autres choses, d'autres événements. C'est-à-dire que 'Amrû est dans cela, Husâm est dans quelque chose d'autre – par exemple, je veux dire – 'Isâm Sultân est dans Kefaya, tout comme Abûl-'Elâ Mâdî. La plupart d'entre nous, dans le comité exécutif, représentons le Wasat dans nombre d'événements¹.

S'il est indéniable que ceux que l'on appelle « les symboles du Wasat » (*rumûz Al-Wasat*) – Abûl-'Elâ Mâdî et 'Isâm Sultân – ont joué un rôle dans la fondation de Kefaya – et aussi un rôle de *représentation* d'un parti dont ils sont les membres les plus visibles –, ce mouvement a fourni, à l'instar de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, une occasion d'agir aux *challengers* du Wasat, c'est-à-dire aux membres les plus jeunes, mais aussi à une partie des 45–60 ans dépourvus d'expérience dans la Confrérie et les syndicats.

Reste à comprendre pourquoi une partie de la cohorte des 45–60 ans se montre si critique à l'égard de l'expérience de Kefaya. Pour ce faire, il est nécessaire de s'intéresser à la répartition des membres du Wasat en fonction de leur univers professionnel. On constate alors (fig. 7.4 page suivante) que le thème de la coopération occupe davantage de place dans le discours des membres de ce parti exerçant des professions intellectuelles. Cela peut s'expliquer par l'importance occupée par le débat d'idées dans l'exercice de ces

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

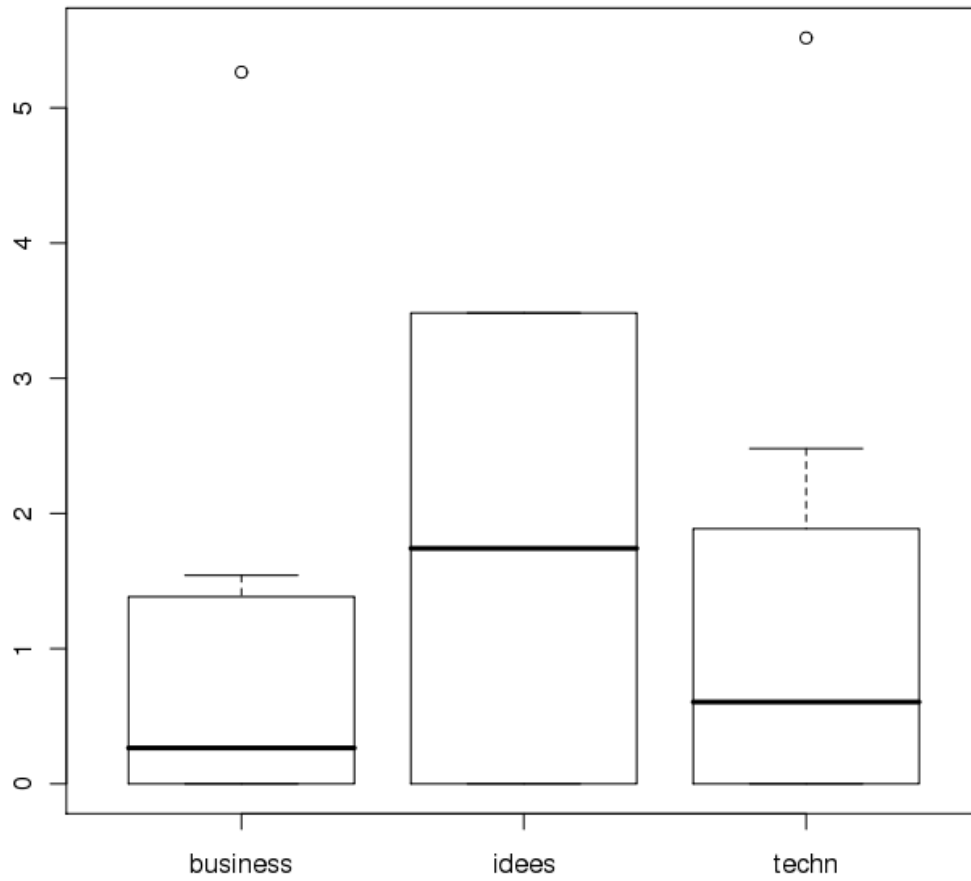


FIG. 7.4 – Place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

professions. Si les membres des nouvelles classes moyennes s'expriment davantage sur ce sujet que les hommes d'affaires, c'est certainement en raison de l'indifférence exprimée par les hommes d'affaires à l'égard de la politique et de l'activité militante.

Univers professionnel	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
Hommes d'affaires	0	3	1	4
Intellectuels	4	1	1	3
Nouvelles classes moyennes	2	2	3	4

TAB. 7.5 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur univers professionnel

Et en effet, on constate (tab. 7.5) que les hommes d'affaires parlent moins de leur opinion sur Kefaya que les autres catégories, et qu'aucun d'entre eux n'en évoque exclusivement les bons côtés. Inversement, les intellectuels sont ceux qui s'expriment le plus volontiers sur le sujet et qui insistent le plus sur les aspects positifs du mouvement. Les représentants des nouvelles classes moyennes exposent des opinions plus nuancées, à mi-chemin entre les deux autres catégories. Or, l'expression d'opinions positives sur Kefaya est corrélée à l'appartenance à ce mouvement, puisque (tab. 7.6) sur dix-huit enquêtés ayant appartenu à ce mouvement, seuls quatre (22 %) n'ont que des opinions négatives à exprimer sur le sujet, contre cinq qui expriment uniquement des opinions positives, et trois qui relèvent aussi bien les aspects positifs que négatifs de l'expérience Kefaya. *A contrario*, parmi les trois enquêtés n'ayant pas appartenu à ce mouvement, deux (66 %) n'en perçoivent que le mauvais côté, et aucun n'exprime d'opinions positives à son égard.

Appartenance à Kefaya	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
Oui	5	4	3	6
Non	0	2	0	1
Inconnu	1	0	2	4

TAB. 7.6 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance ou non-appartenance à ce mouvement

Il semblerait ainsi que les membres de la cohorte des 45–60 ans exprimant leur peu d'enthousiasme à l'égard de l'expérience Kefaya appartiennent à la catégorie des hommes d'affaires. Et en effet (tab. 7.7 page suivante), parmi les membres du Wasat interrogés, les seuls à déclarer leur non-appartenance à Kefaya appartiennent à cette catégorie. Les

enquêtés exerçant une profession intellectuelle revendiquent par contre unanimement leur participation à ce mouvement. Par ailleurs, les rares hommes d'affaires à y avoir participé peuvent se montrer très critiques, comme en témoigne cette citation de Magdi 'Ârif : « Ce Kefaya¹, j'y étais pour faire plaisir au Wasat. Mais aller assister à Kefaya... Mais moi personnellement, j'avais des réticences personnelles. Je n'aime pas l'opposition pour l'opposition »².

Univers professionnel	Appartenance à Kefaya	Non-appartenance à Kefaya	Inconnu
Hommes d'affaires	5	2	1
Intellectuels	2	0	0
Nouvelles classes moyennes	4	0	4

TAB. 7.7 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur appartenance ou non-appartenance à Kefaya

Si les hommes d'affaires représentent, parmi les membres du Wasat, la catégorie la plus critique à l'égard de Kefaya, c'est en raison d'une certaine réticence à l'égard de l'agitation de rue, et plus largement de toute action aux marges de la légalité. C'est aussi qu'ils sont ceux des membres du parti à exprimer la vision la plus technicienne, et pour tout dire la plus dépolitisée³ de l'activité politique. Ces caractéristiques (refus de l'illégalité et technicisation du politique), ils les partagent en grande partie avec les représentants de la génération des années 1970, ce qui peut expliquer pourquoi ces derniers expriment eux aussi une position relativement critique à l'égard de Kefaya. En effet, parmi les membres du Wasat interrogés, 60 % (3 sur 5) des anciens Frères musulmans ne voient que des aspects négatifs à Kefaya, contre 9 % (1 sur 11) de ceux qui n'ont pas eu une expérience similaire (tab. 7.8).

Ancien Frère musulman	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
Oui	1	3	0	1
Non	3	1	4	3
Inconnu	0	0	0	2

TAB. 7.8 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur trajectoire partisane

¹ *Kifâya dî*. La tournure est ici volontairement méprisante.

² Entretien du 7 mai 2008 avec Magdi 'Ârif.

³ Dans le sens, ou elle serait débarrassée de toute opposition conflictuelle.

Par ailleurs, on constate que les membres du Wasat qui se sont engagés dans Kefaya l'ont fait pour des raisons différentes. Les représentants de la génération des années 1970, malgré les réticences dont nous venons de faire état, ont été conduits à s'impliquer dans le mouvement du fait de l'ancienneté de leur engagement dans la coopération avec les autres mouvements de l'opposition. Par ailleurs, dans le cas de Abûl-'Elâ Mâdî et de 'Isâm Sultân, il leur revenait d'assumer leur rôle de « symboles du Wasat » au sein de Kefaya. Si les membres les plus âgés du parti se montrent les plus enthousiastes à l'égard de cette expérience, c'est probablement que 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî considérait qu'il était de son devoir, en tant qu'intellectuel, d'accepter la charge de coordinateur général du mouvement, et que Galîl Mustafâ était heureux de voir l'Égypte renouer avec les manifestations de rues, plus d'un demi-siècle après le coup d'État des Officiers libres¹. Enfin, à l'instar de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, Kefaya a représenté pour les autres membres du Wasat un espace dans lequel ils pouvaient agir concrètement, malgré le statut légal de leur parti et la place qui y occupent les représentants de la génération des années 1970.

7.2.2 Le regard des acteurs sur leur engagement

Nous avons évoqué dans la section qui précède les opinions positives et négatives émises sur Kefaya par les acteurs que nous avons interrogés. Si les bons côtés de ce mouvement exprimés par les enquêtés relèvent d'une réflexion *a posteriori* et témoignent d'un certain unanimité, les critiques qui lui sont adressées peuvent quant à elles nous aider à reconstituer les raisons du délitement de la coalition que représentait Kefaya.

Kefaya comme “catalyseur” La quasi totalité des opinions positives exprimées par les enquêtés sur le phénomène Kefaya tiennent à ses effets sur le niveau de la mobilisation sociale en Égypte. Ainsi, 'Amrû Fârûq évoque l'influence de Kefaya sur des événements contemporains de l'entretien, qui se déroule trois ans après l'épisode en question :

C'est ce qu'il se passe maintenant : les grèves, les gens dans les rues, les gens dans les usines. Ce qu'il se passe à Damiette, si vous pouvez suivre ça. Vous savez quelque chose à propos de Damiette ? (...) Les gens ont arrêté à Damiette, ils leur ont dit : « Non. Vous n'allez pas aller dans cette usine ». Et ils ont gagné (...). C'est la lutte de la communauté. Ils ont commencé. Voilà ce qu'il s'est passé. Ça vient de la société civile. Ce ne sont pas les courants politiques. Jamais. Les Frères n'ont rien à voir là-dedans. Les communistes n'ont rien à voir là-dedans. Le Wasat n'a rien à voir là-dedans. Les nationalistes n'ont... C'est venu du bas (...).

Q : Pensez-vous que cela a commencé avec Kefaya ?

R : Kefaya a été l'inspiration.

Q : Le catalyseur ?

R : Oui. Ça l'était. Ça a été le début, il y a deux ou trois ans. Et c'est là l'un des fruits de Kefaya. C'est ce qu'il se passe aujourd'hui. C'est ce que je

¹Galîl Mustafâ a consacré la première partie de notre entretien à évoquer son engagement anti-colonialiste à l'époque de la monarchie.

pense¹.

Pour Galîl Mustafâ, cette influence de Kefaya s'explique par la contagion de l'exemple :

Kefaya était le ferment, le catalyseur qui a rendu tout cela possible. Kefaya a rappelé à la nation égyptienne la lutte politique pacifique. Parler, s'opposer aux mensonges du gouvernement, manifester, etc. Vous trouverez cela partout en Égypte aujourd'hui, quelque soit le niveau social ou culturel de ceux qui sont ennuyés par le gouvernement. Vous l'avez observé. C'est le ferment de Kefaya. Donc, Kefaya est désormais partout, même s'ils ne vous disent pas que « Nous sommes Kefaya », ils sont Kefaya, en fait (...). Donc, Kefaya n'est pas mort. Kefaya vit dans de nombreuses manifestations, partout en Égypte, aujourd'hui².

Si Husâm Khalaf évoque lui aussi cette force de l'exemple, il explique également ce changement par le fait que Kefaya a conduit certaines personnes à manifester pour la première fois : « Ils ont amené des gens normaux à manifester. C'est... Il y a deux ou trois ans, il n'y avait pas de manifestations. Kefaya a commencé cela. Beaucoup de gens à l'extérieur de Kefaya commencent à faire ça, parce qu'ils disent que Kefaya l'a fait (...). Ils ont amené les gens à recommencer à protester d'une manière civile »³.

Mahmûd Al-Sherbenî recourt de son côté à la notion de contagion des idées pour lier les luttes sociales de 2008 aux manifestations de 2004 et 2005 :

Je te disais que Kefaya a été fondé dans une situation historique particulière, pour des raisons particulières. Et il a réalisé son rôle. Okay ? Et son idéologie est toujours présente. Peut-être peut-il réaliser ce rôle d'une autre façon. À n'importe quel moment. L'idée s'est concrétisée. L'idée de l'opposition, c'est-à-dire Kefaya. Kefaya veut la liberté, Kefaya ne veut pas la succession héréditaire. Okay ? Donc, l'idée est présente. Tout le monde y croit. Je crois en l'idée : « Ça suffit, nous ne voulons pas que le pouvoir se transmette héréditairement à son fils ». Tu me comprends ? « Ça suffit, nous voulons la liberté ». C'est l'idée de tous les gens libres, les patriotes en Égypte. Donc l'idée est présente, les personnes sont présentes⁴.

L'écrivain 'Afâf Al-Sayyid avance quant à elle le concept de "mur de la peur" pour expliquer que Kefaya a créé une situation irréversible :

L'idée du mouvement est descendue dans la rue et, avec cette force, elle a rendu aux gens le courage d'exprimer leurs idées. Aujourd'hui, n'importe quel groupe ayant des revendications descend dans la rue. Comme tu peux le voir, avec toutes ces manifestations quotidiennes, ces *sit-in* quotidiens, ces grèves quotidiennes, les gens ne sont plus effrayés par l'idée : « Oui, la police va nous frapper ! Oui, elle va nous enfermer ! Oui, elle va nous arrêter ! » Nous avons cassé... Ce que le mouvement a fait, en vérité, a été de casser le mur

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galîl Mustafâ.

³Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

de la peur des gens, la peur de l'État et la peur du gendarme, bien que nous ayons une police très forte et très violente¹.

Le politiste 'Amrû Al-Shúbakî parle également de situation irréversible, mais l'explique en termes de levée d'un tabou et d'"effet psychologique" :

Bien sûr, Kefaya... grâce à Kefaya, 2004, 2006, on voit toutes ces formes de protestation sociale qu'on voit dans la rue. C'est Kefaya. C'est le premier mouvement en Égypte qui a dépassé ce qu'on appelle la ligne rouge, qui a commencé directement par accuser le président et son fils. Là, c'était un tabou, avant 2004, en Égypte. On critiquait le régime, le gouvernement, mais on n'a jamais, ou peut-être très rarement, cité le président. Là, c'était grâce à Kefaya. Donc là, vraiment, il a eu un effet psychologique très important sur la population égyptienne. Et, donc, on a ensuite vu les juges, puis les professeurs d'université, les syndicalistes, et après les ouvriers, les fonctionnaires, les médecins. Donc, ça c'était grâce à l'ambiance, au... de Kefaya. Ça c'était vraiment Kefaya qui a fait ça. Bon, Kefaya comme mouvement, à mon avis, c'est fini (...). Mais, il a ouvert la porte, c'est sûr. Il a ouvert un chemin, qui continue par d'autres formes de protestation².

Enfin, le jeune cadre de Karâma, Târiq Sa'îd, évoque lui aussi le franchissement d'une "ligne rouge", mais distingue néanmoins entre la dimension politique de Kefaya et la dimension sociale des manifestations et des grèves ayant cours au moment où se déroulent les entretiens. S'il pense que les deux domaines peuvent et doivent être liés, il constate néanmoins que ce lien n'existe pas encore :

Kefaya est comme la conscience, ou le son de la cloche qui réveille les Égyptiens, pour qu'ils prennent pour la première fois depuis trente ans – ou un peu moins à vrai dire – en main les problèmes intérieurs. Pour la première fois a été levé l'étendard, non pas de la tyrannie, non pas de... À vrai dire, Kefaya a vraiment franchi la ligne rouge concernant l'opposition au système Moubarak. Le 12 décembre 2004, il y a eu des manifestations des juges, au cri de : « Non à la succession héréditaire, non à la prolongation ». C'est-à-dire la prolongation par Moubarak de son règne, et la succession de Gamal Moubarak au pouvoir. Kefaya a joué un rôle très important, et Kefaya n'a pas cessé de jouer ce rôle. Je crois que l'Égypte va connaître, le 6 avril³, beaucoup de manifestations, en réponse à l'appel des ouvriers de Mahala qui considèrent le 6 avril comme le jour de la colère égyptienne. Kefaya est un événement très noble dans l'histoire de la vie politique égyptienne. Il est toujours présent et donne beaucoup. Je crois qu'il va provoquer un changement dans les jours qui viennent, comme il était... Mais Kefaya prépare aujourd'hui un programme social. Notre mission à Kefaya – ou notre mission à Karâma – est de lier la

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

²Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shúbakî.

³Un appel à la grève générale – destinée à protester contre l'augmentation du prix du pain et de l'essence – avait été lancé par plusieurs organisations de l'opposition pour la journée du 6 avril 2008, et largement relayé sur les blogs et Facebook.

colère sociale avec la colère politique. L'Égypte porte en elle deux sortes de colère : la colère sociale, qui est une protestation populaire qui a lieu dans les services publics ou bien parmi les paysans, ou bien la protestation de la soif qui a eu lieu en Égypte ces derniers temps, et qui produit des leaders sociaux ; et la protestation politique qui a lieu pour la démocratie et la liberté, et contre la fraude électorale, etc. Si le lien se faisait correctement entre le social en Égypte – ou la frustration sociale, ou la colère sociale – et la colère politique, si ce lien entre elles existait, je crois que l'Égypte connaîtra prochainement des changements non négligeables¹.

La seule opinion positive exprimée sur Kefaya et ne tenant pas à ses effets sur les luttes sociales provient de 'Afâf Al-Sayyid. Elle tient en effet à présenter ce mouvement comme un parangon de transparence, à l'opposé aussi bien des pratiques de l'État policier que du goût pour la clandestinité des Frères musulmans :

Premièrement, les noms de tous les participants au mouvement étaient présents sur Internet. Nous travaillons dans la rue, en toute transparence. Ce n'est pas un mouvement secret, ce n'est pas un mouvement tourné vers le pouvoir, ce n'est pas un mouvement voué aux coups d'État, par exemple. C'est-à-dire que toutes les choses sont présentes publiquement, dans les médias : Nous travaillons dans les médias, nous distribuons nos tracts et nos publications dans la rue, et nous les donnons aussi aux forces de l'ordre, parce que nous ne faisons pas dans les choses secrètes. C'est à dire que [puisque] la police est présente, nous leur donnons nos tracts. Il n'y avait pas de problèmes avec ça².

Le délitement de la coalition Certaines des critiques adressées à Kefaya font partie des critiques habituelles adressées à tout mouvement, et ne disent pas grand chose sur le positionnement de leurs auteurs. Ainsi, 'Afâf Al-Sayyid évoque l'inefficacité du mouvement³, Yahiâ Al-Hasan le fait qu'il appartient au passé⁴, et Ehâb Hosnî déplore son manque de résonance parmi les classes populaires⁵. Cependant, si l'on procède à une analyse factorielle des correspondances de la place occupée par les différentes critiques dans le discours des acteurs, en relation avec leur appartenance partisane (fig. 7.5 page suivante), on obtient des résultats mettant en évidence ce qui opposait les attentes que ces différents groupes avaient placées dans Kefaya.

Le premier enseignement donné par ce graphique est que les membres du Wasat évoquent les "gauchistes" plutôt que les Frères musulmans comme cause du déclin de

¹Entretien du 2 avril 2008 avec Târiq Sa'id.

²Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

³« Aujourd'hui, le mouvement n'est plus très fort ni très efficace » (ibid.)

⁴« Le mouvement était juste pour une séquence, pour une action, pour un acte. Et c'est terminé ; il n'existe plus. C'est pour cela que je ne les suis pas dans la rue, comme lorsqu'ils disaient : "Non à la succession héréditaire, non à la prolongation" » (Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahiâ Al-Hasan).

⁵« Ce que je dis est que Kefaya fonctionne seulement au Caire (...). Je pense qu'ils ont besoin d'être plus proches du peuple (...). Les gens normaux ne veulent pas les rejoindre. Ils ont juste entendu le nom de Kefaya » (Entretien du 13 avril 2008 avec Ehâb Hosnî).

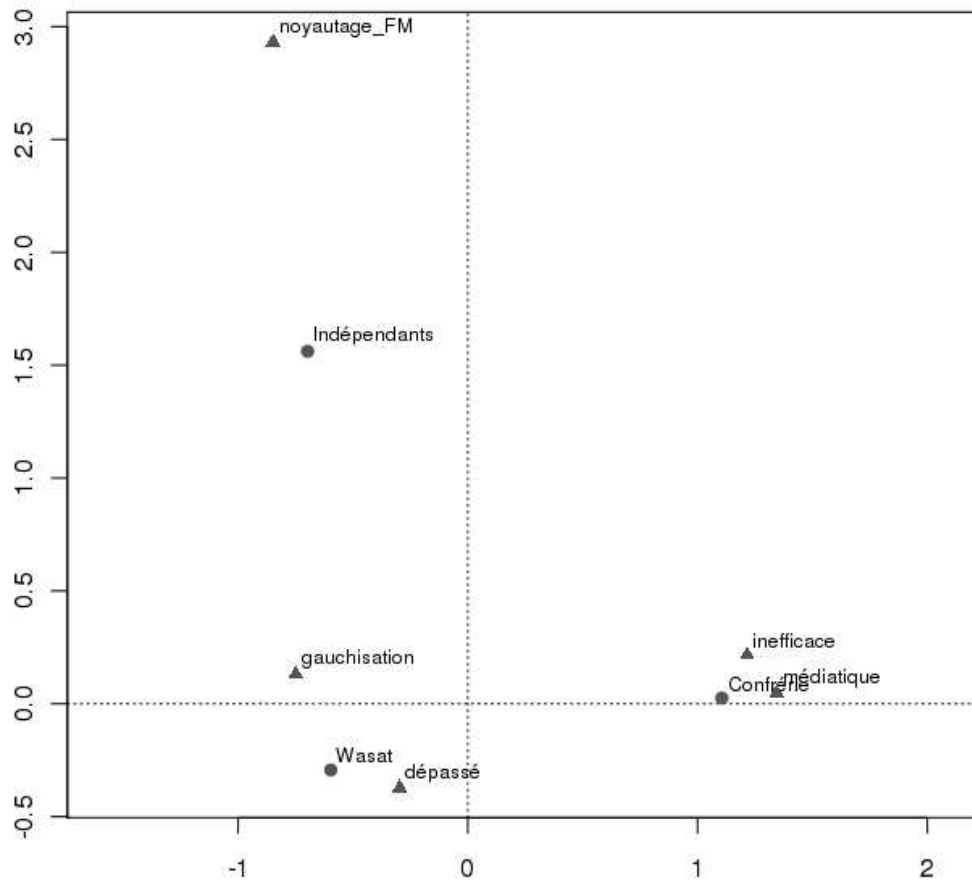


FIG. 7.5 – Correspondance de la place des différentes critiques adressées au mouvement Kefaya par l'ensemble des enquêtés et de leur appartenance partisane

Kefaya (L'idée que Kefaya a décliné à cause de l'implication des membres de la Confrérie en son sein est notée *noyautage_FM* sur le graphique). En réalité, ce terme n'est utilisé par aucun des membres du Wasat interrogés. Ainsi, si 'Isâm Sultân se contente d'indiquer laconiquement que « le mouvement Kefaya lui-même a pris une forme et une direction différentes de ce que nous voulons »¹, Muhammad 'Abd Al-Latif est également plutôt évasif sur le sujet : « Par exemple, dans certaines manifestations, ils étaient toujours – pas toujours, à vrai dire, mais souvent – certains meneurs des manifestations (...). La foule qu'ils ont rassemblée dans les rues, etc. Peut-être ont-ils prononcé des mots insultants pour... Nous ne pouvons pas être d'accord avec quelque chose comme ça »². Quant à Muhammad Al-Samân, il évoque de manière sibylline le rôle de « certaines personnes autoritaires » : « Et le Wasat s'est joint pour une période, jusqu'à ce que certains autoritaires prennent le dessus, certaines personnes autoritaires ont pris le dessus, avec leur propre agenda »³.

C'est Târiq Al-Malt qui donne la description la plus précise du phénomène qui a conduit les membres du Wasat à prendre leurs distances avec Kefaya :

Beaucoup de choses ont changé dans Kefaya, et certains agissent d'une manière que nous n'aimons pas, en laquelle nous ne croyons pas. Peut-être que le... Au début, c'était une sorte d'action civile respectable, comme dans n'importe quel monde civil, mais après ça, quand ils crient des mots grossiers, et agissent de manière agressive, et... C'est ce que nous n'aimons pas, nous n'y croyons pas (...). Et c'était, comme je vous disais, une manière respectable de vous exprimer vous-même. Il n'y a pas de cris, rien, peut-être seulement des signes montrant votre désaccord avec ceci ou cela. Et c'est tout. Alors, il [Kefaya] était respecté dans les rues et dans l'élite. Mais après ça, c'était différent. Et beaucoup de gens, pas seulement le Wasat, se sont retirés du mouvement. Donc, je ne pense pas... De mon point de vue, je ne vois pas de futur pour Kefaya⁴.

Si cette description manque encore de clarté, nous nous sommes autorisés à catégoriser ces critiques de Kefaya formulées par les membres du Wasat comme une attaque contre les « gauchistes », car c'est le terme qu'a employé le chercheur 'Amrû Al-Shûbakî au cours de notre entretien pour désigner le phénomène auquel les enquêtés semblent faire allusion :

Kefaya, à partir de la deuxième année de sa création, était dominé par un discours gauchiste qui l'a cassé, qui a poussé les autres, les intellectuels et les activistes de Al-Wasat, à s'éloigner (...). Moi, je me suis mis avec Kefaya, je suis resté deux ans, et maintenant, je me suis éloigné. D'autres professeurs à l'Université, des journalistes, des écrivains, des chercheurs. Maintenant, on n'a aucun contact avec Kefaya. Je veux dire ce discours là, des gens qui croient faire la révolution avec cinquante manifestants dans la rue. C'est vraiment... C'est de la folie. Et en plus, ils insultent le régime, le président ! Vraiment, ils

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isâm Sultân.

²Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

⁴Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

ne lancent pas de slogans politiques comme d'habitude. Et là, ça a vraiment, en Égypte, un effet très négatif. C'est du radicalisme, ou du slogan révolutionnaire. Mais les vrais révolutionnaires, dans le sens superficiel. C'est des paroles, c'est vraiment un langage qui n'a pas d'effets dans la réalité politique et sociale. Donc, ces gauchistes, par exemple, n'ont aucun lien avec le mouvement social, le mouvement de protestation sociale, dans le pays. Les gauchistes de Kefaya, par exemple, ils... Ces gens là ne sont pas prêts. Il y a même eut plusieurs événements, où les militants gauchistes de Kefaya sont allés vers les autres classes, les ouvriers, dans une grève, ou des choses comme ça. Et les grévistes leur ont dit clairement : « On ne comprend pas ce que vous dites. S'il-vous-plaît, ne revenez pas encore ici »¹.

Ce terme doit donc être pris ici dans une acception quasiment léniniste : les gauchistes sont ceux qui veulent faire la révolution dans l'immédiat, sans se préoccuper du « mûrissement des conditions objectives », et sans se donner la peine de mener un travail social de longue haleine. Ils manient l'insulte et les slogans radicaux et se contentent de s'adresser à un petit groupe, au risque de s'aliéner la majorité de la population.

Néanmoins, Rafiq Habîb est d'avis qu'il persiste des problèmes entre le Wasat et les Frères musulmans, et décrit la manière dont ces problèmes ont pu jouer dans l'échec d'une autre initiative :

Et, en 2005, je pense que le Wasat était actif. D'une bonne manière. Mais à la fin de 2005, quand nous avons établi le Front national pour le changement², il a été établi avant les élections de 2005, et j'étais moi-même membre du comité exécutif du Front. Avec les Frères musulmans, Kefaya, des gauchistes, des libéraux et d'autres partis politiques comme le parti du travail, les nassériens, le Wafd, etc. Le Wasat a rejoint ce Front, mais ils avaient beaucoup de...une grande sensibilité contre le rôle des Frères musulmans à l'intérieur de ce Front, une grande sensibilité à propos de ce qu'il se passe quand le Front discute avec les Frères musulmans, au sujet de la manière d'organiser la coopération afin de faire des élections dans le groupe. Abûl-'Elâ était... avait une profonde sensibilité. J'ai été étonné. Parce que c'est le moment où le Wasat doit oublier ses racines, et le conflit entre eux et les Frères M... Ils doivent oublier. Et les Frères musulmans eux-mêmes doivent oublier. Et le groupe, avant 2005, avait des préventions à l'idée de se joindre à n'importe quelle activité avec le Wasat. Ils refusaient de se joindre au Wasat. Mais en 2005, ils étaient d'accord. Et si tu veux savoir – parce que c'est en quelque sorte de la petite histoire – je leur ai dit qu'ils devaient décider... J'ai seulement dit aux leaders du groupe qu'ils devaient revenir là-dessus et décider de n'avoir aucune restriction à se joindre à des activités avec le Wasat. Et j'ai demandé à Mahdî 'Âkîf, le Guide suprême, de demander au bureau exécutif –

¹Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

²Le Front national uni pour le changement a été créé en septembre 2005 et rassemblait plusieurs partis d'opposition, le Wasat, Karâma, Kefaya et la *Hamla*. Il est constitué en vue des élections législatives qui débutent le 9 novembre 2005.

le Bureau de l'orientation, nous l'appelons *Maktab Al-Irshâd* – de discuter de ceci, et de lui demander de mettre cela à l'ordre du jour de... Et ils ont bien sûr discuté de ça, et ont décidé qu'ils joindraient n'importe quelle activité avec d'autres partis politiques, ou courants politiques, même si le Wasat était avec eux. À cette époque, j'essayais de pousser les Frères musulmans à oublier ça, et j'essayais de pousser le Wasat à oublier ça, mais il y a quelque chose à l'intérieur, profondément. Parce que même si ce sont des militants politiques, ce sont des êtres humains. Aussi, dans ce Front, le Wasat.... Le Wasat a quitté le Front. Bien sûr, ce Front est désormais disparu, après le décès de 'Azîz Sabrî, qui était la figure de ce Front. Mais depuis deux ans, ou un an et demi, le Wasat a quitté le Front et gelé ses activités dans le Front, et il semble que ce soit parce qu'il y avait les Frères musulmans dans le Front. Parfois, le Wasat et les autres pensent que quand ils se joignent à un moment comme... Par exemple, en se joignant à une conférence entre différents partis politiques, une conférence de n'importe quel syndicat, la majorité de ceux qui assistent à la conférence sont des membres des Frères musulmans, et que quelque part, les autres sentent que la conférence est devenue une conférence pour les Frères musulmans. Mais ce n'est pas de la faute au groupe, c'est parce qu'ils sont très nombreux, et que les autres groupes invités à la conférence ont très peu d'adhérents. Je ne pense pas que ce soit la bonne méthode pour le projet du Wasat, de quitter ou de geler leurs activités à l'intérieur du Front national, parce qu'il y a des Frères musulmans dans le Front¹.

Si l'on porte crédit à ce témoignage, il est permis de supposer – sans qu'il soit possible d'établir quelque certitude à ce sujet – que si les membres du Wasat sont aussi peu clairs dans leur désignation du phénomène qui les a conduits à s'éloigner de Kefaya, c'est peut-être qu'ils essaieraient de cacher l'existence d'un désaccord plus fondamental les opposant non pas aux "gauchistes", mais aux Frères musulmans.

Quoiqu'il en soit, certains éléments proches de l'extrême gauche désignent clairement les Frères musulmans comme responsables du déclin de Kefaya. C'est par exemple le cas de 'Afâf Al-Sayyid :

Il est arrivé un moment où sont entrés – c'était à nos débuts, peu de temps après la fondation du mouvement – certains éléments des Frères musulmans. Mais pas à titre personnel, comme Abûl-'Elâ Mâdî par exemple. C'est une personne engagée politiquement, un intellectuel, et il est respecté – son nom est respecté dans le milieu des intellectuels, parmi les docteurs, parmi l'élite intellectuelle. Un groupe de médecins de la Confrérie – du syndicat des pharmaciens et du syndicat des médecins – est entré [dans Kefaya]. Les Frères ont commencé à devenir fortement majoritaires. Et il [Kefaya] a commencé à prendre cette couleur, alors qu'il était un mouvement libéral et de gauche à sa fondation. Mais il a commencé à devenir... Je veux dire qu'un grand groupe de Frères musulmans y est entré, et a essayé de le tourner vers la religion. Le

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habib.

mouvement, à partir de là... Je veux dire que beaucoup de gens ont suspendu leurs activités à l'intérieur du mouvement, des gens qui étaient contre les Frères musulmans (...). Et le mouvement a commencé à prendre un peu cette direction. Et certaines personnes ont commencé à geler leurs activités et ont quitté le mouvement. J'ai gelé mon activité et quitté le mouvement peu après. Parce que je suis contre la présence des Frères à l'intérieur du mouvement¹.

Il est frappant de constater qu'alors que certains membres de Kefaya accusent les éléments "gauchistes" d'avoir pris le contrôle de l'organisation et ainsi fait fuir les militants de la première heure, d'autres portent des accusations similaires contre les Frères musulmans.

En fait, l'implication des membres de la Confrérie dans Kefaya a tenu de la valse-hésitation, comme le rappelle 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî :

C'est pour le moins ambigu avec les Frères musulmans : parfois ils vont dire : « Okay, nous nous joignons à vous », et d'autres fois : « Non, nous ne le ferons pas ». Et, bien que je ne sois guère compréhensif, je peux les comprendre : ils ont leurs propres calculs. Le gouvernement les a réprimés si fortement, que je peux comprendre qu'ils ne nous aient pas rejoints dans la rue pour manifester. Mais (...) je pense que le gouvernement avait déjà mis plusieurs de leurs leaders en prison. La majeure partie de leurs avoirs avait été confisquée. Et cela alors qu'ils ne s'étaient pas joints aux manifestations, aux soulèvements. Alors imaginez s'ils avaient fait ça massivement, et ils sont capables de mobiliser...²

Cette attitude de la Confrérie s'explique par le fait que la mobilisation est arrivée au mauvais moment pour elle. En 2004, les Frères musulmans cherchaient à composer avec le régime. Ils appelaient notamment les citoyens à voter lors des élections présidentielles, contribuant ainsi à renforcer la légitimité de la réélection de Hosni Moubarak. Mais la concurrence de Kefaya rend leur position intenable, et ils se résignent finalement à « entrer dans le "marché de la revendication démocratique" »³ : les 27 mars et 4 mai 2005, ils organisent des manifestations dans plusieurs villes, considérées comme un *casus belli* par le pouvoir. Près de 900 membres de la Confrérie sont arrêtés dans les mois qui suivent les élections, et nombre d'entre eux sont traduits devant les tribunaux militaires⁴. Les Frères musulmans ont donc rejoint Kefaya tardivement et à reculons⁵.

Le délitement de Kefaya semble tenir en dernière analyse à ce qui constituait dès le début un des fondements de sa stratégie ; l'adhésion individuelle, qui a conduit chacun des groupes qui le composaient, sinon à tenter de noyauter le mouvement, du moins à se sentir fondé à soupçonner les groupes concurrents de chercher à le noyauter. Nous nous trouvons ici en présence d'une parfaite illustration du dilemme du prisonnier, cher aux théoriciens du jeu. Ainsi, les islamistes (Frères musulmans et parti du travail) se sont

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³BEN NEFISSA, op. cit., p. 10.

⁴POMMIER, op. cit., p. 225-226.

⁵Sur l'ambiguïté des Frères musulmans par rapport à Kefaya et leur mobilisation tardive, voir ACLIMANDOS, op. cit.

sentis marginalisés par les laïques, tandis que ces derniers prétendaient que les premiers cherchaient à prendre le contrôle du mouvement. Or, la polémique entre les deux tendances s'est cristallisée autour d'un autre des fondements de la stratégie de Kefaya : le détour par l'international. La principale critique des islamistes envers les dirigeants de Kefaya a en effet été l'effacement des thèmes anti-américains et anti-israéliens dans les discours du mouvement. Dans le même temps, les laïques accusaient les manifestations anti-américaines et anti-israéliennes de servir le régime, qui les utilisait pour décredibiliser le mouvement aux yeux des occidentaux¹. Cette différence de stratégie entre les deux tendances reflète la nature de leurs soutiens : alors que l'opposition laïque cherche la respectabilité internationale, les islamistes se targuent d'un soutien populaire plus important.

Le désaccord des Frères musulmans quant à la stratégie du détour par l'international explique que l'une des critiques adressées à Kefaya par les membres de la Confrérie ait trait à son caractère "médiatique", comme dans cet extrait de notre entretien avec 'Abd Al-Mun'im Mahmûd : « Mais Kefaya est devenu un mouvement purement médiatique, sans autre forme d'influence. Ils apparaissent comme un chahut ; ils sont là pour crier, et c'est tout. Mais ils n'ont pas d'influence sur la société. Kefaya ne fait pas bouger le peuple. Kefaya se fait bouger lui-même, de manière médiatique, mais ils ne peuvent pas mobiliser les gens »². On peut voir dans cette critique à la fois une attaque contre les "gauchistes" de Kefaya, mais aussi plus fondamentalement un désaccord quant à l'usage des média qui a été fait par les dirigeants du mouvement, usage essentiel à la stratégie du détour par l'international.

Le déclin et l'échec de Kefaya semblent donc liés aux contradictions et aux faiblesses inhérentes à ses choix stratégiques fondateurs destinés à prévenir la répression étatique contre ses composantes : le choix de l'internationalisation³, ainsi que celui du caractère individuel des adhésions au mouvement.

¹ OWEIDAT et al., op. cit., p. 32-33.

² Entretien du 26 mai 2008 avec 'Abd Al-Mun'im Mahmûd.

³ Sur les contradictions de cette stratégie, voir *supra*, section 7.1.2 page 247 et suivantes.

Conclusion

“Les idées théoriques ne constituent jamais une création originale d’une étude à l’autre ; (...) elles sont empruntées à plusieurs études reliées entre elles, affinées au cours de la recherche, et appliquées à de nouveaux problèmes d’interprétation”¹.

Clifford GEERTZ

En étudiant des textes produits par des membres du Wasat et par des acteurs intervenant dans son environnement, il nous a été possible de rendre compte de l’activité de ce parti dans le langage général des sciences sociales. Bien loin de donner une image homogène de ce parti, nous avons, en procédant de la sorte, mis en lumière l’évolution de sa composition, tout en la mettant en relation avec l’évolution de son discours. L’analyse des motifs des dirigeants du Wasat permet d’expliquer comment leurs relations avec les intellectuels du nouveau courant islamiste et les autres mouvements d’opposition s’articulent avec leur objectif premier : devenir des professionnels de la politique. La création de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* en 2000 peut expliquer la tonalité intellectuelle du programme de 2004, ainsi que le recrutement de nouveaux membres présentant un profil différent de celui des fondateurs. Cette modification de la composition du Wasat peut en retour expliquer la domination d’un champ lexical technocratique et dépolitisé dans le programme de 2009. L’expérience acquise par les membres du Wasat dans les rangs de Kefaya n’a peut-être pas non plus été sans influence sur ce dernier phénomène.

Même s’il est possible de générer de la théorie en utilisant principalement des catégories dérivées de théories existantes², on peut déplorer le fait que cette étude n’ait pas donné lieu au final à des théorisations nouvelles, mais seulement à un recours critique à des modèles préexistants, issus soit de la sociologie de la connaissance (notion de génération), soit de l’interactionnisme symbolique (notions de carrière militante et de trajectoire), soit de la sociologie des champs (espace de théorisation), soit enfin de la théorie des mouvements sociaux (structure des opportunités politiques). Cette limitation des résultats de notre recherche peut sans doute s’expliquer, dans le langage de la *grounded theory*, par le degré insuffisant de saturation théorique dû à la faiblesse de notre échantillonnage théorique et, *in fine*, par nos difficultés à accéder au terrain d’enquête afin d’y effectuer davantage d’entretiens, mais aussi d’observations *in situ*. La théorie

¹GEERTZ, “La Description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”, p. 229.

²STRAUSS et GLASER, *The Discovery of Grounded Theory*, p. 142-144.

étant un processus toujours en développement¹, sans doute qu'« une ethnographie alliée à des méthodes plus traditionnelles offrirait une perspective plus riche sur la vie interne des partis »².



FIG. 7.6 – Réunion du 22 avril 2010 de l'association nationale pour le changement

Néanmoins, le critère le plus pertinent pour juger la portée d'une théorie enracinée est celui de sa valeur heuristique³. À cet égard, notons que les explications formulées pour rendre compte du mouvement Kefaya pourraient s'avérer utiles dans l'étude de la coalition qui s'est constituée autour de Mohamed El Baradei en 2010 – l'association nationale pour le changement⁴ –, et qui présente de nombreuses similarités avec Kefaya, tant au niveau du discours que des symboles utilisés et des acteurs qui y sont impliqués (Cf. fig. 7.6. On reconnaît sur cette photographie⁵ plusieurs membres de Kefaya, dont Georges Ishâq et Diyâ' Rashwân à l'arrière-plan, et 'Isâm Sultân, entre El Baradei et Hamdîn Sabâhî).

¹ Ibid., p. 32.

² SCHONFELD, « Les Partis politiques. Que sont-ils et comment les étudier ? », p. 194.

³ « La portée théorique de la *grounded theory* est liée à sa validité pour d'autres terrains d'investigation que celui où elle a émergé. Plus abstraits et plus généraux sont ses concepts, en particulier ses catégories centrales, plus large est le champ d'applicabilité de la théorie » (STRAUSS et CORBIN, « L'Analyse de données selon la *grounded theory*. Procédures de codage et critères d'évaluation », p. 376).

⁴ *Al-Jam'iyah al-wataniyah lil-taghayir*.

⁵ *Document iconographique*. 22 avr. 2010. URL : http://misrdt.net/wp-content/uploads/2010/04/photo_1267031410357-1-0.jpg (visité le 26/04/2010).

Notamment, ce que nous savons de Kefaya, de sa stratégie, et des conditions de son émergence, pourrait s'avérer utile pour expliquer pourquoi c'est précisément autour d'un homme doté d'une telle *stature internationale* que les acteurs de l'opposition égyptienne se sont rassemblés.

Observons par ailleurs que les modèles que nous avons utilisés pour rendre compte de l'activité des membres du Wasat ouvrent la possibilité d'une comparaison de ce mouvement avec Karâma. Pourquoi ces deux partis, issus d'un conflit générationnel et placés dans la même situation juridique, ont-ils développé des rapports si différents à la légalité ? Contrairement aux dissidents de la Confrérie, ceux du parti nassérien ont en effet créé un mouvement pourvu d'une organisation présente dans plusieurs gouvernorats, et disposent de deux élus à l'Assemblée du peuple. La théorie générée au cours de la présente étude nous permet ainsi de définir une problématique utile à la comparaison, mais aussi de formuler quelques hypothèses. Ces rapports différenciés à la légalité peuvent peut-être s'expliquer par la différence entre les deux organisations dont sont issus les deux partis. Alors que les membres du Wasat ont fait du légalisme un des éléments leur permettant de se distinguer de la Confrérie, ceux de Karâma, issus d'un parti autorisé par la Commission, n'ont pas pu recourir à cet argument pour construire leur opposition à la vieille garde du parti nassérien. On peut aussi supposer que, lors de son arrestation en avril 1996, Abûl-'Elâ Mâdî s'est vu clairement signifier par les responsables des services de sécurité de l'État qu'aucune incartade ne serait tolérée de sa part. Les dirigeants du Wasat auraient ainsi fait de nécessité vertu en arborant comme un étendard un respect de la légalité qui leur aurait été imposé par l'État, qui craindrait moins l'opposition nassérienne que la contestation islamiste. Ces deux hypothèses ne sont d'ailleurs pas mutuellement exclusives, et il est tout à fait possible d'envisager que l'attitude des forces de sécurité soit venue renforcer des dispositions préexistantes. Outre ces hypothèses explicatives, il est également possible de formuler des hypothèses déductives testant le bien-fondé d'une partie de la théorie elle-même. En effet, étant donné tout ce qui a été écrit dans cette étude sur les rapports entre la volonté de respecter la légalité et la séparation opérée par les acteurs entre différents domaines d'activité, les membres de Karâma ne devraient pas avoir les mêmes scrupules que ceux du Wasat à agir simultanément dans différents champs. Dans l'optique de vérifier cette hypothèse, il faudrait étudier précisément le rôle joué par les clubs de pensée nassérienne ainsi que leur fonctionnement. Il faudrait par ailleurs s'interroger sur la capacité de Karâma à conserver des intellectuels organiques, tels que Amîn Iskandar, là où le Wasat a dû se séparer de Rafîq Habib et a imposé à 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî une constante distance au rôle. Cette possibilité d'employer dans une démarche hypothético-déductive la théorie générée au cours de notre étude – et ceci en dépit de ses faiblesses précédemment évoquées – nous autorise à penser que la méthode retenue a porté ses fruits.

Bibliographie thématique

Méthodologie

- ADDI, Lahouari. "Clifford Geertz, anthropologue critique du positivisme". Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.
- "Les Partis politiques en Algérie". Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 111-112 (mar. 2006).
- éd. *L'Anthropologie du Maghreb : Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*. Awal-Ibipress, 2003.
- *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le Paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris : La Découverte, 2002. 204 p.
- AGRIKOLIANSKY, Éric. "Carrières militantes, et vocation à la morale : les militants de la Ligue des droits de l'homme dans les années 1980". Dans : *Revue française de science politique* 51.1 (2001), p. 27–46.
- ANDERSON, Lisa. "Politics in the Middle East : Opportunities and Limits in the Quest for Theory". Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. 1–10.
- AUDET, Caroline et Marc-André BOUCHARD. "Pour un paradigme intensif et pluraliste (quantitatif et qualitatif) dans l'étude du processus psychothérapeutique". Dans : *Psychothèques* 22.4 (2002), p. 199–212.
- BARNES, Samuel H. "Party Democracy and the Logic of Collective Action". Dans : *Approaches to the Study of Party Organization*. Éd. par William J. CROTTY. Boston : Allyn & Bacon, Inc., 1967, p. 105–138.
- BEAUD, Stéphane. "L'Usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique". Dans : *Politix* 35 (1996), p. 226–257.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia. "Parcours, cercles et médiations à Casablanca. Tous les chemins mènent à l'action associative de quartier". Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 293–352.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et Olivier FILLIEULE. "Appel d'air(e)". Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 17–42.
- BIN 'UMMAR, 'Abd Al-Razzâq. "*Al-Manâhij al-kammîya wa hudûdhâ fî dirâsa mu'jam al-lugha* (Les Méthodes quantitatives et leurs limites dans l'étude du lexique)". Dans : *Revue de la lexicologie* 21-22 (2005–2006), p. 135–150.
- BOHAS, Georges et Mihai DAT. "Du concret à l'abstrait, sur les deux rives de la Méditerranée". Dans : *Langues et littératures du monde arabe* 3 (2002), p. 85–106.
- *Une Théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques : matrices et étymons*. Paris : ENS Éditions, 2007. 235 p.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Avec une préf. par John B. THOMPSON. Paris : Éditions Fayard, 2001. 423 p.
- *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1984. 302 p.

- BOURDIEU, Pierre. *Propos sur le champ politique*. Lyon : PUL, 2000. 107 p.
- *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil, 1994. 246 p.
- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude CHAMBOREDON et Jean-Claude PASSERON. *Le Métier de sociologue*. Paris : Mouton Éditeur, 1983. 357 p.
- BURKE, Edmund. "Islam and Social Movements : Methodological Reflections". Dans : *Islam, Politics, and Social Movements*. Éd. par Edmund BURKE et Ira M. LAPIDUS. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1988, p. 17–35.
- CEFAÏ, Daniel. *Cultures politiques*. Paris : PUF, 2001.
- CHEVRIER, Yves. "Les Aires culturelles dans les sciences de l'homme et de la société : questions pour une prospective". Dans : *Colloque de prospective scientifique en sciences humaines et sociales* (sept. 2003).
- CIBOIS, Philippe. *Les Méthodes d'analyse d'enquêtes*. Version corrigée en ligne (et librement diffusable) du "Que sais-je ?" 3782 définitivement épuisé. 2009. URL : <http://cibois.pagesperso-orange.fr/PhCiboisMethAnaEnq.pdf> (visité le 15/03/2010).
- CLEVELAND, William. *The Elements of Graphing Data*. Monterey, Californie : Wadsworth, 1985.
- COLLECTIF. *Mounged de poche*. Onzième édition. Beyrouth : Dar el-Machreq.
- COULON, Christian. "L'Exotisme peut-il être banal ? : L'expérience de Politique africaine". Dans : *Politique africaine* 65 (mar. 1997), p. 77–95.
- DARBON, Dominique et Christophe JAFFRELOT. "Introduction". Dans : *La Recherche sur les Aires régionales en science politique. Bilan et perspectives*. Éd. par Dominique DARBON et Christophe JAFFRELOT. 2004. URL : <http://www.afsp.msh-paris.fr/activite/diversafsp/rapportdarbonjaffrelot04.pdf> (visité le 04/06/2010).
- DE SOUSSA, Serge. "Le Discours de Fidel Castro. Essai de lexicométrie politique (1)". Dans : *Lexicometrica. Revue électronique* (nov. 2009). URL : <http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/ilpga/tal/lexicoWWW/navigations/STC2.pdf> (visité le 09/03/2010).
- EL KHAWAGA, Dina. "La Génération *seventies* en Égypte. La société civile comme répertoire d'action alternatif". Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 271–292.
- FERRIÉ, Jean-Noël. "Anthropologies de l'Égypte". Dans : *Égypte/Monde arabe* 24 (1995), p. 7–11.
- "Observer l'Islam : Une dramaturgie séduisante et trompeuse". Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.
- FILLIEULE, Olivier. "Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel". Dans : *Revue française de science politique* 51.1-2 (2001), p. 199–217.
- FILLIEULE, Olivier et Mounia BENNANI-CHRAÏBI. "Exit, voice, loyalty et bien d'autres choses encore". Dans : *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Éd. par Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Olivier FILLIEULE. Paris : Presses de Sciences Po, 2003, p. 43–126.

- FOUCAULT, Michel. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”. Dans : *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Éd. par Hubert DREYFUS et Paul RABINOW. Paris : Gallimard, 1984, p. 297–321.
- FRANKLIN, Daniel P. et Michael J. BAUN. “Introduction”. Dans : *Political Culture and Constitutionalism, a Comparative Approach*. Éd. par Daniel P. FRANKLIN et Michael J. BAUN. New York : M.E. Sharpe, 1995, p. 1–11.
- GAXIE, Daniel. “Économie des partis et rétributions du militantisme”. Dans : *Revue française de science politique* 27.1 (1977), p. 123–154.
- GEERTZ, Clifford. *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*. New-Haven : Yale University Press, 1968.
- “La Description dense. Vers une théorie interprétative de la culture”. Dans : *L’Enquête de terrain*. Éd. par Daniel CEFAÏ. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2003, p. 208–233.
- *Le Souk de Sefrou. Sur l’économie de bazar*. Éd. par Daniel CEFAÏ. Paris : Éditions Bouchène, 2003. 264 p.
- *Savoir local, Savoir global. Les Lieux du savoir*. Paris : PUF, 2002. 293 p.
- *The Interpretation of Cultures*. London : Fontana Press, 1973. 470 p.
- GOFFMAN, Erving. *Encounters : Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1961.
- GOSSELIN, Gabriel. “Pour une sociologie interprétative”. Dans : *L’Interprétation sociologique. Les auteurs, les théories, les débats*. Éd. par Francis FARRUGIA. Paris : L’Harmattan, 2006, p. 97–103.
- GRUNBERG, Gérard et Étienne SCHWEISGUTH. “Bourdieu et la misère. Une approche réductionniste”. Dans : *Revue française de science politique* 46.1 (1996), p. 134–155.
- GUILLEMETTE, François et Jean LUCKERHOFF. “L’Induction en méthodologie de la théorisation enracinée”. Dans : *Recherches qualitatives* 28.2 (2009).
- HAFEZ, Mohammed M. et Quintan WIKTOROWICZ. “Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement”. Dans : *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Éd. par Quintan WIKTOROWICZ. Avec une préf. par Charles TILLY. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004, p. 61–88.
- HEGEL, G. W. F. *La Science de la logique*. Paris : Vrin, 1986.
- HENNESSY, Bernard. “On the Study of Party Organization”. Dans : *Approaches to the Study of Party Organization*. Éd. par William J. CROTTY. Boston : Allyn & Bacon, Inc., 1967, p. 1–44.
- IBN MANZÛR. *Lisân Al-‘Arab. (La Langue des arabes)*. Beirut : Dar Sader, 1990.
- IHL, Olivier. “Socialisation et événements politiques”. Dans : *Revue française de science politique* 52.2 (2002), p. 125–144.
- JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman et la microsociologie*. Paris : PUF, 2008.
- JUHEM, Philippe. “Entreprendre en politique de l’extrême gauche au PS : La professionnalisation politique des fondateurs de SOS-Racisme”. Dans : *Revue française de science politique* 51.1 (2001), p. 131–153.
- KECK, Margaret E. et Kathryn SIKKINK. *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. New York : Cornell University Press, 1998. 227 p.
- KRIPKE, Saul. *La Logique des noms propres*. Paris : Éditions de Minuit, 1982.

- LABBÉ, Dominique et Denis MONIÈRE. *Le Discours gouvernemental. Canada, Québec, France (1945-2000)*. Paris : Éditions Champion, 2003. 181 p.
- LAHIRE, Bernard. "Champ, hors-champ, contrechamp". Dans : *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Éd. par Bernard LAHIRE. Paris : La Découverte, 1999, p. 23-57.
- *La Culture des individus*. Paris : La Découverte, 2004.
- *L'Homme pluriel, les ressorts de l'action*. Paris : Nathan, 1998.
- LAPLANTINE, François. "Quelques réflexions sur Geertz en introduction". Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.
- LAZAR, Marc. "Cultures politiques et partis politiques en France". Dans : *Cultures politiques*. Éd. par Daniel CEFAÏ. Paris : PUF, 2001.
- LEBART, Ludovic et André SALEM. *Analyse statistique des données textuelles. Questions ouvertes de lexicométrie*. Paris : Bordas, 1988.
- LEJEUNE, Christophe. "FLOSS". Dans : *Méthodes qualitatives informatisées* (2006). URL : http://analyses.ishs.ulg.ac.be/logiciels/fonctionnalite_opencaqdas.html (visité le 25/08/2010).
- LONGUENESSE, Élisabeth et François SIINO. "Aires culturelles et pluridisciplinarités, quel enjeu pour les sciences sociales ?" Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 105-106 (jan. 2005), p. 7-12.
- LUCAS, Yvette. "Qu'est-ce qu'une sociologie des groupes professionnels ?" Dans : *Genèse et dynamique des groupes professionnels*. Éd. par Yvette LUCAS et Claude DUBAR. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 11-26.
- MAIR, Peter. "Party Organizations : From Civil Society to the State". Dans : *How Parties Organize. Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*. London : SAGE Publications, 1994, p. 1-23.
- MANNHEIM, Karl. *Le Problème des générations*. Paris : Nathan, 1990.
- MATHIEU, Lilian. *Comment lutter*. Paris : Textuel, 2004.
- MAYAFFRE, Damon. "De la lexicométrie à la logométrie". Dans : *L'Astrolabe. Recherche littéraire et informatique* (2005). URL : <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0048/Logometrie.htm> (visité le 01/03/2010).
- "L'Herméneutique numérique". Dans : *L'Astrolabe. Recherche littéraire et informatique* (2002). URL : <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0031.htm/Hermeneutique.htm> (visité le 01/03/2010).
- MCCARTHY, John. "The Globalization of Social Movement Theory". Dans : *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity beyond the State*. Éd. par J. SMITH, C. CHATFIELD et R. PAGNUCCO. Syracuse : Syracuse University Press, 1997.
- MICHELAT, Guy. "Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie". Dans : *Revue française de sociologie* 16.2 (1975), p. 229-247.
- NORA, Pierre. *La Génération. Les Lieux de mémoire*. Paris : Gallimard, 1997.
- OBADIA, Lionel. "Les 'Indigènes' connaissent-ils leurs 'textes' ? Une critique de la notion de texte chez Geertz". Dans : *Clifford Geertz : Interprétation et culture*. Éd. par

- Lahouari ADDI et Lionel OBADIA. Paris : Les Éditions des Archives Contemporaines, 2010.
- OFFERLÉ, Michel. *Les Partis politiques*. Paris : P.U.F., 1987.
— *Les Partis politiques*. Paris : P.U.F., 2002.
- PAILLÉ, Pierre et Alex MUCCHIELLI. *L'Analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin, 2005. 211 p.
- PANEBIANCO, Angelo. *Political Parties : Organization and Power*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. 318 p.
- PASSY, Florence. "Supranational Political Opportunities as a Channel of Globalization of Political Conflicts. The Case of the Rights of Indigenous Peoples". Dans : *Social Movements in a Globalizing World*. Éd. par Donatella della PORTA, Hanspeter KRIESI et Dieter RUCHT. London, New York : MacMillan Press LTD, ST. Martin's Press, Inc., 1999, p. 148–169.
- PERLMUTTER, Amos. "Egypt and the Myth of the New Middle Class". Dans : *Comparative Studies in Society and History* 10.1 (1967), p. 46–65.
- PLANCK, Max. *L'Image du monde dans la physique moderne*. Paris : Gonthier, 1963.
- R DEVELOPMENT CORE TEAM. *R : A Language and Environment for Statistical Computing*. R Foundation for Statistical Computing. Vienna, Austria 2008. URL : <http://www.R-project.org>.
- REIG, Daniel. *Dictionnaire arabe français, français arabe*. Paris : Larousse, 1999.
- RENOUARD, Yves. "La Notion de génération en histoire". Dans : *Revue historique* (1953), p. 1–23.
- REVILLARD, Anne. "La Sociologie des mouvements sociaux : structures de mobilisation, opportunités politiques et processus de cadrage". Dans : *Melissa* (23 juin 2004). URL : http://www.melissa.ens-cachan.fr/imprimer.php3?id_article=502 (visité le 16/04/2009).
- RICŒUR, Paul. *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris : Seuil, 1986. 410 p.
— *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, 1969. 506 p.
- RORTY, Richard. "Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy". Dans : *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Éd. par Richard RORTY. Chicago : The University of Chicago Press, 1967, p. 1–39.
- RYLE, Gilbert. *Collected Papers*. T. 2. London : Hutchinson, 1971.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. London : Penguin Books, 2003. 396 p.
- SALEM, André. "Analyse factorielle et lexicométrie : synthèse de quelques expériences". Dans : *Mots* 4 (1982), p. 147–168.
— "Les Séries textuelles chronologiques". Dans : *Histoire et mesure* 6.1-2 (1991), p. 149–175.
- SANTUCCI, Jean-Claude. "La Place et le rôle des systèmes partisans dans les évolutions du champ politique". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 149–170.
- SCHONFELD, William R. "Les Partis politiques. Que sont-ils et comment les étudier ?". Dans : *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*. Éd. par Yves MENY. Presses de la FNSP, 1989, p. 187–204.

- SCHONFELD, William R. "Partis politiques. Pour une nouvelle synthèse théorique". Dans : *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*. Éd. par Yves MENY. Presses de la FNSP, 1989, p. 205–217.
- SHEA, Christopher. "Political Scientists Clash over Value of Area Studies". Dans : *The Chronicle of Higher Education* (10 jan. 1997).
- SINCLAIR, Stéfán. "Quelques obstacles historiques et épistémologiques dans le développement de l'analyse de texte informatisée". Dans : *L'Astrolabe. Recherche littéraire et informatique* (2002). URL : <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0021.htm> (visité le 01/03/2010).
- STALLMAN, Richard M. *Free Software, Free Society*. Éd. par Joshua GAY. Avec une préf. par Lawrence LESSIG. Boston : Free Software Foundation, 2002. 224 p.
- STOKES, Donald. *Ideological Competition of British Political Parties. A Paper Presented at the 1964 Annual Convention of the American Political Science Association*. 1964.
- STRAUSS, Anselm et Juliet CORBIN. "L'Analyse de données selon la *grounded theory*. Procédures de codage et critères d'évaluation". Dans : *L'Enquête de terrain*. Éd. par Daniel CÉFAÏ. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2003, p. 363–379.
- STRAUSS, Anselm et Barney GLASER. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick : Aldine Transaction, 2006. 271 p.
- SUN TZU. *L'Art de la guerre*. Trad. par le père Amiot. Paris : Mille et une nuits, 1996. 175 p.
- TARROW, Sidney. "Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics". Dans : Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- TESSLER, Mark, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. "The Area Studies Controversy". Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. vii–xxi.
- TOPALOV, Christian. *Laboratoires du nouveau siècle. La Nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*. Éd. par Christian TOPALOV. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1999. 574 p.
- TOURNADRE-PLANCQ, Jérôme. *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique ?* Paris : Dalloz, 2006. 273 p.
- TRAVERSO, Véronique. *Des échanges ordinaires à Damas. Aspects de l'interaction en arabe. Approche comparative et interculturelle*. Lyon : PUL, IFPO, 2006. 394 p.
- VILLALBA, Bruno. "Les Petits partis et l'idéologie : le paradoxe de la différenciation". Dans : *Les Petits partis. De la petitesse en politique*. Éd. par Annie LAURENT et Bruno VILLALBA. Paris : L'Harmattan, 1997, p. 67–89.
- WIKTOROWICZ, Quintan. "Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory". Dans : *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Éd. par Quintan WIKTOROWICZ. Avec une préf. par Charles TILLY. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004, p. 1–33.

Contexte socio-politique

- ABDELRAHMAN, Maha M. *Civil Society Exposed. The Politics of NGOs in Egypt*. London : Tauris Academic Studies, 2004. 228 p.
- AL-AZMEH, Aziz. "Populisme contre démocratie. Discours démocratisants dans le monde arabe". Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 233-254.
- AL-SAYYID-MARSOT, Afaf Lutfi. *Egypt's Liberal Experiment : 1922-1936*. Los Angeles : University of California Press, 1977. 276 p.
- ANSARI, Hamied. *Egypt, The Stalled Society*. New York : State University of New York Press, 1986. 308 p.
- ASSAAD, Ragui et Malak ROUCHDY. "Poverty and Poverty Alleviation Strategies in Egypt". Dans : *Cairo Papers in the Social Sciences* 22.1 (1999).
- "Barnâmiġ hizb Al-'Amal min ajl al-islâh al-shâmil. (Le Programme du parti du travail pour la réforme complète)". Dans : *Al-Sha'ab* (3 nov. 1995).
- BEININ, Joel et Zachary LOCKMAN. *Workers on the Nile. Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954*. Princeton : Princeton University Press, 1987. 488 p.
- BEN NEFISSA, Sarah. "Associations et ONG dans le monde arabe : vers la mise en place d'une problématique". Dans : *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*. Éd. par Sarah BEN NEFISSA et Sari HANAÏ. Paris : CNRS Éditions, 2002, p. 7-26.
- "Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans". Dans : *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*. Éd. par Sarah BEN NEFISSA et Sari HANAÏ. Paris : CNRS Éditions, 2002, p. 147-179.
- "Le Déblocage du débat démocratique en Égypte. Legs nassérien et poids du secteur privé". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 (2004-2005), p. 59-78.
- "Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites". Éd. par Pierre Robert BADUEL. Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 81-82 (1998), p. 55-91.
- "Les Partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites". Dans : *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* (1998), p. 55-87.
- BEN NEFISSA, Sarah et Alâ' Al-dîn ARAFAT. *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*. Paris : IRD – Karthala, 2005. 279 p.
- BERNARD-MAUGIRON, Nathalie. "Le Printemps des juges et la réactualisation autoritaire en Égypte". Dans : *Politique africaine* 108 (2007), p. 67-85.
- BROWN, Nathan J. et Roni AMIT. "Constitutionalism in Egypt". Dans : *Political Culture and Constitutionalism, a Comparative Approach*. Éd. par Daniel P. FRANKLIN et Michael J. BAUN. New York : M.E. Sharpe, 1995, p. 184-196.
- BROWNLEE, Jason. "The Decline of Pluralism in Mubarak's Egypt". Dans : *Islam and Democracy in the Middle East*. Éd. par Larry DIAMOND, Marc F. PLATTNER et Daniel BRUMBERG. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2003, p. 48-57.

- BRUMBERG, Daniel et Larry DIAMOND. "Introduction". Dans : *Islam and Democracy in the Middle East*. Éd. par Larry DIAMOND, Marc F. PLATTNER et Daniel BRUMBERG. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2003.
- CAMAU, Michel. "L'Exception autoritaire ou l'improbable point d'Archimède de la politique dans le monde arabe". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 29–54.
- CLARK, Janine A. *Islam, Charity, and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004. 236 p.
- "Movement Theory and Patron-Clientelism : Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan and Yemen". Dans : *Comparative Political Studies* 37 (2004), p. 941–968.
- DAHL, Robert. *Democracy and its Critics*. New Haven : Yale University Press, 1989.
- DROZ-VINCENT, Philippe. "Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ?" Dans : *Revue française de science politique* 54.6 (déc. 2004), p. 945–979.
- EL-MIKAWY, Noha. *The Building of Consensus in Egypt's Transition Process*. The American University in Cairo Press, 1999. 160 p.
- FERGANY, Nader. "The UNDP's Arab Human Development Reports and their Readings". Dans : *Democratisation in the Middle East. Dilemmas and Perspectives*. Éd. par Birgitte RAHBEK. Aarhus : Aarhus University Press, 2005, p. 19–30.
- FERRIÉ, Jean-Noël. "Introduction". Dans : *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. Éd. par Jean-Noël FERRIÉ et Jean-Claude SANTUCCI. 2006, p. 9–18.
- "L'Entrée dans le cercle vertueux". Dans : *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. Éd. par Jean-Noël FERRIÉ et Jean-Claude SANTUCCI. 2006, p. 91–105.
- "Les Limites d'une démocratisation par la société civile en Afrique du Nord". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 175 (2004). URL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/19/57/16/PDF/Democratisation_et_societe_civile.pdf (visité le 04/09/2008).
- "Les Paradoxes de la réislamisation en Égypte". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 151 (1996).
- *L'Égypte entre démocratie et islamisme. Le Système Moubarak à l'heure de la succession*. Paris : Éditions Autrement, 2008. 124 p.
- GARRIGOU, Alain. *Histoire sociale du suffrage universel en France. 1848-2000*. Paris : Seuil, 2002. 366 p.
- *Le Vote et la vertu. Comment les Français sont-ils devenus électeurs ?* Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.
- GEISSER, Vincent, Karam KARAM et Frédéric VAIREL. "Espaces du politique. Mobilisations et protestations". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 193–214.
- GOBE, Éric. "Corporatismes, syndicalisme et dépolitisation". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 171–192.

- GUAAYBESS, Tourya. “Les Partis de l’opposition et la télévision en Égypte : une ouverture démocratique ?” Dans : *EUI Working Paper RSC 2003/4* (2003).
- HALLAQ, Wael. “Was the Gate of *Ijtihad* closed? On the Origins of the Controversy about the Existence of *Mujtahids* and the Gate of *Ijtihad*”. Dans : *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshire : Variorum, 1995.
- HALPERN, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton : Princeton University Press, 1963.
- HASSABO, Chaymaa. “Gamal Moubarak au centre du pouvoir : une succession achevée ?” Dans : *L’Égypte dans l’année. Chronique politique. 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 9–24.
- “Gamal Moubarak sous les projecteurs : le lancement de sa campagne présidentielle ?” Dans : *Chroniques égyptiennes 2006*. Éd. par Enrique KLAUS et Chaymaa HASSABO. Le Caire : CEDEJ, 2007, p. 195–216.
- “Moubarak ‘sans cravate’, un Moubarak ‘démocratique’ ?” Dans : *L’Égypte dans l’année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 29–54.
- HEFNER Robert, W. “Modernity and the Remaking of Muslim Politics”. Dans : *Remaking Muslim Politics*. Éd. par Robert W. HEFNER. Avec une préf. par Laurent BOUVET. Princeton : Princeton University Press, 2005, p. 1–36.
- HEYDEMANN, Steven. “La Question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe”. Dans : *Critique internationale* 17 (2002), p. 54–62.
- HILLAL DESSOUKI, Ali E. “L’Évolution politique de l’Égypte : pluralisme démocratique ou néo-autoritarisme ?” Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 127 (1990), p. 7–16.
- IBRAHIM, Saïd. “Liberalization and Democratization in the Arab World : An Overview”. Dans : *Liberalization and democratization in the Arab World*. Éd. par Bahgat KORANY. Boulder : Lynne Rienner Publishers, 1995, p. 131–147.
- ISMAÏL, Salwa. “Les Relations État-société en Égypte : restructurer le politique”. Dans : *Égypte/Monde arabe* 26 (1996).
- ISSAWI, Charles. “The Economic and Social Foundations of Democracy in the Middle East”. Dans : *International Affairs* 32.1 (1956), p. 27–42.
- JANKOWSKI, James P. *Egypt’s Young Rebels*. Stanford : Hoover Institution publications, 1975. 176 p.
- KASSEM, May. *In the Guise of Democracy. Governance in Contemporary Egypt*. Avec une préf. par Raymond HINNEBUSCH. London : Ithaca Press, 1999. 210 p.
- KIENLE, Eberhard. *A Grand Delusion. Democracy and Economic Reform in Egypt*. New York : I.B. Tauris, 2000. 274 p.
- “De la langue et en-deçà : nationalismes arabes à géométrie variable”. Dans : *Égypte/Monde arabe* 26 (1996).
- “L’Autoritarisme en chantier”. Dans : *Dispositifs de démocratisation et dispositifs autoritaires en Afrique du Nord*. Éd. par Jean-Noël FERRIÉ et Jean-Claude SANTUCCI. Paris : CNRS Éditions, 2006, p. 107–120.

- KITSCHOLT, Herbert et Steven I. WILKINSON. *Citizen-Politician Linkages : An Introduction*. Éd. par Herbert KITSCHOLT et Steven I. WILKINSON. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 1–49. 377 p.
- KORANY, Bahgat. “International Relations Theory : Contributions from Research in the Middle East”. Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. 148–158.
- KRÄMER, Gudrun. “L’Intégration des intégristes : une étude comparative de l’Égypte, la Jordanie et la Tunisie”. Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d’ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 277–312.
- KUBBA, Laith. “The Awakening of Civil Society”. Dans : *Islam and Democracy in the Middle East*. Éd. par Larry DIAMOND, Marc F. PLATTNER et Daniel BRUMBERG. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2003, p. 28–34.
- LATTE ABDALLAH, Stéphanie. “Genre et politique”. Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 127–148.
- LECA, Jean. “La Démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité”. Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d’ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 35–94.
- LEHMICI, Hicheme. “L’Égypte face aux défis américains : La politique extérieure en 2004”. Dans : *L’Égypte dans l’année 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 87–111.
- LIPSET, Seymour Martin. *Political Man : The Social Bases of Politics*. New York : Doubleday, 1960.
- LONGUENESSE, Elisabeth. “Le ‘Syndicalisme professionnel’ en Égypte, entre identités socio-professionnelles et corporatisme”. Dans : *Égypte/Monde arabe* 24 (1995), p. 43–91.
- “Syndicalismes égyptiens”. Dans : *Égypte contemporaine*. Éd. par Vincent BATTISTI et François IRETON. Actes Sud/Sindbad, à paraître.
- LYNE, Mona M. “Rethinking Economics and Institutions : The Voter’s Dilemma and Democratic Accountability”. Dans : *Patrons, Clients, and Policies. Patterns of Democratic Accountability and Political Competition*. Éd. par Herbert KITSCHOLT et Steven I. WILKINSON. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 159–181.
- MERVIN, Sabrina. *Histoire de l’islam. Fondements et doctrines*. Paris : Flammarion, 2001. 311 p.
- MOGHIRA, Anouar Mohamed. *L’Égypte, clé des stratégies au Moyen-Orient. Trente ans de politique égyptienne et arabe sous Hosni Moubarak*. Avec une préf. par Pierre Marie GALLOIS. Lausanne : L’Âge d’Homme, 2009. 346 p.
- MURPHY, Caryle. *Passion for Islam. Shaping the Modern Middle East : The Egyptian Experience*. New York : Scribner, 2002. 359 p.
- NORTON, Augustus Richard. “Introduction”. Dans : *Civil Society in the Middle East*. Éd. par Augustus Richard NORTON. T. 1. Leiden : E. J. Brill, 1995.

- OWEN, Roger. "Changement socio-économique et mobilisation politique : le cas de l'Égypte". Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 255–276.
- PICARD, Élisabeth. "Les Liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques". Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 55–78.
- POMMIER, Sophie. *Égypte, l'envers du décor*. Paris : La Découverte, 2008. 298 p.
- REY, Benjamin. "Entre nouvelles formes de mobilisations et gestion étatique. L'opposition égyptienne en 2004". Dans : *L'Égypte dans l'année. Chronique politique. 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 25–46.
- "Les Partis d'opposition égyptiens à l'épreuve de la réforme constitutionnelle". Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 55–81.
- ROY, Olivier. "Clientélisme et groupes de solidarité : survivance ou recomposition?" Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 397–412.
- SALAMÉ, Ghassan. "Où sont donc les démocrates?" Dans : *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. Éd. par Ghassan SALAMÉ. Paris : Fayard, 1994, p. 7–34.
- SISK, Timothy D. *Islam and Democracy. Religion, Politics, and Power in the Middle East*. Washington, D.C. : United States Institute of Peace Press, 1992. 84 p.
- SULLIVAN, Denis J. et Sana ABED-KOTOB. *Islam in Contemporary Egypt*. Boulder : Lynne Rienner Publishers, 1999. 159 p.
- UNITED NATIONS DEVELOPEMENT PROGRAMME. *Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations*. Amman. 2002. URL : http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates/RBAS_ahdr2002_EN.pdf (visité le 10/05/2010).
- VANNETZEL, Marie. "'Ils nous ont déjà essayés!' Clientélisme et mobilisation électorale frériste en Égypte". Dans : *Politique africaine* 108 (2007), p. 47–66.
- ZIADEH, Farhat J. *Lawyers. The Rule of Law and Liberalism in modern Egypt*. Stanford : Hoover Institution on War, Revolution & Peace, 1968. 177 p.
- ZIRNÛQA, Salâh Salîm. *Al-Munâfasa al-hizbiya fî Misr. 1986–1990. (La Concurrence partisane en Égypte. 1986–1990)*. Le Caire : Kitâb Al-Mahrûsa, 1994. 294 p.
- ZUBAIDA, Sami. "Religion, the State, an Democracy : Contrasting Conceptions of Society in Egypt". Dans : *Political Islam. Essays from Middle East Report*. Éd. par Joel BEININ et Joe STORK. Berkeley : University of California Press, 1997, p. 51–63.

Islamisme et post-islamisme

- ABDO, Geneive. *No God But God. Egypt and the Triumph of Islam*. New York : Oxford University Press, 2000. 223 p.
- ACLIMANDOS, Tewfik. "Les Frères musulmans égyptiens : Pour une critique des voeux pieux". Dans : *Politique africaine* 108 (2007), p. 25–85.
- "Les Frères : de la clandestinité au *tamkîn*". Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 83–107.
- AL-'ANÂNÎ, Khalîl. *Al-Ikhwân al-muslimân fî Misr : Shîkhûkha tusâri' al-zaman*. (*Les Frères musulmans en Égypte : Un vieillissement en prise avec l'époque*). Avec une préf. par Muhammad Salîm AL-'AWWÂ et Diyâ' RASHWÂN. Le Caire : Maktaba Al-Shurûq Al-Daûliya, 2007. 311 p.
- AL-AWADI, Hesham. *In Pursuit of Legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*. New York : Tauris, 2004. 262 p.
- AL-BANNÂ, Gamâl. *Mâ ba'ad Al-Ikhwân al-muslimân ? ? ? (Qui y'a-t-il après les Frères musulmans ?)* Le Caire : Dâr al-fikr al-islâmî, 1996.
- AL-BANNÂ, Hasan. *Al-Rasâ'îl al-thalâth*. (*Les Trois épîtres*). Le Caire : Dâr al-tabâ'a wal-nashar al-islâmiya, 1966. 115 p.
- AL-DALÂL, 'Abd Allah Sâmi Ibrâhîm. *Al-Islâmiyûn wal-dîmûqrâtiya fî Misr*. 'Asf wa ramîm. (*Les Islamistes et la démocratie en Égypte. Une tempête et un débris*). Maktaba Madbûlî, 2007. 324 p.
- ANDERSON, Lisa. "Fulfilling Prophecies : State Policy and Islamist Radicalism". Dans : *Political Islam. Revolution, Radicalism, or Reform ?* Éd. par John L. ESPOSITO. London : Lynne Rienner, 1997, p. 17–32.
- BAKER, Raymond William. "Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt". Dans : *Islam. Revolution, Radicalism, or Reform ?* Éd. par John L. ESPOSITO. London : Lynne Rienner Publishers, 1997, p. 115–133.
- BAYAT, Asef. "Islamism and Social Movement Theory". Dans : *Third World Quarterly* 26.6 (2005), p. 891–908.
- *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford : Stanford University Press, 2007. 291 p.
- "The Coming of a Post-Islamist Society". Dans : *Critical Middle East Studies* 9 (1996), p. 43–52.
- BEININ, Joel. "Islam, Marxism, and the Shubra al-Khayma Textile Workers : Muslim Brothers and Communists in the Egyptian Trade Union Movement". Dans : *Islam, Politics, and Social Movements*. Éd. par Edmund BURKE et Ira M. LAPIDUS. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1988.
- BURGAT, François. "De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept". Dans : *Esprit* 8-9.277 (2001), p. 81–92.

- BURGAT, François. “Les Courants islamistes contemporains entre ‘dénominateur commun identitaire’ et internationalisation de la résistance à un ordre mondialisé”. Dans : *Mouvements* 36 (nov. 2004), p. 77–87.
- “Les Mobilisations politiques à référent islamique”. Dans : *La Politique dans le monde arabe*. Éd. par Élisabeth PICARD. Paris : Armand Colin, 2006, p. 79–100.
- *L’Islamisme en face*. Paris : La découverte, 2002.
- CARRÉ, Olivier. *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*. Paris : Presses de la FNSP et Editions du Cerf, 1984. 248 p.
- EL-SAYYID, Mustafa Kamil. “Le Syndicat des ingénieurs et le courant islamique”. Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 146 (1994), p. 27–39.
- “The Islamic Movement in Egypt”. Dans : *The Political Economy of Contemporary Egypt*. Éd. par I. M. OWEISS. Washington D.C. : Center for Contemporary Arab Studies, 1990.
- ELSHOBAKI, Amr. *Les Frères musulmans des origines à nos jours*. Paris : Karthala, 2009. 299 p.
- FERJANI, Mohamed-Chérif. “Islamisme et droit de la femme”. Dans : *Confluences méditerranéennes* 59 (2006).
- *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris : Fayard, 2005. 349 p.
- GÖLE, Nilüfer. “Secularism and Islamism in Turkey. The Making of Elites and Counter-Elites”. Dans : *Middle East Journal* 51.1 (1997), p. 46–57.
- HAENNI, Patrick. “La Blogosphère islamiste en Égypte. Miroir d’un nouveau militantisme et facteur de tensions internes au sein des Frères musulmans”. Dans : *Religioscope. Études et analyses* 17 (1^{er} sept. 2008). URL : http://www.religion.info/pdf/2008_09_blogegypte.pdf (visité le 26/09/2008).
- *L’Islam de marché. L’Autre révolution conservatrice*. Paris : La République des Idées, Seuil, 2005. 93 p.
- HAENNI, Patrick et Hussam TAMMAM. “Penser dans l’au-delà de l’islamisme : Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent”. Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 (2004–2005), p. 179–201.
- KEPEL, Gilles. “Islamism Reconsidered”. Dans : *Harvard International Review* 22.2 (2000).
- *Jihâd, Expansion et déclin de l’islamisme*. Paris : Gallimard, 2000.
- *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*. Paris : Seuil, 1993. 312 p.
- KRÄMER, Gudrun. “Islamist Notions of Democracy”. Dans : *Political Islam. Essays from Middle East Report*. Éd. par Joel BEININ et Joe STORK. Berkeley : University of California Press, 1997, p. 71–82.
- LAMLOUM, Olfa. “Les Femmes dans le discours islamiste”. Dans : *Confluences méditerranéennes* 59 (2006).
- NACHTWEY, Jodi et Mark TESSLER. “Explaining Women’s Support for Political Islam : Contributions from Feminist Theory”. Dans : *Area Studies and Social Science. Strategies for Understanding Middle East Politics*. Éd. par Mark TESSLER, Jodi NACHTWEY et Anne BANDA. Indianapolis : Indiana University Press, 1999, p. 48–69.

- NÂFA', Bashîr. "Azma al-tayâr al-islâhî. (La Crise du courant réformiste)". Dans : *Al-Islâmiyân (Les islamistes)* (12 fév. 2010). Documentaire diffusé sur Al-Jazira.
- ROUSSILLON, Alain. "Entre *al-Jihâd* et *al-Rayyân* : Phénoménologie de l'islamisme égyptien". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 127 (1990), p. 17-50.
- "Les Islamologues dans l'impasse". Dans : *Esprit* 8-9.277 (2001), p. 93-115.
- ROY, Olivier. "Avant-Propos. Pourquoi le 'post-islamisme'?" Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85.1 (1999), p. 9-10.
- "Le Post-islamisme". Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85.1 (1999), p. 11-30.
- "Les Islamologues ont-ils inventé l'islamisme? De l'orientalisme à la politologie, et retour". Dans : *Esprit* 8-9.277 (2001), p. 116-136.
- *L'Échec de l'Islam politique*. Paris : Seuil, 1992.
- SHADID, Anthony. *Legacy of the Prophet. Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*, Westview Press. London 2001. 340 p.
- TAMMAM, Hussam. *Tahaûlât Al-Ikhwân al-muslimân. Tafkik al-îdulûjiyâ wa nihâyat al-tanzîm. (L'Évolution des Frères musulmans. La dislocation de l'idéologie et la fin de l'organisation)*. Le Caire : Maktaba Madbûlî, 2006. 213 p.
- TAMMAM, Hussam et Patrick HAENNI. "'Downsize it' for heaven's sake... La démocratie, aphorisme islamiste de l'anti-autoritarisme libéral". Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 (2004-2005), p. 37-57.
- WICKHAM, Carrie Rosefsky. "Islamic Mobilization and Political Change : The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations". Dans : *Political Islam. Essays from Middle East Report*. Éd. par Joel BEININ et Joe STORK. Berkeley : University of California Press, 1997, p. 120-135.
- *Mobilizing Islam. Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York : Columbia University Press, 2002. 306 p.
- ZEGHAL, Malika. "Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux". Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 123 (2008), p. 17-34.

Le Wasat et Kefaya

- AL-MAÛLÂ, Sa'ûd. *Min Hasan Al-Bannâ 'ilâ hizb Al-Wasat. (De Hasan Al-Bannâ au parti Wasat)*. Al-'Alâ lil-tibâ'a wal-nashar wal-taûzî', 2000.
- Al-Wasat fî kilmatîn. (Le Wasat en deux mots)*. Le Caire. 47 p.
- Al-Wasat Party Political Program. Egypt*. Avec une préf. par Abûl-'Ela MÂDÎ. 2004. 57 p.
- ANONYME. "Limâdhâ mu'zam al-mutamîzîn fî jîl al-wasat min al-âtabbâ' wal-muhandisîn? (Pourquoi la majorité des personnes caractéristiques de la génération intermédiaire sont-elles des médecins et des ingénieurs?)" Dans : *www.ikhwan.net* (18 déc. 2004). URL : <http://www.ikhwan.net/archive/showthread.php?t=63099> (visité le 20/03/2010).
- Aûrâq Hizb Al-Wasat. (Le Dossier du parti Wasat)*. Le Caire 1996. 127 p.
- Aûrâq Hizb Al-Wasat. (Le Dossier du parti Wasat)*. Le Caire 1998. 87 p.
- "Barnâmiy hizb Al-Wasat al-jadîd. (Le Programme du nouveau parti Wasat)". Dans : *www.alwasatparty.com* (2004). URL : <http://www.alwasatparty.com/htmltonuke.php?filnavn=files/Ar-program.htm> (visité le 13/05/2007).
- "Barnâmiy hizb Al-Wasat al-jadîd. (Le Programme du nouveau parti Wasat)". Dans : *www.alwasatparty.com* (mai 2009). URL : <http://www.alwasatparty.com/htmltonuke.php?filnavn=files/Ar-program.htm> (visité le 01/12/2009).
- BEN NEFISSA, Sarah. "Ça suffit'? Le 'haut' et le 'bas' du politique en Égypte". Dans : *Politique africaine* 108 (2007), p. 5–24.
- "Declaration to the Nation". Dans : *www.harakamasria.org* (7 août 2004). URL : <http://www.harakamasria.org/node/2944> (visité le 10/04/2009).
- Document iconographique*. 22 avr. 2010. URL : http://misrdt.net/wp-content/uploads/2010/04/photo_1267031410357-1-0.jpg (visité le 26/04/2010).
- HATINA, Meir. "The 'Other Islam': The Egyptian Wasat Party". Dans : *Critical Middle Eastern Studies* 14.2 (2005), p. 171–184.
- MARSHALL, Shana. *Framing Contests and Moderation of Islamist Groups : The Case of the Muslim Brotherhood and the Wasat in Egypt*. Honolulu. Mar. 2005.
- "Min nahnu? (Qui sommes-nous?)" Dans : *www.harakamasria.org* (7 août 2004). URL : <http://www.harakamasria.org/manifesto> (visité le 10/04/2009).
- MÂDÎ, Abûl-'Ela. "Al-Daûla al-dîniya wal-daûla al-madaniya. 'Rû'ya hizb Al-Wasat'. (L'État religieux et l'État civil. La vision du Wasat)". Dans : *www.alwasatparty.com* (1^{er} jan. 2006). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=286> (visité le 13/05/2007).
- *Al-Masâ'la al-qibtiya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya. (La Question copte, la shari'a et le réveil islamique)*. Avec une préf. par Târiq AL-BISHRÎ. Safir al-daûliya lil-nashar, 2007. 210 p.
- "Al-Ta'âmur 'alâ 'Al-Wasat'. (Le Complot contre le Wasat)". Dans : *www.alwasatparty.com* (2 avr. 2006). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=5848> (visité le 01/12/2009).
- "Hikâyatî ma'a 'Al Ikhwân' wa qisa 'Hizb Al-Wasat'. (Mon histoire avec les Frères et l'histoire du Wasat)". Dans : *www.alwasatparty.com* (1^{er} jan. 2006). URL : <http://www.alwasatparty.com>

- [//www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=285](http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=285) (visité le 13/05/2007).
- NORTON, Augustus Richard. "Thwarted Politics : The Case of Egypt's *Hizb Al Wasat*". Dans : *Remaking Muslim Politics*. Éd. par Robert HEFNER. Avec une préf. par Laurent BOUVET. Princeton : Princeton University Press, 2005, p. 133–160.
- OWEIDAT, Nadia et al. *The Kefaya Movement. A Case Study of a Grassroots Reform Initiative*. Rand Corporation, 2008. 81 p.
- POLKA, Sagi. "The Centrist Stream in Egypt and its Role in the Public Discourse Surrounding the Shaping of the Country's Cultural Identity". Dans : *Middle Eastern Studies* 39.3 (2003), p. 39–64.
- RAMÎH, Tal'at. *Al-Wasat Wal-Ikhwân. (Le Wasat et les Frères)*. Le Caire : Markaz Yâfâ lil-dirâsât wal-abhâth, 1997. 271 p.
- SEBNEM, Gumuscu. "Muslim Democrats? Comparing JDP and Wasat". Paper Presented at the Annual Meeting of the International Studies Association – 48th Annual Convention, Hilton Chicago. Fév. 2007. URL : http://research.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/7/9/2/4/p179248_index.html?phpsessid=abe8f337832b69d8e967a2ba810d2603.
- SHAHIN, Emad Al-Din. "Political Islam in Egypt". Dans : *Centre for European Policy Studies conference* (nov. 2006).
- SHORBAGY, Manar. "Understanding Kefaya : The New Politics in Egypt". Dans : www.thefreelibrary.com (1^{er} jan. 2007). URL : <http://www.thefreelibrary.com/Understanding+Kefaya:+the+new+politics+in+Egypt-a0162883567> (visité le 01/10/2007).
- STACHER, Joshua A. "Post-Islamist Rumbblings in Egypt : The Emergence of the Wasat Party". Dans : *The Middle East Journal* 56.3 (2002), p. 415–432.
- SULTÂN, 'Issâm. "Qisa Hizb Al-Wasat – 4. (L'Histoire du Wasat – 4)". Dans : www.alwasatparty.com (15 nov. 2009). URL : <http://www.alwasatparty.com/modules.php?name=News&file=article&sid=10775> (visité le 22/03/2010).
- VAIREL, Frédéric. "Quand 'Assez!' ne suffit plus : Quelques remarques sur Kifâya et autres mobilisations égyptiennes". Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 109–136.
- WICKHAM, Carrie Rosefsky. "The Path to Moderation : Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party". Dans : *Comparative Politics* 36.2 (jan. 2004), p. 205–228.
- YOKOTA, Takayuki. "Democratization and Islamic Politics : A Study on the Wasat Party in Egypt". Dans : *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1-2 (2007), p. 148–164.

Les intellectuels et la Wasatiya

- ‘ABD AL-‘AZIZ, Islam. “IUMS Intensifies Activities and Emphasizes Its Message”. Dans : *www.iumsonline.net* (18 mar. 2008). URL : <http://www.iumsonline.net/english/articles/2008/03/01.shtml> (visité le 19/11/2008).
- AL-‘AWWÂ, Muhammad Salîm. “Political pluralism from an Islamic Perspective”. Dans : *Power-Sharing Islam ?* Éd. par Tamimi AZZAM. London : Liberty, 1993.
- AL-QARADÂWÎ, Yûsuf. “Union Goals”. Dans : *www.iumsonline.net* (date inconnue). URL : http://www.iumsonline.net/english/topic_04.shtml (visité le 19/11/2008).
- BAKER, Raymond William. *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*. London : Harvard University Press, 2003. 309 p.
- “Constitution of the International Union for Muslim Scholars”. Dans : *www.iumsonline.net* (date inconnue). URL : http://www.iumsonline.net/english/topic_03.shtml (visité le 24/11/2008).
- ESPOSITO, John L. *Islamic Threat. Myth or Reality ?* Oxford : Oxford University Press, 1999. 328 p.
- “Muhammad Iqbâl and the Islamic State”. Dans : *Voices of Resurgent Islam*. Éd. par John L. ESPOSITO. New York : Oxford University Press, 1983.
- ESPOSITO, John L. et John O. VOLL. *Makers of Contemporary Islam*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 257 p.
- HABÏB, Rafîq. *Hadâra al-wasat : Nahû usûliya jadîda. (La Civilisation du milieu : Vers un nouveau fondamentalisme)*. Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 2001. 257 p.
- *Misr al-qâdimâ, baîn al-taghrîb wal-takfîr. (L’Égypte qui vient, entre l’occidentalisation et la rédemption)*. Avec une préf. par Târiq AL-BISHRÎ. Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 1996. 157 p.
- *Tafkîk al-dîmûqrâtiya. (La Désintégration de la démocratie)*. Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 1996. 127 p.
- HAMZAWI, Amr. “Exploring Theoretical and Programmatic Changes in Contemporary Islamist Discourse : The Journal Al-Manar al-Jadid”. Dans : *Transnational Political Islam. Religion, Ideology and Power*. Éd. par Azza KARAM. London : Pluto Press, 2004, p. 120–146.
- KEPEL, Gilles. “Intellectuels et militants de l’Islam contemporain”. Dans : *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 13–29.
- “Les Oulémas, l’intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit”. Dans : *Revue française de science politique* 35.3 (1985).
- ROUSSILLON, Alain. “Intellectuels en crise dans l’Égypte contemporaine”. Dans : *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 213–259.
- *La Pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre, 2005. 190 p.
- *Réforme sociale et identité. Essai sur l’émergence de l’intellectuel et du champ politique modernes en Égypte*. Casablanca : Éditions du Fennec, 1998.

- ROY, Olivier. "Les Nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique".
Dans : *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPEL et
Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 261–285.
- SALÎM AL-'AWWÂ, Muhammad. *Al-Wasatiya al-siyâsiya. (La Wasatiya politique)*. Avec
une préf. par 'Isâm SULTÂN. Le Caire : Isdârât hizb Al-Wasat. 80 p.
- ZEGHAL, Malika. *Gardiens de l'islam. Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contempo-
raine*. Paris : Presses de la FNSP, 1996.

Articles de presse

- ‘ABD AL-NÂSIR, Walid. “Al-Nâsiriyyûn wal-islâmiyyûn fi Misr : baîn al-târikh wal-siyâsa. (Les Nassériens et les islamistes en Égypte : entre l’histoire et la politique)”. Dans : *Al-Hayât* (28 mai 1999).
- AL-‘ARIYÂN, ‘Isâm. “Hasan Al-Bannâ aladhî ‘arafatuh ba‘ad rahîlî : minhaj wasatî marn wa lâ yaqbul al-taqdis. (Hasan Al-Bannâ tel que je l’ai connu après sa disparition : une méthode modérée et flexible, qui n’accepte pas la sacralisation)”. Dans : *Al-Hayât* (16 fév. 2000).
- AL-‘AWWÂ, Muhammad Salîm. “Tasrîhât. (Déclarations)”. Dans : *Al-Usbû‘* (7 juil. 1997).
- AL-BISHRÎ, Târiq. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998.
- AL-BÂBÂ SHINÛDA AL-THÂLITH. “Al-Masîhiya wal-siyâsa. (Le Christianisme et la politique)”. Dans : *Al-Ahrâm* (17 avr. 1990).
- AL-GAWHARY, Karim. “We are a Civil Party with an Islamic Identity. An Interview with Abu ‘Ila Madi Abu ‘Ila and Rafiq Habib”. Dans : *Middle East Report* 199 (1996), p. 30–32.
- AL-GHANÛSHÎ, Rashîd. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998.
- AL-HUWÂRÎ, Anwar. “Mashrû‘ hizb ‘Al-Wasat’ nitâj thalâtha azmât li-jamâ‘a ‘Al-Ikhwân Al-Muslimîn’ fi Misr. (Le Projet du Wasat a provoqué trois crises dans la Confrérie des Frères musulmans en Égypte)”. Dans : *Al-Hayât* (25 fév. 1996).
- “Al-Qaradawi Turns Down Offer to Assume Leadership of the Muslim Brotherhood”. Dans : *cesnur.org* (9 oct. 2005). URL : <http://www.cesnur.org/2004/qaradawi.htm> (visité le 24/11/2008).
- AL-QARADÂWÎ, Yûsuf. “Tasrîhât. (Déclarations)”. Dans : *Al-Hayât* (23 sept. 1996).
- “Tasrîhât. (Déclarations)”. Dans : *Al-‘Araby* (13 juil. 1997).
- AL-‘UMDA, Jamâl. “Sirâ‘ baîn ‘al-haras al-qadîm’ wa ‘jîl al-wasat’ dâkhil jamâ‘a Al-Ikhwân li-ikhthiyâr nâ‘ib lil-murshid al-‘âmm. (Lutte entre ‘la vieille garde’ et la ‘génération intermédiaire’ au sein de la Confrérie sur le choix d’un vice-Guide suprême)”. Dans : *Sharq Al-Aûsat* (11 fév. 2003). URL : <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=8841&article=151992&feature=> (visité le 20/03/2010).
- ALLAM, Rana. “Small Fry by the Half Dozen”. Dans : *Al-Ahram Weekly* (23 nov. 1995), p. 3.
- EL-DIN, Gamal Essam. “A Controversial Law”. Dans : *Al-Ahram Weekly On-line* (7 juil. 2005). URL : <http://weekly.ahram.org.eg/2005/750/eg2.htm>.
- EL-DIN, Gamal Essam et Nevine KHALIL. “Born at the Centre”. Dans : *Al-Ahram Weekly* (12 oct. 1995), p. 3.
- EL-SAYED, Mohamed. “Party Poopers”. Dans : *Al-Ahram Weekly On-line* (27 août 2009). URL : <http://weekly.ahram.org.eg/2009/962/eg7.htm>.
- HOWEIDY, Amira. “Catching the Islamist Train”. Dans : *Al-Ahram Weekly* (26 oct. 1995), p. 3.
- “Politics in God’s name”. Dans : *Al-Ahram Weekly* (16 nov. 1995), p. 3.
- “Waiting for November”. Dans : *Al-Ahram Weekly On-line* (29 sept. 2005). URL : <http://weekly.ahram.org.eg/2005/762/eg4.htm>.

- HÂZIM, Muhammad. "Al-Ahzâb al-masriya tatanâfus 'alâ tarshih al-nisâ' wal-aqbât. (Les Partis égyptiens se concurrencent sur la candidature des femmes et des coptes)". Dans : *Al-Hayât* (18 avr. 2000).
- IBRAHIM, Amira et Jailan HALAWI. "Nasserism, 90s Style". Dans : *Al-Ahram Weekly* (9 nov. 1995), p. 3.
- 'IMÂRA, Muhammad. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998.
- "Jamâ'a 'Al-Ikhwân' qarâran bi-fasl mû'assisî hizb 'Al-Wasat'. (La Confrérie des Frères musulmans arrête une décision pour l'exclusion des fondateurs du Wasat)". Dans : *Al-Hayât* (8 avr. 1996).
- "Muslim Cleric not Allowed into UK". Dans : *BBC News* (7 fév. 2008). URL : <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7232398.stm> (visité le 28/02/2009).
- SAGHIYA, Hâzim. "'Al-Wasat' yakshaf al-tabâin bain bi'a 'Al-Ikhwân' wa bi'a al-niqâbât. (Le Wasat dévoile la divergence entre l'environnement des Frères et l'environnement des syndicats)". Dans : *Al-Hayât* (2 avr. 1996).
- SALÂH, Muhammad. "Al-Hudaîbî li 'Al-Hayât' : Lan yajabarnâ ahad 'alâ tahamal akhtâ' 'hizb Al-Wasat'. (Al-Hudaîbî à *Al-Hayât* : Personne ne nous contraindra à subir les erreurs du Wasat)". Dans : *Al-Hayât* (29 juin 1996).
- "'Al-Ikhwân' wa 'Al-Wasat' yatajahân ilâ hall. (Les Frères et le Wasat s'acheminent vers une solution)". Dans : *Al-Hayât* (19 juin 1996).
- "'Al-Wasat' lais hizban... bal harakatan siyâsiyatan. (Le Wasat n'est pas un parti, mais un mouvement politique)". Dans : *Al-Hayât* (7 mai 1996).
- "Misr : hizb 'Al-Wasat' yakhtâr qibtiyân nâtiqân bi-lisânuh, wa Al-Alfî yû'kid tuwarrat 'Al-Ikhwân'. (Égypte : le Wasat choisit un copte pour parler en son nom, et Al-Alfî certifie que les Frères s'enlisent)". Dans : *Al-Hayât* (5 avr. 1996).
- "Misr : Jamâ'a 'Al-Ikhwân' tatajah ilâ fasl mû'assisîn hizb 'Al-Wasat'. (Égypte : La Confrérie se dirige vers l'exclusion des fondateurs du Wasat)". Dans : *Al-Hayât* (29 mai 1996).
- "Mû'assisû 'Al-Wasat' yuriddûn 'alâ Al-Hudaîbî : Lan natarâja'û 'alâ 'Al-Ikhwân' murâ'ât mabâdî'hum. (Les Fondateurs du Wasat répondent à Al-Hudaîbî : nous n'abandonnerons pas aux Frères musulmans le respect de leurs principes)". Dans : *Al-Hayât* (16 juil. 1996).
- SCHEMM, Paul. "Egypt Struggles to Control Anti-War Protests". Dans : *Middle East Report* (31 mar. 2003). URL : <http://www.merip.org/mero/mero033103.html> (visité le 18/04/2009).
- SHADID, Anthony. "Democracy's Dusk a Movement Fades. Egypt Shuts Door on Dissent as U.S. Officials Back Away". Dans : *Washington Post* (19 mar. 2007). URL : <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/18/AR2007031801196.html> (visité le 22/04/2009).
- SHEBAB, Shaden. "Under the Liberal Banner". Dans : *Al-Ahram Weekly* (19 oct. 1995), p. 3.
- SULTÂN, Gamâl. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998.

Table des matières

Remerciements	i
Note sur la translittération des termes arabes	iv
Glossaire des termes utilisés dans les illustrations	v
Introduction	vi
1 À propos de la méthode employée	1
1.1 Les matériaux utilisés	7
1.1.1 Le corpus d'entretiens	7
1.1.2 L'échantillonnage et la construction de l'objet	13
1.2 L'exploitation des matériaux	21
1.2.1 L'analyse lexicométrique des programmes du Wasat	22
1.2.2 Le traitement des entretiens	26
I L'évolution du Wasat	34
2 Le renouvellement lexical des énoncés programmatiques	37
2.1 L'analyse comparée des quatre programmes du Wasat	38
2.1.1 Les caractéristiques lexicométriques	38
2.1.2 La distance intertextuelle	41
2.2 La structure sémantique des quatre programmes du Wasat	57
2.2.1 Un groupe de militants (1996-1998)	58
2.2.2 À la recherche d'une nouvelle identité (1998-2009)	64
3 Le rôle et la place de la génération intermédiaire dans le parti	74
3.1 La trajectoire de la génération des années 1970	76
3.1.1 L'expérience militante	77
3.1.2 L'expérience du conflit	89
3.2 La génération des années 1970 dans le Wasat	99
3.2.1 <i>Hisb Al-Wasat</i> et <i>jîl al-wasat</i>	99
3.2.2 L'usage du thème générationnel à des fins de légitimation interne	104

4	L'évolution de la composition du Wasat	115
4.1	Les strates qui composent le Wasat	118
4.1.1	La trajectoire des fondateurs	118
4.1.2	La diversification du recrutement du Wasat	125
4.2	Les membres de 2004	132
4.2.1	Les motifs de l'engagement	133
4.2.2	L'attitude par rapport à la politique	140
II	L'activité du Wasat	154
5	L'espace de théorisation de la Wasatiya	157
5.1	Le rôle central des intellectuels	159
5.1.1	Le nouveau courant islamiste	160
5.1.2	La Wasatiya comme projet global	168
5.2	Un espace à la croisée de trois champs	178
5.2.1	Les « lieux transfrontaliers » de la Wasatiya	178
5.2.2	La volonté du Wasat d'autonomiser le politique	184
6	L'activité intellectuelle du Wasat dans l'espace de théorisation	197
6.1	Le blocage politique	198
6.1.1	La perception de l'évolution du Wasat	199
6.1.2	Le rapport à la légalité	203
6.2	L'investissement dans l'espace de théorisation	213
6.2.1	<i>Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr</i>	214
6.2.2	L'activité intellectuelle du Wasat	224
7	Kefaya : L'insertion du Wasat dans les réseaux de l'opposition	233
7.1	La structure des opportunités politiques	235
7.1.1	Le détour par l'international	236
7.1.2	La perception des acteurs	245
7.2	L'engagement dans Kefaya	253
7.2.1	Les motifs de l'engagement	253
7.2.2	Le regard des acteurs sur leur engagement	267
	Conclusion	277
	Bibliographie thématique	280

Table des figures

1	Bannière de l'ancienne version du site Web du Wasat	xi
1.1	Capture d'écran du logiciel Weft QDA	29
1.2	Capture d'écran d'un tableau généré par le logiciel Weft QDA	30
1.3	Capture d'écran d'un tableau de données quantifiées généré par le logiciel Weft QDA	31
2.1	Les dix lexies les plus utilisées dans les différentes versions du programme du Wasat	40
2.2	Analyse factorielle des correspondances des 150 lexies les plus utilisées dans les différentes versions du programme du Wasat	42
2.3	Analyse factorielle des correspondances des dix noms les plus utilisés dans les différentes versions du programme du Wasat	49
2.4	Analyse factorielle des correspondances des 25 noms les plus utilisés dans les différentes versions du programme du Wasat	51
2.5	Analyse factorielle des correspondances des 25 particules les plus utilisées dans les différentes versions du programme du Wasat	53
2.6	Analyse factorielle des correspondances des dix verbes les plus utilisés dans les différentes versions du programme du Wasat	56
2.7	Structure sémantique du programme de 1996	59
2.8	Structure sémantique du programme de 1998	63
2.9	Structure sémantique du programme de 2004	65
2.10	Structure sémantique de la version anglaise du programme de 2004	68
2.11	Structure sémantique du programme de 2009	72
3.1	Place accordée en entretien au facteur générationnel par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane	100
3.2	Correspondance de l'importance accordée au facteur générationnel par l'ensemble des enquêtés et de leur appartenance partisane	102
3.3	Correspondance de l'univers professionnel des membres dirigeants du Wasat et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	106
3.4	Place accordée en entretien au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	108

3.5	Place accordée en entretien au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel	110
3.6	Place accordée en entretien au facteur générationnel par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	111
3.7	Place accordée en entretien au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	113
4.1	Place accordée en entretien au thème de la professionnalisation politique par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	141
4.2	Correspondance de l'attitude par rapport à la politique des membres dirigeants du Wasat et de leur univers professionnel	143
4.3	Place accordée en entretien au thème du métier politique par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur trajectoire partisane	147
4.4	Place accordée en entretien au thème du métier politique par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	149
4.5	Place accordée en entretien au thème du métier politique par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel	150
5.1	Place accordée en entretien au thème de la Wasatiya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane	173
5.2	L'espace de théorisation de la Wasatiya	179
6.1	Place accordée en entretien au thème de l'évolution du Wasat par ses membres dirigeants en fonction de leur année d'adhésion au parti	200
6.2	Place accordée en entretien au thème du rapport avec les Frères musulmans par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	205
6.3	Place accordée en entretien au thème du rapport avec les Frères musulmans par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	207
6.4	Place accordée en entretien au thème du refus de l'illégalité par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane	211
6.5	Place accordée en entretien à <i>Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr</i> par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	221
6.6	Place accordée en entretien à <i>Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr</i> par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	223
6.7	Place accordée en entretien à <i>Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr</i> par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel	225
6.8	Correspondance de la place des différents thèmes idéologiques abordés par les membres dirigeants du Wasat et de leur univers professionnel	229

6.9	Correspondance de la place des différents thèmes idéologiques abordés par les membres dirigeants du Wasat et de leur trajectoire partisane	231
7.1	Modèle du boomerang	242
7.2	Modèle du boomerang prenant en compte le rôle des média et de l'opinion publique	244
7.3	Place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	262
7.4	Place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel	264
7.5	Correspondance de la place des différentes critiques adressées au mouvement Kefaya par l'ensemble des enquêtés et de leur appartenance partisane	271
7.6	Réunion du 22 avril 2010 de l'association nationale pour le changement . .	278

Liste des tableaux

1.1	Tableau des entretiens (partie 1)	8
1.2	Tableau des entretiens (partie 2)	9
1.3	Tableau des membres du Wasat interrogés	15
1.4	Tableau des enquêtés non-membres du Wasat	19
2.1	Caractéristiques lexicométriques des différents programmes du Wasat	38
2.2	Valeurs propres du tableau des 150 lexies les plus utilisées	43
2.3	Valeurs propres du tableau des 25 noms les plus utilisés	50
2.4	Valeurs propres du tableau des 25 particules les plus utilisées	52
2.5	Valeurs propres du tableau des dix verbes les plus utilisés	55
2.6	Caractéristiques lexicométriques des deux versions du programme de 2004	67
3.1	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	103
3.2	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur appartenance ou non-appartenance passée à la Confrérie et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	104
3.3	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	105
3.4	Importance accordée au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur trajectoire militante	107
3.5	Importance accordée au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel	107
3.6	Importance accordée au facteur générationnel par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	109
3.7	Lieu de la rencontre avec les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur appartenance ou non-appartenance passée à la Confrérie	114
4.1	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	126
4.2	Langue de l'entretien avec les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	126

4.3	Trajectoire militante des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	127
4.4	Univers professionnel des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	127
4.5	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti et de leur attitude par rapport à la politique	140
4.6	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur attitude par rapport à la politique	142
6.1	Thèmes liés par les enquêtés à la question des différences entre le Wasat et les Frères musulmans	206
7.1	Différences constatées entre les deux versions du manifeste fondateur de Kefaya	239
7.2	Répartition des opinions exprimées sur la structure des opportunités politiques par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti	252
7.3	Répartition des opinions exprimées sur la structure des opportunités politiques par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel	253
7.4	Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)	263
7.5	Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur univers professionnel	265
7.6	Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance ou non-appartenance à ce mouvement	265
7.7	Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur appartenance ou non-appartenance à Kefaya	266
7.8	Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur trajectoire partisane	266