
Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans

Sarah Ben Néfissa*

La Jam'iyya al-shar'iyya pour l'entraide des serviteurs du Coran et de la sunna muhammadiyya (Jam'iyya al-shar'iyya ta'un al-amilin bi-l kittab wa al-sunna muhammadiyya), fondée en 1913, est en Égypte la plus importante association islamique de bienfaisance en termes de poids social et politique, et de rayonnement géographique. Elle y a remporté la majeure partie du « marché » des services sociaux islamiques¹. Pourtant, elle est inconnue en dehors de l'Égypte et les chercheurs qui ont souhaité en faire l'étude ont rencontré d'énormes difficultés². La Jam'iyya al-shar'iyya est en effet réputée pour son rigorisme religieux et son piétisme et pour les Égyptiens, ses membres, connus pour leur tenue vestimentaire particulière, appartiennent à la catégorie générique de *sunnî*³. Un *sunnî* en Égypte est une personne qui se distingue par sa volonté de respecter à la lettre et au quotidien les prescriptions divines, notamment celles qui concernent les *'ibadât*⁴. Un *sunnî* est quelqu'un qui fait ses prières, jeûne évidemment, ne regarde pas les femmes dans les yeux et ne les touche pas pour les saluer. De même, il ne regarde pas la télévision, n'écoute pas de musique « profane » et ne fume pas.

* IRD Paris.

1. Le terme « marché » exprime le fait que depuis plus de deux décennies en Égypte, des acteurs multiples s'investissent dans la bienfaisance au nom de l'islam et s'en disputent d'une certaine manière les parts. Les acteurs sont aussi bien institutionnels qu'individuels et les enjeux de la bienfaisance islamique sont religieux, politiques, économiques et sociaux. D'un point de vue politique, les deux macro-acteurs sont les pouvoirs publics égyptiens et le courant des Frères musulmans.

2. Les difficultés sont encore plus grandes si le chercheur ou le journaliste est une femme. La doctrine de son fondateur prône une stricte séparation entre les sexes et jusqu'à aujourd'hui les femmes n'ont pas le droit d'entrer dans le siège de l'association mère installée rue al-Jalâ' en plein centre du Caire. De même, les adhérentes de la Jam'iyya al-shar'iyya n'ont pas le droit de se présenter aux conseils d'administration des différentes filiales.

3. Il convient de ne pas confondre le terme strictement égyptien « *sunnî* » et la grande division historique qui distingue les musulmans entre sunnites, chiïtes et kharidjites. De ce point de vue, tous les Égyptiens sont des sunnites.

4. Les *'ibadât* sont les prescriptions qui concernent les relations entre le croyant et Dieu par opposition au *mu'âmalât* qui concernent les relations sociales en général.

Si la Jam'iyya al-shar'iyya n'est pas connue en dehors de l'Égypte, c'est aussi parce que son fondateur est un illustre inconnu, le cheikh Mahmūd Muhammad Khattāb al-Subkī, qui n'a pas la notoriété d'un Muhammad 'Abduh⁵ ou d'un Hasan al-Banna⁶. Enfin, le « mystère » qui l'entoure s'explique également par les problèmes qu'elle rencontre, depuis 1990, sur le plan politique, avec les pouvoirs publics égyptiens, car elle a la réputation de constituer « la base sociale » de l'islamisme modéré en Égypte incarnée par les Frères musulmans⁷ du Parti du Travail. La Jam'iyya al-shar'iyya, connue pour son « légitimisme politique », n'est plus une association privilégiée par le ministère des Affaires religieuses qui l'a longtemps considérée comme une partie de son administration chargée de récupérer, financer et gérer les mosquées privées. Dorénavant, selon la déclaration du nouveau ministre des Waqfs⁸, les mosquées de la Jam'iyya al-shar'iyya pourront être concernées par les « nationalisations de mosquées » si l'ordre n'y règne pas. De même, le nouveau président de la Jam'iyya al-shar'iyya a récemment signalé, lors d'une interview⁹, que sur les 1 000 demandes d'autorisation de prédication présentées par les prédicateurs de la Jam'iyya al-shar'iyya, seules 28 ont été acceptées à ce jour par le ministère des Affaires religieuses.

Le présent article poursuit deux objectifs : d'abord, tenter de comprendre les causes du changement d'attitude des pouvoirs publics envers la Jam'iyya al-shar'iyya, notamment par rapport à l'insertion en son sein des Frères musulmans ; ensuite, tenter d'analyser les causes du succès des Frères musulmans au sein de cette association, succès qui s'est exprimé en 1990 par leur victoire à l'assemblée générale de renouvellement du conseil d'administration de la maison mère, et qui leur permettait de choisir le président de cette énorme organisation qui compte aujourd'hui plus de 457 filiales et bureaux, 6 000 mosquées et qui regrouperait entre 2,5 et 5 millions d'adhérents.

Les causes du succès des Frères musulmans sont multiples. Elles tiennent tout autant à leur activisme au sein de l'association – en vue de se constituer une base de mobilisation sociale et politique – qu'à la politique des pouvoirs publics égyptiens. En effet, l'investissement des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya est quasiment de notoriété publique et l'on peut dire que les pouvoirs publics égyptiens l'ont d'une certaine manière encouragé dans les années soixante-dix et quatre-vingt – dans le cadre du « compromis historique » initié par Sadate avec les Frères musulmans puis, sous la présidence de Moubarak, dans le cadre de leur lutte contre les islamistes extrémistes et de leur nouvelle politique sociale qui vise à encourager les initiatives privées de prise en charge des problèmes sociaux, notamment celles accomplies « au nom de l'islam ». Un autre facteur du succès des Frères musulmans est lié au nouveau langage et aux nouvelles pratiques qu'ils ont introduits au sein de cette organisation. Ces derniers éléments se retrouvent

5. Père fondateur du réformisme musulman.

6. Fondateur de l'Association des Frères musulmans.

7. Les Frères musulmans égyptiens n'ont jamais obtenu l'autorisation de fonder un parti politique. Pour pouvoir participer aux différentes élections, ils contractent des alliances avec les partis politiques reconnus. L'alliance avec le Parti du Travail socialiste a été l'alliance la plus durable. Aujourd'hui, elle semble contestée et remise en cause.

8. *Rapport de l'état de la religion* (1998 : 51).

9. *Al-Liwā' al-islāmī*, 03/07/1997.

également dans nombre de mouvements islamistes actuels. Ils ont pour caractéristique principale d'insister et même de reposer sur une sorte de « credo moral » qui valorise la morale et la vertu individuelles du musulman. Nous posons l'hypothèse qu'il est important d'analyser un tel credo moral 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. Or l'efficacité de cette « citoyenneté islamiste » dans la Jam'iyya al-shar'iyya est intimement liée aux fonctionnalités de ce type d'organisation au sein de l'ordre politique égyptien, et notamment de l'ordre politique local. En effet, les multiples espaces sociaux qui composent la Jam'iyya al-shar'iyya sur le plan local sont moins des lieux d'investissement de type religieux que de type politique d'accès à l'espace public, de construction notabiliaire et de participation sociale et politique. La Jam'iyya al-shar'iyya, comme bien d'autres organisations parapubliques en Égypte, a longtemps joué un rôle de relais de l'administration égyptienne au sein de la société, mais également de base de soutien pour le régime politique et notamment pour le parti au pouvoir, le Parti national démocratique. Les conseils d'administration des mosquées et filiales de la Jam'iyya al-shar'iyya sont des lieux de rencontres entre les fonctionnaires locaux de l'État égyptien et un ensemble de personnalités, de leaders et de notabilités locales. Ce qu'on appelle la base de la Jam'iyya al-shar'iyya est composée de ce type de personnalités qui délèguent des représentants à l'assemblée générale de la maison mère et qui, en 1990, ont voté pour les Frères musulmans. Nous essaierons de comprendre le nouveau langage citoyen introduit par les Frères musulmans dans leur direction, langage qui a contribué à extraire la Jam'iyya al-shar'iyya des « bras de l'administration égyptienne » et à retirer au PND un de ses réseaux de légitimation et de soutien au sein de la société.

Dans la première partie de l'article, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : quelles sont l'histoire de la Jam'iyya al-shar'iyya et la doctrine de son fondateur, le cheikh Khattâb al-Subkî ? peut-on considérer que l'investissement des Frères musulmans en son sein est uniquement un choix opportuniste de militants politiques privés d'organisation ? quelles ont été les causes et les formes de l'instrumentalisation de la Jam'iyya al-shar'iyya par les pouvoirs publics égyptiens ?

Dans la deuxième partie, nous chercherons à comprendre les fonctionnalités de la Jam'iyya al-shar'iyya au sein de l'ordre politique égyptien en interrogeant certains des responsables locaux de cette organisation. Qui sont-ils ? Quelle est la nature de leur investissement au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya ? Quels sont les types d'acteurs sociaux que les Frères musulmans ont rencontrés dans la Jam'iyya al-shar'iyya ? Quels sont les enjeux politiques véritables du changement d'attitude des pouvoirs publics envers l'insertion des Frères musulmans dans la Jam'iyya al-shar'iyya ? Enfin, quelles sont les représentations politiques sous-jacentes aux différents discours reproduits et quels sont leurs liens avec la question de la citoyenneté ?

La troisième partie, enfin, tentera de répondre aux questions suivantes : quel est le nouveau langage utilisé par les Frères musulmans pour s'adresser à ces acteurs ? comment s'exprime « la citoyenneté alternative » qu'ils proposent

et quelles sont ses principales caractéristiques ? comment peut-on la situer par rapport à la citoyenneté telle qu'elle a pris forme en Europe ? est-elle une innovation islamiste ou bien s'agit-il d'une exploitation d'une représentation politique de soi déjà existante ?

La Jam'iyya al-shar'iyya entre Frères musulmans et pouvoirs publics

« [...] et si l'on considère que la prédication du cheikh al-Imâm al-Subkî est pionnière et qu'elle a précédé toutes les autres prédications qui lui ont succédé dans l'Égypte contemporaine... force est de conclure que les mouvements islamiques qui sont nés ultérieurement à la prédication du cheikh al-Imâm sont en fait un des fruits que ce dernier a plantés dans la société égyptienne [...]. C'est ainsi que les prédications islamistes postérieures sont arrivées à se développer dans un terrain qui a déjà été préparé [...] et c'est ainsi également que de grands groupements comme celui des Frères musulmans ont trouvé un répondant chez les jeunes et des prédicateurs dans le milieu des ulémas... Ce groupement n'aurait pas connu autant de rayonnement s'il lui avait fallu affronter ce que le cheikh al-Imâm a affronté [...] »¹⁰

'Abd al-Adhîm Hâmid al-Khattâb

Le changement d'attitude des pouvoirs publics égyptiens envers la Jam'iyya al-shar'iyya a en fait débuté en 1990 et s'est manifesté par la dissolution du conseil d'administration de la maison mère nouvellement élu et la nomination d'autorité d'un nouveau conseil d'administration purgé des Frères musulmans. Cette dissolution inaugura une période d'instabilité administrative au sommet de l'organisation liée à la plainte déposée par les Frères musulmans devant les tribunaux administratifs, et au fait que le conflit avec les pouvoirs publics s'est traduit, sur le plan interne, par une lutte entre les anciens et les nouveaux ou plutôt « les rénovateurs », comme se nomment les Frères musulmans. Les anciens sont les descendants naturels du fondateur de l'association et une partie de l'ancienne génération des adhérents de la Jam'iyya al-shar'iyya. Repliés dans le local historique de l'association à Darb al-Ahmar, ils considèrent qu'elle leur a échappé et qu'ils sont les seuls habilités à désigner son président qui doit nécessairement être le plus âgé des ulémas de l'association. Outre cette question autour de la base de légitimation du président, le conflit a également porté sur la question de la politisation de l'association, et les rénovateurs ont été accusés par les anciens de remettre en cause sa vocation principale qui est d'ordre religieux strict.

Il est pourtant faux de croire que la politisation de la Jam'iyya al-shar'iyya est un simple effet de son investissement par les Frères musulmans. Tout au long des années soixante-dix et quatre-vingt, la Jam'iyya al-shar'iyya a été l'objet d'une instrumentalisation aussi bien de la part des pouvoirs publics égyptiens que de la part des Frères musulmans. Pour comprendre les causes profondes de cette double instrumentalisation, il importe de présenter l'histoire de la Jam'iyya al-shar'iyya, les missions que lui a assignées son fondateur, la doctrine de ce dernier et de les replacer dans le cadre des mutations idéologiques, politiques et religieuses du début du siècle, principalement dans le cadre de ce qu'on appelle le réformisme musulman.

10. Al-Khattâb 'Abd al-Adhîm Hâmid (1985 : 11).

Longtemps, le cheikh Khattâb al-Subkî et son association ont symbolisé le conservatisme religieux, le fondamentalisme et le légitimisme politique. C'est en effet l'image que la Jam'iyya al-shar'iyya a donné d'elle-même pendant toute la période de l'entre-deux-guerres. Pourtant, certains éléments de la biographie de son fondateur ne laissent pas présager cela : ils montrent l'aspect frondeur de sa personnalité.

Le cheikh al-Subkî est né en 1874 à Subkî al-Ahad dans le gouvernorat de Ménoufia, d'une famille de notables et d'un père *'umda* (maire du village). Il n'était pas destiné à devenir un uléma. Son père avait opéré un partage des rôles pour sa descendance masculine. Trois d'entre eux devaient se consacrer aux sciences religieuses et étudier à al-Azhar et les autres devaient se consacrer aux travaux agricoles pour pouvoir le remplacer dans la gestion de leurs propriétés. Le cheikh Subkî faisait partie de la deuxième catégorie et, selon son hagiographe, il serait resté illettré jusqu'à l'âge de vingt ans et aurait appris à lire et à écrire grâce au répétiteur de son propre neveu. Le pèlerinage à La Mecque qu'il effectua à l'âge de dix-sept ans avec sa famille eut sur lui un effet indéniable et l'amena à s'intéresser à la religion. Il adhère à la confrérie des Khalwâtiyya et accomplit les sept étapes de l'initiation soufie. Il obtient rapidement la *ijâza* qui lui permet de former à son tour de nouveaux adeptes. Pourtant, face aux questions que lui posent ces derniers, il prend conscience de son ignorance en matière de religion et part rejoindre son frère au Caire pour étudier à al-Azhar malgré l'opposition de son père, son âge avancé, le fait qu'il était déjà marié et avait un enfant. Il obtient la *'âlamîyya* et rédige un certain nombre d'ouvrages qui explicitent sa doctrine.

En fait, pour comprendre la doctrine du cheikh al-Subkî et notamment les points de divergences avec Muhammad 'Abduh, il importe de rappeler que le fondateur de la Jam'iyya al-shar'iyya intègre al-Azhar au moment où l'institution religieuse est en proie aux réformes modernisatrices inspirées justement par ce dernier, qui fut nommé en 1899 muftî al-Dyâr. De nouvelles matières sont introduites dans le cursus universitaire azhari : l'histoire, la géographie, l'algèbre et l'ingénierie aux côtés des sciences religieuses ; les modalités éducatives qui avaient cours à l'époque en son sein ainsi que le système de transmission du savoir sont transformés. Alors qu'auparavant, la *ijâza* était octroyée directement de maître à élève dans le ou les cercle(s) d'apprentissage que fréquentait l'étudiant, la réforme imposa un nouveau diplôme, la *'âlamîyya* dont l'obtention était liée à un examen sélectif devant une commission de cheikhs et était visée par le khédive (Zéghal, 1996). Ces réformes ayant pour but de moderniser l'enseignement religieux et de le « rationaliser » portent en elles également une dimension politique d'étatisation de l'enseignement religieux, car le diplôme azhari devient ainsi un diplôme délivré par l'État. Or le cheikh al-Subkî, au moment de la mise en place des réformes, avait déjà commencé à enseigner à al-Azhar et avait publié de nombreux ouvrages qui explicitaient sa doctrine. Il fut donc obligé d'arrêter l'enseignement et de se présenter devant la commission d'octroi de la *'âlamîyya* qu'il finit par obtenir. Les réformes de Muhammad 'Abduh ont rencontré l'opposition de la majorité des ulémas de l'époque, et l'un des chefs de file de ces ulémas est le cheikh Illich qui n'est autre que le professeur et le père spirituel du cheikh al-Subkî (Zéghal, 1996). Par conséquent, le cheikh al-Subkî a fait partie de ces ulémas qui se sont opposés à Muhammad 'Abduh et qui ont été taxés

d'archaïsme, de conservatisme et de passéisme. Sa biographie montre par ailleurs les multiples démêlés qu'il a connus avec la hiérarchie azhari de son époque : il fut tour à tour taxé de wahhabisme ¹¹, accusé de se prendre pour le mahdi attendu et de vouloir semer la *fitnâ* ¹² au sein de la communauté musulmane, à cause de la tenue vestimentaire qu'il prônait pour ses adeptes. Il fut mis à la retraite prématurément et son propre fils, le cheikh Amîn Mahmûd Muhammad Khattâb al-Subkî qui lui a succédé à la tête de la Jam'iyya al-shar'iyya de 1933 à 1967, a lui aussi été exposé à des tracasseries pendant sa formation à al-Azhar.

La biographie du cheikh Subkî al-Khattâb nous permet également de mieux comprendre les critiques que ce dernier a portées contre la hiérarchie azhari de l'époque. Sa doctrine est une critique de l'éloignement de la religion que les réformes modernisatrices d'al-Azhar renforcent. Pour lui, les ulémas azharis ont failli à leur mission pour trois raisons : ils n'appliquent pas eux-mêmes les préceptes divins, ils font preuve de laxisme par rapport aux mauvaises habitudes et pratiques religieuses des musulmans, et surtout ils ne remplissent pas leur devoir de propagation de la religion au sein de la population : c'est en effet la principale vocation de l'association qu'il a fondée en 1913 : la Jam'iyya al-shar'iyya pour l'entraide des serviteurs de la sunna muhammadiyya.

Fonder des mosquées, former des prédicateurs selon les principes religieux définis par le cheikh Subkî al-Khattâb et surtout communiquer et enseigner la religion « vraie » à toute la société sont les raisons d'être de la Jam'iyya al-shar'iyya. Il s'agissait donc, d'une certaine manière, de dispenser l'enseignement religieux « strict » qu'al-Azhar n'assumait plus, car remis en cause dans ses missions éducatives par les créations des écoles modernes. La vocation de la Jam'iyya al-shar'iyya peut ainsi être interprétée comme une sorte de réaction défensive de la part d'azharis remis en cause dans leur prestige et dans l'une de leurs missions traditionnelles : l'éducation et la formation religieuse de la société. Mais cette interprétation, juste, est insuffisante pour comprendre la mission que le cheikh al-Subkî a fixée à la Jam'iyya al-shar'iyya. En effet, plus que l'enseignement de la religion « vraie » à la société, il s'agissait également d'une sorte d'entreprise de « démocratisation » ou plutôt de « vulgarisation », « popularisation » de la religion dans le sens où il fallait faire en sorte de rendre accessible la religion à tout un chacun, notamment aux couches défavorisées et aux paysans, afin qu'elle ne soit plus une prérogative réservée aux hommes de religion.

Et c'est peut-être dans cette sorte de « popularisation » de la religion que se trouve l'un des secrets de la rencontre avec les Frères musulmans dans les années soixante-dix. Ces derniers s'étaient attelés à ce que l'on a appelé « l'islamisation par le bas » et à tout le travail de prédication et de conscientisation religieuse de la société.

Cette prédication ou cette *da'wa* « avant l'heure » qui a caractérisé la Jam'iyya al-shar'iyya pendant l'entre-deux-guerres, était une *da'wa* sans politique contrairement à l'association des Frères musulmans qui, fondée en

11. Certains aspects de la doctrine du cheikh al-Subkî sont en effet proches de la doctrine wahhabite : la critique du soufisme, du culte des saints et également son refus de la *bid'a* (innovation blâmable car ne reposant pas sur un texte sacré certain), etc.

12. *Fitnâ* signifie discorde, division, etc.

1928, revendiquait clairement sa participation au politique et également la fondation d'un État islamique.

Comment interpréter un tel positionnement de la Jam'iyya al-shar'iyya par rapport au politique alors que son fondateur, le cheikh al-Subkî, fut un militant nationaliste contre l'occupation anglaise. Il fut arrêté par la police en 1914 et mis en résidence surveillée pendant trois ans pour « contacts » avec une « puissance étrangère » : la Turquie, et il participa à la préparation de la révolution de 1919. De même, son maître et père spirituel, le cheikh Illich, fut l'un des trois ulémas, aux côtés de Muhammad 'Abduh, qui émirent la *fatwa* qu'obtint Urabi pour légitimer la déposition du khédivé Tawfiq.

En fait, l'éloignement du cheikh al-Subkî de la « chose politique » pourrait être interprété dans le cadre des mutations du nationalisme égyptien qui, à partir de 1922, avait perdu son caractère panislamiste et pro-ottoman et s'était laïcisé et modernisé avec la montée en puissance du Parti Wafd - qui occupera le devant de la scène politique jusqu'à la révolution de 1952. L'attitude du cheikh al-Subkî rejoint en fait celle de tous les azharis de son époque qui ne se retrouvaient plus dans le nouveau nationalisme perpétuant le travail de modernisation entamé par Muhammad 'Abduh et qui les a marginalisés par rapport à leurs missions éducatives et juridictionnelles, favorisant ainsi leur rapprochement avec le roi (Zéghal, 1996).

C'est cet éloignement de la politique ou plutôt la prudence ou le légitimisme politique qui ont différencié la Jam'iyya al-shar'iyya de l'association des Frères musulmans pendant toute cette période. Sayyid 'Uways nous rapporte que Hasan al-Banna était en contact avec les cheikhs de la Jam'iyya al-shar'iyya, mais leurs positions étaient clairement divergentes :

« [...] Lui (Hasan al-Banna) et ses partisans donnaient la priorité à des choses qui nous semblaient devoir venir après l'éradication des innovations et la restauration des croyances droites [...]. Nous appelions à la réforme sociale et à la formation du citoyen vertueux fondées sur une expérience construite de la réalité vivante et sur les enseignements de la religion musulmane véridique ; ils cherchaient eux à se saisir du pouvoir comme préalable à la réalisation de leurs objectifs [...] » (Sayyid 'Uways, 1989 : 199-200).

Cette réflexion montre que, d'une certaine manière, les deux groupes partageaient sur le fond un même objectif, mais qu'ils divergeaient quant aux méthodes pour y arriver.

À partir de là, ne peut-on pas poser l'hypothèse selon laquelle l'investissement des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya répondrait, au cours des années soixante-dix, au croisement de deux idéologies qui, malgré un rapport radicalement différent au politique, partageaient un objectif « globalement » similaire : l'islamisation de la société ou la réforme de la société par l'application de la Loi islamique¹³ ? L'islamisation de la société

13. Il ne s'agit là évidemment qu'une des causes de l'investissement des Frères musulmans. Il existe d'autres causes et motivations, de l'ordre de l'opportunité et de l'intérêt notamment : la bonne réputation de la Jam'iyya al-shar'iyya dans la société égyptienne, son type d'organisation et le fait qu'elle soit une association privilégiée par les pouvoirs publics, etc. Ces derniers arguments apparaîtront dans la suite de l'article. De même, il est fort possible qu'il y ait un accord explicite à ce propos entre la direction des Frères musulmans et les dirigeants égyptiens. Mais il ne s'agit là que d'une simple hypothèse.

prônée par les Frères musulmans, à partir de 1928, devait intervenir à la suite de l'instauration d'un État islamique qui appliquerait la sharia. Les membres de la Jam'iyya al-shar'iyya, eux, refusaient catégoriquement tout investissement dans la vie politique, mais ils mettaient déjà en œuvre une islamisation de la société grâce au travail de prédication et de transmission de la religion dans leurs mosquées et leurs prêches. Le changement de stratégie des Frères musulmans au cours des années soixante-dix, qui ont opté pour « l'islamisation par le bas » avant « l'islamisation par le haut », les a peut-être fait rencontrer les militants de la Jam'iyya al-shar'iyya sur un objectif devenu quasiment identique. Et c'est ce qui pourrait en partie expliquer qu'il n'y a pas eu d'investissement massif des Frères musulmans dans la Jam'iyyat Ansâr al-sunna al-muhammadiyya qui pourtant prônait une doctrine assez proche de celle de la Jam'iyya al-shar'iyya. Outre son allégeance politique saoudienne qui, dans les années soixante-dix, était une des principales causes de sa mauvaise réputation au sein des militants islamistes, la Jam'iyyat Ansâr, née en 1927 et réputée pour son wahhabisme, ne s'est véritablement investie dans la prédication religieuse dans la société que sous l'effet des récentes mutations idéologiques de sa clientèle azhari (Zéghal, 1996) et elle demeure préoccupée jusqu'à aujourd'hui par l'institution azhari qu'elle souhaite placer dans le giron de l'Arabie Saoudite.

Si la prédication « avant l'heure » de la Jam'iyya al-shar'iyya a été l'une des causes profondes de l'investissement des Frères musulmans en son sein, l'on peut également dire que c'est sa « prédication sans politique » qui a fait de cette organisation l'objet de toutes les sollicitations des pouvoirs publics et de l'octroi de privilèges à partir des années soixante-dix, afin que cette organisation proche des pouvoirs publics récupère la « demande d'islam » et le « réveil de l'islam » liés notamment à la défaite de 1967 qui signala l'échec flagrant du nationalisme nassérien.

Mais avant d'explicitier les causes et les formes de l'instrumentalisation de la Jam'iyya al-shar'iyya et des Frères musulmans à partir de Sadate, il faut noter que dès la révolution de 1952, la Jam'iyya al-shar'iyya a opéré un passage au politique, avec notamment le télégramme que les dirigeants de l'association envoient aux Officiers libres et qui demande tout bonnement l'application de la Loi islamique en Égypte :

« La nécessité de puiser dans les lois du Coran et de la *sunna* [tradition du prophète] ; la réforme du premier cycle d'enseignement secondaire de façon à ce que l'élève apprenne le Coran dans son entier plutôt que d'apprendre une langue étrangère ; l'obligation pour tous les fonctionnaires de respecter les prescriptions divines notamment la prière et le jeûne du mois de ramadan ; l'organisation par l'État de la collecte de la *zakât* [aumône islamique] ; le retrait des innovations blâmables et des balivernes qui se répandent dans les mosquées et les mouleds ; la diffusion parmi les musulmans de l'esprit de travail à travers le Coran et la *sunna* ; l'arrêt de la prostitution ; l'interdiction de l'alcool aussi bien pour les consommateurs que pour les vendeurs musulmans ou chrétiens ; l'interdiction du tabac et ce qui s'y apparente ; l'emprisonnement de toutes les femmes impudiques musulmanes ou chrétiennes, car toutes les religions célestes recommandent à la femme la pudeur et la décence ; l'interdiction du prêt à intérêt aussi bien dans les structures gouvernementales que non gouvernementales ; la fermeture des théâ-

tres, des dancings et des lieux de distraction ; l'interdiction des mouleds ; l'interdiction pour les femmes d'entrer dans les cimetières et de suivre les processions des enterrements, etc. ».

Cette revendication de la Loi islamique, certainement encouragée par les alliances politiques que les Officiers libres avaient passées avec les Frères musulmans avant la révolution de 1952, et par l'imprécision de l'idéologie des Officiers libres à leurs débuts, montre également la polarisation des dirigeants de la Jam'iyya al-shar'iyya de l'époque sur les questions strictement religieuses et sur les questions de mœurs et de comportement individuel des Égyptiens.

La défaite de 1967 a marqué une étape importante dans la vie de l'association, caractérisée par la nomination à sa tête en 1967 d'un officier de l'armée, 'Abd al-Rahmân Muhammad Amîn et par la dissolution de l'association des Ansâr et le fusionnement des biens et des mosquées de cette dernière, avec ceux de la Jam'iyya al-shar'iyya¹⁴. De manière apparemment paradoxale, la nomination de cet officier – qui l'a présidée jusqu'en 1979 – la renforça de manière considérable, notamment par la fondation d'un institut de formation des prédicateurs dont elle avait besoin dans ses mosquées et qui lui était rattaché. Cette mainmise de l'administration sur la Jam'iyya al-shar'iyya en fit graduellement une organisation parapublique, ce qui répondait au souci des pouvoirs publics de contrôle des divers espaces de manifestation du religieux, réactivé par la défaite de 1967.

Mais c'est surtout avec l'arrivée de Sadate au pouvoir que l'instrumentalisation de la Jam'iyya al-shar'iyya par les pouvoirs publics s'est le plus manifestée. Elle poursuivait plusieurs objectifs : d'une part, faire de la Jam'iyya al-shar'iyya un rempart contre l'islamisme extrémiste en y favorisant l'entrée des représentants de l'islamisme modéré, les Frères musulmans, et, d'autre part, en faire une des principales organisations religieuses qui mette en œuvre la nouvelle politique sociale liée aux réductions drastiques des dépenses de l'État et qui encourage la bienfaisance « au nom » de l'islam et de l'évergétisme religieux.

Sur le plan de la prédication, outre la multiplication des centres de formation des prédicateurs – on en compte neuf aujourd'hui – et son encouragement à fonder des instituts azharis, la Jam'iyya al-shar'iyya a été considérée par les pouvoirs publics comme une sorte d'organisation dépendante du ministère des Affaires religieuses chargée de récupérer et de gérer les mosquées privées construites par les citoyens égyptiens et dont le nombre a augmenté de façon vertigineuse dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Cette augmentation est liée aussi bien au « retour à l'islam » qui a suivi la défaite de 1967 qu'aux privilèges fiscaux dont bénéficiaient les constructeurs d'immeubles qui en réservaient une partie pour faire un lieu de culte. Or l'une des principales inquiétudes des pouvoirs publics est que nombre de constructeurs de mosquées privées les abandonnent, car ils n'ont pas les moyens de les entretenir et de payer le personnel. Leur transformation en « biens vacants » les rend attractives pour les militants islamistes extrémistes. Or le ministère des

14. Outre la nomination d'un officier à sa tête, Nasser a dissous l'association des Ansâr en la « fusionnant » avec la Jam'iyya al-shar'iyya. Cette interdiction des Ansâr est liée à la crise des relations entre Nasser et l'Arabie Saoudite lors de l'expédition militaire égyptienne au Yémen.

Affaires religieuses n'a pas les moyens de les prendre en charge et ne dispose pas de suffisamment de fonctionnaires prédicateurs et préposés à l'entretien pour les déléguer dans les mosquées privées. La Jam'iyya al-shar'iyya a donc été encouragée à récupérer ces mosquées pour y prendre en charge la prédication et en faire des centres dispensant des services éducatifs, sanitaires et sociaux. Pour l'encourager dans cette entreprise, en 1971, la décision a été prise de ne pas inclure les mosquées de la Jam'iyya al-shar'iyya dans les « nationalisations de mosquées » entreprises par le ministère des Waqfs. Cette décision a été prise au moment où le ministère des Affaires religieuses avait à sa tête le fameux cheikh 'Abd al-Halîm Mahmûd qui présida al-Azhar de 1973 à 1978 et qui se distingua notamment par sa revendication de l'application de la Loi islamique en Égypte ¹⁵.

Outre les mesures qui concernent les Affaires religieuses, le ministère des Affaires sociales a également considéré la Jam'iyya al-shar'iyya comme l'une des principales associations religieuses accomplissant des activités de type social. La Jam'iyya al-shar'iyya a ainsi été considérée comme une « association d'utilité publique » signifiant par là son statut d'organisation parapublique ou para-administrative. Outre le fait qu'elle a bénéficié, à l'instar des autres associations religieuses, de tout l'arsenal de dispositions fiscales d'encouragement et d'exonérations diverses mis en place par le ministère, son statut « d'utilité publique » protège ses biens d'éventuelles confiscations. De même, les filiales de la Jam'iyya al-shar'iyya ont été les associations qui ont le plus bénéficié de dons de terrains de la part des gouverneurs, de la délégation de fonctionnaires et de diverses autorisations administratives nécessaires à ses activités : autorisation de construire, ouverture de dispensaires, d'écoles, reconnaissance officielle de ses bureaux et de ses filiales, etc. Le rapprochement politique avec les pays du Golfe a également facilité cette nouvelle politique sociale et ces derniers ont été invités à faire des dons pour développer les complexes islamiques bâtis autour des mosquées. La Jam'iyya al-shar'iyya a été l'une des principales bénéficiaires de ces dons du fait, notamment, de son statut quasi administratif qui rassure les riches donateurs des pays du Golfe.

Cette double instrumentalisation dont la Jam'iyya al-shar'iyya a été l'objet a eu pour résultat de la renforcer considérablement. De 1981 à nos jours, la Jam'iyya al-shar'iyya a quasiment doublé de volume. Elle est passée de 180 filiales et 2 200 mosquées à 347 filiales dont dépendent 492 bureaux et 6 000 mosquées, et une bonne partie de ses unités disposent d'annexes sociales, éducatives et sanitaires.

Sur le plan politique, tout au long des années quatre-vingt, la présence des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya n'a pas semblé poser de problèmes au pouvoir politique égyptien, et les analystes de la scène politique égyptienne ont pu observer que les Frères musulmans ont, de cette manière, plus servi le régime politique égyptien qu'ils ne l'ont vraiment remis en cause. Leur investissement dans la prise en charge des problèmes sociaux de la société égyptienne des années soixante-dix et quatre-vingt a d'une

15. La biographie rapportée par Malika Zéghal du cheikh 'Abd al-Halîm Mahmûd montre que la doctrine de ce dernier est très similaire à celle du cheikh al-Subkî. Il est fort probable qu'il ait été un proche de la Jam'iyya al-shar'iyya.

certaine manière constitué un recours précieux pour les pouvoirs publics qui s'étaient engagés dans la libéralisation de l'économie égyptienne et dans la réduction des dépenses sociales. De même, au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya, les Frères musulmans jouaient les rôles qui leur étaient « assignés » par les pouvoirs publics : maintien de l'ordre dans les mosquées et lutte contre l'extrémisme.

C'est ainsi que le seul différend entre les pouvoirs publics et la Jam'iyya al-shar'iyya a été provoqué, en 1981, par l'arrivée, à la tête du conseil d'administration de la filiale d'Assiout, de la tendance extrémiste du mouvement islamique, ce qui justifia sa dissolution et la mise sous tutelle de la mosquée qui en dépendait par le ministère des Affaires religieuses. Pour se démarquer de la tendance extrémiste, le président de la Jam'iyya al-shar'iyya de l'époque, 'Abd al-Latif Muchtahrî, publia un ouvrage pour confirmer les positions modérées de l'association face aux pouvoirs publics. Cet ouvrage s'intitule *Ceci est notre prédication* et l'un de ses paragraphes a pour titre : « L'islam a-t-il été fondé par l'épée ? ».

« On voit dans les mosquées certains prédicateurs faire leur prône, depuis le minbar, l'épée à la main – épée généralement en bois. Quand on leur demande pourquoi, ils répondent que c'est une façon de signifier que l'islam a été fondé par l'épée et qu'il est une religion de la force [...] Chers frères, l'islam n'a pas gagné *par* l'épée, mais *contre* l'épée et le Coran réitère maintes fois l'appel à la paix [...]. L'islam est la religion de la sagesse et de la période présente. Quant aux guerres qui datent de la fondation de l'islam, elles se justifiaient par trois causes : la défense de soi, la réponse à l'agression et l'infidélité au serment [...] »

Cette mise au point du président de la Jam'iyya al-shar'iyya de l'époque est également liée à l'interdiction en 1981 de la revue de l'association, *al-Itisâm*, dans laquelle les Frères musulmans écrivaient des articles de plus en plus contestataires contre les pouvoirs publics (Keppel, 1984). Il est vrai que ces deux événements, la dissolution du conseil d'administration de la filiale d'Assiout et la suppression d'*al-Itisâm* ont eu lieu à la fin du régime de Sadate qui a vu naître, suite notamment à son voyage à Jérusalem et à la signature des accords de Camp David, une tension très vive entre le pouvoir égyptien, le mouvement islamique et de manière plus générale, l'ensemble de la classe intellectuelle et politique égyptienne.

Par contre, sous la présidence de Moubarak tout au long des années quatre-vingt, peu de problèmes sont apparus entre les pouvoirs publics et la Jam'iyya al-shar'iyya, rendant surprenante et problématique, en 1990, la dissolution du conseil d'administration de la maison mère conquis par les Frères musulmans. Cette décision est intervenue au moment où les signes du conflit futur entre les Frères musulmans et le régime ne s'étaient pas manifestés. Les Frères contrôlaient une partie importante des organisations de la société égyptienne, notamment le syndicat des médecins, des avocats, des ingénieurs et des pharmaciens, sans compter le fait que, sur le plan politique, ils participaient aux différentes élections nationales et locales et leur non-participation aux élections législatives de 1990 était de leur propre fait, et non quasi imposée par les pouvoirs publics comme en 1995.

La brutale dissolution du conseil d'administration ne semble pas non plus liée au comportement des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-

shar'iyya. Sur le plan national, ces derniers ne semblent pas s'être distingués par une attitude particulièrement extrémiste. Ainsi, dans le conflit qui les a opposés aux descendants historiques du fondateur de la Jam'iyya al-shar'iyya, les Frères musulmans ne remettaient pas en cause la nécessité pour le président de l'association d'être un savant en matière de religion. Leur propre candidat, le cheikh Muhammad Fâïd était un cheikh azhari ayant longtemps enseigné en Arabie Saoudite, s'étant distingué par son engagement politique sous Nasser et Sadate et par ses articles antigouvernementaux qui lui ont valu son renvoi de l'unité des études et recherches d'al-Azhar. Mais les Frères musulmans estimaient également que cette légitimation religieuse devait être accompagnée d'une légitimité « démocratique » sur la base du vote des adhérents de l'association.

De même, sur le plan des activités de la Jam'iyya al-shar'iyya et de ses méthodes de travail, les Frères musulmans se sont distingués par un certain nombre d'attitudes qui ne justifient pas pour autant une telle décision. Ainsi, ils ont été à l'initiative d'un important projet social devenu aujourd'hui une des marques principales de la Jam'iyya al-shar'iyya : le projet de Kafâlat al-Yatîm (projet de prise en charge de l'orphelin). Sur le plan organisationnel, ils se sont également signalés par de nouvelles pratiques de gestion et d'organisation caractérisées par une volonté centralisatrice, planificatrice et pour tout dire « rationalisante ». La volonté « rationalisante » s'exprime par le biais de nouvelles expressions qui émaillent les documents de la Jam'iyya al-shar'iyya à partir de la deuxième moitié des années quatre-vingt : le « sérieux », la « compétence », la « discipline », la « réflexion », « les études », etc. Elle s'exprime surtout par le fait que tout type d'activité doit être pensé, réfléchi et doit respecter des principes clairs et des objectifs définis. Il s'agit d'un constat général sur les méthodes d'action des islamistes un peu partout dans le monde et qui alimentent les propos sur leur aspect « modernisateur ».

Ainsi, à propos de la collecte d'argent, il est rappelé dans les différents documents que la Jam'iyya al-shar'iyya ne collecte pas d'argent de manière anarchique : « ...elle commence par étudier les besoins sociaux des musulmans, propose des solutions pour les résoudre, met en place les projets puis les soumet aux musulmans, et ce sont eux qui choisissent les types de projets qu'ils souhaitent financer en fonction de leur conscience et de leurs convictions ». De même, un document interne de la Jam'iyya al-shar'iyya s'intitule : « La démarche de la Jam'iyya al-shar'iyya : pensée et application ».

Sur le plan organisationnel et fonctionnel, la Jam'iyya al-shar'iyya est une énorme association extrêmement décentralisée. Les filiales de l'association sont indépendantes juridiquement et financièrement, de même les relations entre les filiales et entre les filiales et la maison mère sont très distendues. Chaque filiale était plus en relation avec la direction des Affaires religieuses et sociales de son gouvernorat qu'elle ne l'était avec le siège de la maison mère de la rue al-Jalâ' en plein centre du Caire. Jusqu'à aujourd'hui par ailleurs, les réalités et les activités des différentes filiales de la Jam'iyya al-shar'iyya sont très diversifiées. Tout dépend des personnes présentes dans les conseils d'administration, de leur vision des choses, de leurs statuts sociaux et des types de relations qu'elles tissent dans la société et avec l'appareil d'État sur les plans national et local. Les Frères musulmans se sont distingués par une volonté « centralisatrice » qui s'est exprimée par le fait qu'ils ont initié, au

niveau de la maison mère, un certain nombre de projets sociaux, à charge pour les différentes filiales de les mettre en pratique sous le contrôle et avec l'aide de la maison mère.

Tels sont les quelques apports que les Frères musulmans ont effectués au sein de cette organisation et ils ne semblent pas justifier la nouvelle attitude des pouvoirs publics à leur égard. Comment expliquer alors la brutale dissolution du conseil d'administration de la maison mère en 1990, prémonitoire de l'ensemble des décisions politiques visant à remettre en cause la présence des Frères musulmans non seulement dans la Jam'iyya al-shar'iyya, mais aussi dans l'ensemble des institutions et organisations de la société égyptienne où ils se sont affirmés dans les années quatre-vingt, et principalement dans les syndicats ?

Pour comprendre les enjeux politiques véritables de l'assemblée générale de 1990, il importe de s'interroger sur les fonctionnalités de la Jam'iyya al-shar'iyya au sein de l'ordre politique égyptien, notamment de l'ordre politique local. Quels sont les types d'acteurs qui composent ce qu'on appelle la base de la Jam'iyya al-shar'iyya ? Quel sens donnent-ils à leur investissement au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya ? Quelle image des Frères musulmans véhiculent-ils ? Afin de répondre à ces questions, il nous a semblé important de donner la parole à certains acteurs qui font partie de ce millier de délégués¹⁶ qui ont composé la fameuse assemblée générale de 1990 et dont la majorité a voté pour les candidats des Frères musulmans. Tel sera l'objet de la deuxième partie de cet article.

La Jam'iyya al-shar'iyya par le bas : bienfaisance, prédication ou citoyenneté ?

Cette partie repose sur sept entretiens menés auprès d'acteurs de la Jam'iyya al-shar'iyya, responsables à différents titres de sept filiales situées dans les gouvernorats du Caire et de Ménoufia. Les entretiens (reproduits de manière quasi exhaustive en annexe, à la fin de l'article) ont eu lieu en mars et avril 1998, c'est-à-dire en pleine période de « reflux », sur la scène politique et sociale égyptienne des Frères musulmans en proie aux importantes mesures répressives prises à leur encontre, et dont le prétexte fut l'attentat raté contre le président Moubarak à Addis Abbéba, en 1995. Certains des entretiens ont été menés en collaboration avec un chercheur égyptien¹⁷ ; ils ont été effectués en fonction des contacts qu'il a été possible de nouer et qui ont été facilités par un certain nombre de médiateurs, notamment des journalistes et des chercheurs égyptiens¹⁸. Ils n'ont évidemment pas la prétention d'être représentatifs. Il ne s'agit pas ici de tracer le portrait type de ce que serait aujourd'hui un responsable local de la Jam'iyya al-shar'iyya. Il s'agit d'entretiens semi-directifs qui initialement posaient deux questions simples : pour-

16. L'assemblée générale de renouvellement des instances dirigeantes de la Jam'iyya al-shar'iyya au niveau national est formée de 3 représentants pour chacune des 347 filiales.

17. 'Alâ' 'Arafât, jeune historien égyptien et membre du CEDEJ. Qu'il soit vivement remercié de sa très précieuse collaboration.

18. Nous remercions tous ces médiateurs, notamment Magdi KorKor, journaliste et Ayman 'Abd al-Wahâb, chercheur au Centre politique et stratégique d'al-Ahrâm.

quoi êtes-vous à la Jam'iyya al-shar'iyya et que fait la filiale de la Jam'iyya al-shar'iyya dont vous êtes un des responsables ? En effet, il s'agissait pour le chercheur de faire la connaissance de certains des acteurs afin de comprendre les motivations de l'investissement individuel au sein de cette organisation, et la nature de cet investissement. Les réponses ont fort heureusement largement dépassé un tel questionnement.

Les entretiens ont une valeur informative aussi bien sur ce qu'est la Jam'iyya al-shar'iyya sur le plan local que sur ses acteurs actuels et, plus largement, sur l'ordre politique local égyptien et les pratiques politiques égyptiennes. Mais leur plus grande valeur réside dans le fait qu'ils présentent au lecteur les manières de dire, penser et se représenter le politique, aujourd'hui, en Égypte.

Nous avons sélectionné et tenté d'analyser certains des éléments qui nous semblent les plus importants par rapport à un double objectif. Le premier concerne le changement d'attitude des pouvoirs publics égyptiens envers la présence des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya ; le second concerne les représentations et les significations politiques sous-jacentes aux discours des acteurs de la Jam'iyya al-shar'iyya afin de tenter de comprendre les raisons profondes de l'efficacité du message islamiste sur la citoyenneté.

L'objectif initial de la reproduction des discours de sept acteurs de la Jam'iyya al-shar'iyya était donc de montrer la diversité des modes d'insertion et d'appartenance des individus au sein de cette organisation, de leurs discours et de leurs pratiques. Il s'agissait de découvrir la part strictement locale, individuelle des enjeux et des conflits au sein des multiples espaces sociaux qui constituent la Jam'iyya al-shar'iyya. Les personnages qui se donnent à voir à travers leurs discours - le vieux cheikh K. pour qui la Jam'iyya al-shar'iyya est la seule raison d'être et le cheikh S. qui s'est « échappé du gouvernement » et qui attend « l'attaque généralisée contre l'État » - sont en effet très différents. Les raisons pour lesquelles ils appartiennent à la Jam'iyya al-shar'iyya sont loin d'être similaires, entre l'azhari qui ne s'intéresse qu'à l'orphelin et qui se moque de la politique et ceux pour qui « la politique c'est la vie » ou qui estiment que « tout est politique ». Il n'empêche qu'à partir de ces discours, certaines « lignes de force » transversales peuvent être mises en exergue.

Si l'on raisonne en termes de « fonctionnalités » de la Jam'iyya al-shar'iyya dans l'ordre politique et social égyptien, on peut alors dire qu'elle constitue un mode d'accès à l'espace public et politique et une zone d'intermédiation entre l'ordre social et l'ordre administratif ou étatique. D'après les discours des acteurs de la Jam'iyya al-shar'iyya, on perçoit, en filigrane, une certaine représentation politique de soi et une sorte de citoyenneté « informelle ».

La première remarque a trait à la politisation des propos de l'ensemble des sept acteurs qui se réfèrent à la politisation des enjeux de la Jam'iyya al-shar'iyya. Peut-on considérer que ce soit simplement l'effet de « l'entrisme » des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya ? C'est loin d'être certain. En fait, la politisation des propos est liée principalement, comme l'ont parfaitement montré les entretiens, au fait que les multiples espaces sociaux que sont les conseils d'administration des mosquées et des filiales de la

Jam'iyya al-shar'iyya constituent un des modes d'accès à l'espace public et politique en Égypte. Les différents acteurs qui se sont exprimés ont montré comment la participation aux instances dirigeantes de la Jam'iyya al-shar'iyya constitue un mode, parmi bien d'autres, de mobilité sociale, de construction notabiliaire, d'accès à l'espace public et politique à des couches sociales très diversifiées. Le cheikh K. est un ancien repasseur, son activisme au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya lui vaut le titre valorisant de « cheikh » ; F., militant du Parti national démocrate (PND), est un ancien ouvrier, fils de syndicaliste, son insertion au sein de la Gamia lui a permis de se faire élire au conseil populaire local de son quartier ; le Frère musulman, Muhammadī 'Abd al-Maqsūd, qui est parvenu à se faire élire président du conseil populaire local de son quartier, est également à l'origine un simple employé d'usine. Enfin, le cheikh R., objet de toutes les jalousies, est un ancien ouvrier qui a failli devenir député PND à l'Assemblée du Peuple. Il ne s'agit pas là évidemment d'une constatation particulière à la Jam'iyya al-shar'iyya. L'investissement dans le « travail public » au sein des multiples organisations et associations en Égypte, ou ailleurs, facilite de manière générale la mobilité et la construction d'une notabilité sociale et politique sur les plans local ou national. Un tel phénomène prend toutefois un relief particulier en Égypte, et plus généralement dans les pays où l'expression ou la participation politique « normale » sont l'objet de contraintes et de restrictions de la part des pouvoirs publics.

Les entretiens montrent ainsi comment, aujourd'hui en Égypte, se construisent les notabilités sociales dans les quartiers et les villages et comment elles peuvent se transformer en notabilité politique, voire en mandat politique d'élu. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui en Égypte le « candidat pourvoyeur de services » par rapport au candidat à un mandat politique qui se présente sur la base d'un programme ou d'une idéologie politiques (Ben Néfissa S., 1997a). Ce phénomène, qui a toujours existé en Égypte, a pris toutefois un relief particulier ces dernières années, notamment avec le recul du processus de démocratisation qui s'est manifesté lors des dernières élections législatives de 1995 et locales de 1996. L'éviction des islamistes de la scène politique a contribué à créer une sorte d'absence générale de débat politique ou idéologique. Mais le phénomène du « candidat pourvoyeur de services » est principalement à relier aux types de fonctions qu'ont les élus politiques en Égypte. Médiateurs entre la population et l'appareil administratif et politique, leur légitimité locale se bâtit sur leur réputation qui elle-même repose sur la démonstration concrète de leur utilité. On peut également les considérer comme un « patron » supplémentaire, dans un système de relations sociales dominées par le clientélisme et les rapports de dépendance et d'inégalité entre dominants et dominés, « grands » et petits.

Or la Jam'iyya al-shar'iyya est l'un des espaces, parmi bien d'autres, qui permettent la construction d'une position notabiliaire, notamment parce que ce genre d'organisation est un espace d'intermédiation entre l'ordre administratif et l'ordre sociétal. Le fait d'avoir longtemps été considérée comme une association privilégiée par les pouvoirs publics signifie qu'elle est l'association qui bénéficie le plus des délégations de fonctionnaires en son sein, soit pour y travailler, soit pour siéger au sein de ses conseils d'administration. C'est au sein de ce type d'organisation que se nouent les relations et que se construisent les réseaux de soutien entre les fonctionnaires de l'État et les

notables et les personnalités locales. Or la puissance d'un « patron » se mesure à ses relations, mais également à sa richesse qui désigne sa capacité distributive. L'analyse de Pierre Bourdieu de ce qu'il nomme la « domination douce » en Kabylie est de ce point de vue parfaitement reconductible (Bourdieu, 1980 : 209 et 244). La position de « grand » ou de patron impose des obligations importantes. Il faut que le « grand » paye de sa personne, dit Bourdieu. La domination douce est très coûteuse pour celui qui l'exerce : le grand doit distribuer en proportion de sa richesse. D'autre part, les tâches de représentation et de médiation exigent du temps et de la peine. Enfin, faute d'être assurée par une délégation officiellement reconnue et institutionnellement garantie, l'autorité d'un grand ne peut se perpétuer durablement qu'au moyen d'actions qui la réaffirment pratiquement par leur conformité aux valeurs du groupe, ici, de la population de la circonscription : générosité, bienfaisance, équité, justice, services rendus, etc. Et c'est le cas pour les notables locaux en Égypte. Leur légitimité publique et politique se bâtit sur leur capacité à améliorer les conditions de vie dans le quartier ou dans le village et cette capacité se mesure avec des critères très concrets : construction d'une école, ramener l'eau et l'électricité dans les quartiers informels, bâtir un « complexe islamique », un dispensaire, faciliter diverses autorisations, rendre des services, jouer les médiateurs, embaucher des personnes au chômage, régler des conflits, etc. Or cette capacité est fortement reliée aux alliances que les candidats sont capables de tisser aussi bien dans l'appareil d'État (hauts fonctionnaires des gouvernorats et des ministères), dans la société égyptienne (hommes d'affaires et commerçants), qu'à l'étranger, particulièrement avec des personnalités des pays du Golfe.

Hormis quelques exceptions, ce modèle concerne tous les candidats, qu'ils s'agissent des militants du PND, des candidats indépendants ou des Frères musulmans. Les propos de Muhammadî 'Abd al-Maqsûd montrent en effet qu'il a utilisé ses relations au sein de l'appareil d'État (en la personne du ministre des Waqfs) et au sein des ulémas d'al-Azhar pour régler les problèmes qui se posaient dans son quartier. De même, les propos du cheikh S. montrent comment le gouverneur a encouragé la construction de l'hôpital de la filiale et comment il a été financé par de grands commerçants et investisseurs. Il s'agit là d'une donnée incontournable du fonctionnement des institutions politiques égyptiennes, et le « poids » social et politique d'un individu se mesure au nombre et à la qualité de ses relations.

Si la politisation des enjeux de la Jam'iyya al-shar'iyya n'est pas le simple effet de l'entrisme des Frères musulmans au sein de cette dernière mais qu'elle est liée au fonctionnement des institutions politiques égyptiennes et aux fonctionnalités de cette association dans l'ordre politique égyptien, il n'empêche que les entretiens montrent d'abord l'importance des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya. Ces derniers se sont déroulés, rappelons-le, au gré des opportunités de contacts avec les adhérents de la Jam'iyya al-shar'iyya. Pourtant, tous les entretiens font référence d'une manière ou d'une autre à la présence des Frères musulmans, même de manière négative, comme dans le cas du cheikh K. qui a renvoyé le Frère musulman qui voulait mettre la main sur « sa » filiale. De même, ou bien l'interviewé s'affiche comme Frère musulman, ou bien il se déclare proche des Frères musulmans, ou encore, méfiant, il ne l'affirme pas mais son discours le démontre.

L'importance des Frères musulmans au sein de l'organisation vient également du fait que toutes les personnes interrogées ont fait référence au projet de prise en charge de l'orphelin initié par les islamistes au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya. Elles ont quasiment toutes signalé que leurs filiales mettaient en œuvre le projet. Son succès sur le plan pratique explique qu'aujourd'hui, malgré l'éviction des Frères musulmans de la direction de la Jam'iyya al-shar'iyya, le programme d'aide à l'orphelin est devenu un de ses signes distinctifs. Plus encore que ce succès, il faut remarquer la fierté qui ressort des discours et la façon dont certains acteurs s'attribuent la paternité de ce projet.

De même, les discours rapportés montrent les différentes manières d'être un Frère musulman ou, de manière plus générale, un islamiste aujourd'hui en Égypte. Il existe en fait une palette de positionnements individuels qui varient entre deux extrêmes : « l'attaque généralisée contre l'État » et celui qui considère que son enseignement au sein d'al-Azhar est déjà en soi une prédication. Entre ces deux extrêmes, il y a la position du comptable qui attend que l'enfant éduqué de manière « véritablement musulmane » grandisse et devienne un gouvernant, et le positionnement du leader islamiste qui a géré pendant six ans le conseil populaire local de son quartier après avoir dirigé la filiale de la Jam'iyya al-shar'iyya.

La seule autre tendance politique signalée dans les entretiens a été celle du Parti national démocrate (PND). Peut-on dire pour autant que le PND et les Frères musulmans sont les deux forces politiques qui se disputent le « contrôle » de la Jam'iyya al-shar'iyya ? Ce n'est pas évident pour une série de raisons, parmi lesquelles le fait que l'appartenance au PND n'a pas de signification idéologique et politique claire, hormis de s'inscrire dans le parti au pouvoir. L'adhésion au PND est principalement, sur le plan local, une adhésion de type opportuniste, car elle facilite les contacts et les affaires. Par contre, à la lumière des propos rapportés, il semble certain que, pour les Frères musulmans, la Jam'iyya al-shar'iyya a constitué une voie d'accès au politique et une voie d'ancrage local. Si par la voie syndicale, les Frères musulmans sont parvenus à pénétrer les couches moyennes diplômées, c'est par le mode associatif et notamment la Jam'iyya al-shar'iyya qu'ils ont étendu leur base sociale à des catégories plus diversifiées. Dans la mesure où l'association a davantage une emprise spatiale qu'une emprise « socioprofessionnelle », les Frères musulmans ont réussi à toucher et à pénétrer également les catégories les plus diverses par l'intermédiaire des services aux couches moyennes paupérisées et aux classes défavorisées dans les quartiers urbains et les villages. Or l'investissement sur le plan social local a en Égypte une valeur politique double. D'une part, il construit une légitimité politique et, d'autre part, il permet la constitution de réseaux. En effet, diriger et animer une association islamique de bienfaisance dans un quartier signifie être en relation avec un nombre important de personnes et être capable de les mobiliser. S'occuper de la mosquée, faire la prédication du vendredi, soigner, éduquer, aider les pauvres et les orphelins, nettoyer la chaussée, ramasser les ordures, embaucher des personnes au chômage, rendre des services, signifient étendre ses relations aussi bien avec les représentants locaux de l'État qu'avec la population du quartier. Cette mise en relation et ce « contrôle » d'un regroupement de personnes a une valeur politique qui se joue ou se négocie au moment des différentes élections locales ou nationales (Abdel Nasser G., 1996). Cette donnée renvoie à la

nature du vote en Égypte, comme l'ont fait ressortir les discours reproduits. En effet, le vote se fait de manière plus collective qu'individuelle, et les cartes électorales ou les voix sont l'objet de tractations entre les différents candidats et les différents espaces de regroupements de la circonscription. De manière systématique, les candidats font le tour de tous les espaces collectifs et négocient le soutien de leurs leaders en échange des services qu'ils promettent de rendre. Ces espaces collectifs peuvent être aussi bien des lieux de travail (usine, atelier, administration), des espaces religieux comme les mosquées, des sections syndicales, des clubs, des associations, que des regroupements communautaires et de grandes familles. De même, diriger ou animer une association islamique de bienfaisance, c'est également remplacer, d'une certaine manière, les pouvoirs publics comme l'a parfaitement exprimé la troisième personne interrogée.

À partir de là, ne peut-on dire que les Frères musulmans, notamment par l'intermédiaire de la Jam'iyya al-shar'iyya, sont devenus, tout au long des années quatre-vingt, une force politique locale avec laquelle il fallait composer lors des différentes élections, et que nombre d'élus locaux et nationaux – notamment du PND – « devaient » leur mandat aux alliances passées avec les Frères musulmans ? C'est ce que suggèrent les propos qui ont été rapportés. Un candidat du PND peut « rouler » pour les islamistes, comme cela semble être le cas du cheikh R., et comme l'affirme l'azhari islamiste : « Nous poussons certaines personnes « normales » qui ne sont pas de la Jam'iyya al-shar'iyya à se présenter aux élections des *maballiyât* (localités) et nous leur garantissons le succès. Et après, nous avons des gens au sein des *maballiyât* pour nous aider... Ces personnes peuvent être du PND ». Enfin, pour le leader politique islamiste qui est arrivé à conquérir le conseil populaire local de son quartier, il semble assez évident que sa victoire a été le fruit d'une « alliance » avec les militants locaux du PND.

Ces quelques données nous permettent de poser l'hypothèse que le changement d'attitude des pouvoirs publics égyptiens envers l'insertion des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya, qui s'est exprimé brutalement en 1990, est peut-être lié au fait qu'à la fin des années quatre-vingt, ils étaient devenus une force politique locale attractive pour la base même du régime, à savoir tout le réseau des personnalités locales du PND. Le succès des Frères musulmans lors des élections de la Jam'iyya al-shar'iyya pouvait signifier qu'ils ne se contentaient plus d'être une force politique locale, mais qu'ils devenaient une force politique nationale. Si cette hypothèse est juste, force est de constater qu'un tel résultat est autant l'aboutissement de l'activisme des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya, aidé en cela par la puissante logistique des syndicats qu'ils contrôlaient à la même période – notamment le syndicat des médecins –, que l'aboutissement de la stratégie des pouvoirs publics à laquelle il a été fait référence dans la première partie de cet article, présente également dans les discours des acteurs. Les dons de terrains par les gouverneurs, les autorisations de construire, les reconnaissances officielles des conseils d'administration des filiales, etc., ont eu de lourdes conséquences : les conseils d'administration de la Jam'iyya al-shar'iyya sont devenus des espaces de rencontres entre, d'une part, les Frères musulmans et, d'autre part, un certain nombre d'acteurs et de personnalités souhaitant s'investir dans la vie politique et publique locale.

Ces acteurs sont très différents les uns des autres. Il s'agit d'abord des azharis qui constituent traditionnellement une partie de la clientèle de la Jam'iyya al-shar'iyya en charge de la prédication dans ses multiples mosquées. Cette rencontre s'est notamment faite dans le cadre des instituts de formation des prédicateurs dont dispose la Jam'iyya al-shar'iyya. Dans les années soixante-dix et quatre-vingt, ces derniers ont joué un rôle fondamental dans la formation des militants islamistes qui avaient besoin d'un minimum d'éducation religieuse pour pouvoir prêcher dans les mosquées. Le parcours du Frère musulman de la filiale de H. en est une excellente illustration. De même, par l'intermédiaire de la Jam'iyya al-shar'iyya, les Frères musulmans ont rencontré les fonctionnaires de l'État égyptien et notamment les fonctionnaires locaux. En effet, une des particularités de la politique du ministère des Affaires sociales envers les associations est de s'imposer comme partenaire en favorisant la présence des fonctionnaires dans les conseils d'administration et en favorisant la délégation de fonctionnaires y travaillant. Mais les Frères musulmans, par l'intermédiaire de la Jam'iyya al-shar'iyya, ont surtout côtoyé la clientèle classique du régime politique égyptien, les élus et les adhérents au PND et, de manière plus générale, tout le réseau des notables locaux.

Si cette hypothèse est confirmée, il convient de s'interroger sur la manière dont les Frères musulmans se sont adressés à ces personnalités qui forment la base de la Jam'iyya al-shar'iyya, et pour ce faire, il importe d'abord de tenter d'analyser les différentes manières de dire, penser et se représenter le politique chez ces acteurs locaux de la Jam'iyya al-shar'iyya.

Il est à noter tout d'abord que les différents acteurs interrogés connaissent parfaitement les enjeux politiques qui traversent la Jam'iyya al-shar'iyya, ceux de leur espace de vie et ceux de l'Égypte en général. Ils ont aussi leur propre positionnement par rapport à ces enjeux.

On note également, d'après les propos rapportés, que la question de la politisation de la Jam'iyya al-shar'iyya se vit sur le plan local et peut-être national comme une sorte d'enjeu qui concerne son image. Cette dernière, tout au long de son histoire, s'est distinguée par sa non-intervention politique et son légitimisme politique. C'est notamment cette attitude qui en a fait un instrument des pouvoirs publics destiné à gérer les conflits, à les remplacer dans un certain nombre de cas et à jouer le rôle de lien entre l'administration et la société. Les propos des descendants du cheikh al-Subkî sont de ce point de vue fondamentaux : « Les prédicateurs de la Charia ont concilié les conflits entre les grandes familles et les directions de la Sûreté et de l'Intérieur ; les officiers de police et les magistrats ont eu recours à eux pour régler les conflits dans les gouvernorats... »¹⁹. Cette image de la Charia qui ne fait pas de politique, alors que dans les faits elle s'est longtemps distinguée par son légitimisme, cette image d'impartialité dans les conflits semble avoir un effet certain sur les Égyptiens croyants, comme l'attestent le cas de cette femme qui ne voulait plus donner d'argent à la Jam'iyya al-shar'iyya à cause de la candidature de cheikh R. au poste de député ou le comportement de la grande famille des A. au moment du conflit qui les a opposés au cheikh R. Les militants locaux, même proches, des Frères musulmans sont conscients

19. Al-Khattâb 'Abd al-Adhîm Hâmid (1985, p. 143-144).

de ce que perdrait la Jam'iyya al-shar'iyya par un trop grand investissement politique.

Mais plus profondément encore que l'image de la Jam'iyya al-shar'iyya, le passage au politique ne semble pas être vécu de la même manière par les différents acteurs. Une division claire émerge entre les militants Frères musulmans et les autres, même s'ils sont idéologiquement proches de ces derniers. Les deux Frères musulmans qui s'affichent en tant que tels, Muhammadî 'Abd al-Maqsûd et le cheikh S., se particularisent par un discours de valorisation de l'intervention dans la scène politique officielle. Si la « politique c'est la vie » ou si « tout est politique » pour ces derniers, cela ne semble pas être le cas des autres. Leurs propos démontrent une distinction entre le travail social pour le bien de la collectivité par l'intermédiaire de la Jam'iyya al-shar'iyya qui, lui, est valorisé, et une certaine méfiance voire un mépris pour l'activité politique officielle – se présenter pour un mandat, par exemple – qui, elle, tient de la compromission, de la corruption, voire de la souillure, et le passage au politique « officiel » doit se justifier. « Si j'arrive à me faire élire au sein du conseil populaire local, je pourrai accorder des terres à la Jam'iyya al-shar'iyya pour construire des mosquées et des hôpitaux », dit le Hagg H. Par ailleurs, le cheikh R. semble justifier sa candidature à un poste de député comme quelque chose de positif pour la Jam'iyya al-shar'iyya. Enfin, l'ancien membre PND du conseil populaire local est particulièrement fier que son mandat d'élu lui ait permis de ramener 40 000 livres égyptiennes (LE) à la Jam'iyya al-shar'iyya pour son projet de garderie d'enfants.

Par contre, le travail social pour la collectivité semble extrêmement valorisé et l'investissement dans la Jam'iyya al-shar'iyya semble moins vécu comme un acte religieux au sens strict du terme que comme un acte social et politique que l'on pourrait qualifier d'acte de citoyenneté, si l'on adopte une définition large de la citoyenneté en tant qu'intervention dans les affaires de la cité. De ce point de vue, l'azhari qui ne s'intéresse pas à la politique et dont le seul souhait est de protéger l'orphelin accomplit un acte de citoyen. Il le dit d'ailleurs lui-même : « Je souhaite protéger la société de l'orphelin qui peut devenir n'importe quoi. » Il a donc une vision de l'intérêt social ou de l'« intérêt général » de la société, et il intervient en ce sens. Le cheikh K. est jaloux du cheikh R., non pas tant parce qu'il s'est présenté aux élections mais parce qu'il n'est pas arrivé, lui, à transformer sa filiale en « complexe islamique ». « Dieu l'a aidé, dit-il, il a fait des choses que moi je ne suis pas arrivé à faire... » Le comptable du deuxième entretien, après avoir dressé l'inventaire des œuvres sociales de sa filiale, affirme que la Jam'iyya al-shar'iyya a un rôle positif dans la société. Le professeur de sports qui souhaite voir « l'orphelin sous sa surveillance » critique le cheikh R. à cause de son financement saoudien et de sa candidature au PND, mais cela ne l'a pas empêché d'aller voir le cheikh saoudien et de l'amener à l'association pour qu'il « sorte son argent ». De même, il préfère voir l'orphelin à la Jam'iyya al-shar'iyya plutôt que de le voir fumer du *bango* (cannabis). Le cheikh S. traite les Ansâr et les gens du Tabligh de *awantagiyya* parce qu'ils ne font rien sur le plan social et qu'ainsi ils ne travaillent pas pour la collectivité. Les propos sur le religieux interviennent finalement très peu, voire pas du tout, dans les discours. C'est finalement les Frères musulmans militants qui ont les discours les plus « construits » sur cette question. Si pour le cheikh S., il n'y a pas de différence entre la *da'wa* (appel)

pour l'islam, les œuvres de bienfaisance et la politique, pour Muhammadî 'Abd al-Maqsûd, « c'est la *da'wa* ou la prédication religieuse qui pousse les individus à œuvrer dans le travail social. C'est la religion qui développe *al-quwwa al-dhâtiyya* (la force intérieure), c'est la force du moi ou du surmoi qui incite les gens aux bénévolats et l'État veut étouffer cela chez les gens ».

Les discours montrent enfin que les acteurs interrogés se comportent comme des « ayants droit » à la citoyenneté et comme des acteurs politiques. Le cheikh R. n'a pas été soutenu par ses collègues de la Jam'iyya al-shar'iyya, notamment parce qu'il ne les a pas consultés avant de se présenter. Cette expression est revenue plusieurs fois dans les discours. De même, le projet des orphelins est analysé et critiqué par l'azhari, parce qu'il estime qu'il fait de ces derniers des consommateurs et non des producteurs. Enfin, la question du financement de l'association par des ressortissants des pays du Golfe est une question réfléchie et négociée.

L'ensemble de ces remarques et de manière plus générale le contenu des discours reproduits donnent ainsi au chercheur une forte impression de citoyenneté ou plutôt mettent en exergue une « représentation politique de soi » qui remet en cause, à notre avis, l'impression générale extérieure que donne la vie politique égyptienne. La faiblesse de la participation électorale ne doit pas conduire à parler d'apathie politique en Égypte ou de non-participation politique des Égyptiens. On peut même dire que, de manière paradoxale, les blocages bureaucratiques, autoritaires, voire répressifs qui pèsent sur la participation politique « normale », à savoir la vie partisane et l'acte électoral, conduisent à une sorte d'élargissement des espaces et des expressions du politique et de la participation politique. La Jam'iyya al-shar'iyya en est un bel exemple, et elle est loin d'être le seul. Elle conduit également à une sorte d'élargissement de la temporalité de l'acte politique. Alors que, dans les démocraties occidentales, la participation politique est rythmée par les grandes consultations électorales qui se font à un rythme espacé même s'il est régulier, en Égypte et parfois également dans d'autres pays en voie de développement, l'acte politique est peut-être une sorte d'acte quotidien dans la mesure où, pour le plus grand nombre, il s'agirait d'une nécessité vitale, car en dépend l'obtention de ressources nécessaires à la vie quotidienne et plus généralement à la reproduction sociale et au maintien de l'ordre. La définition qui est donnée ici de l'acte politique ou de la participation politique est donc une définition large qui rejoint les travaux de l'américaine Diane Singerman (1995) qui va même jusqu'à parler de la famille comme lieu d'exercice du politique en Égypte. C'est toute la question des espaces d'expression du politique dans les pays en voie de développement qui est ainsi posée et plus précisément celle de la distinction entre espace public et espace privé. Les arguments qui justifient l'élargissement de la définition de la participation politique et le constat de l'extension des espaces et de la temporalité de l'acte politique ne sont pas seulement liés à la question de l'autoritarisme et à celle de la démocratisation du régime politique égyptien. Ils sont également en étroite relation avec la question de la structuration socio-économique qui, à cause du chômage, de la pauvreté, des limites des capacités distributives de l'État (ou de leur sélectivité) et de l'absence ou de l'insuffisance de formes collectives, impersonnelles et institutionnelles de protection sociale, fait que les solidarités et la protection de l'individu sont encore largement redevables aux

réseaux primaires que sont les groupes familiaux, communautaires, « ethniques » et de voisinage. Alain Marie, pour le cas de l'Afrique noire, parle de « citoyenneté communautaire » pour exprimer le fait que dans les sociétés africaines actuelles, la citoyenneté politique moderne construite autour de l'État n'est pas accessible à tous, contrairement à la première qui, elle, est accessible au plus grand nombre. « Il est donc vital, dit-il, d'y tenir sa place puisque c'est de cette place et d'elle seule que, pour le plus grand nombre, l'on peut prétendre à la sécurité sociale : assurance-santé, assurance-chômage... » (Marie, 1997).

Ces réseaux primaires n'ont rien de statique et sont eux-mêmes des « constructions » individuelles en fonction des intérêts et des stratégies à plus ou moins long terme. Dans la mesure où la construction et le maintien de ces réseaux, alliances et relations présentent des enjeux fondamentaux pour les individus (obtention d'un travail, d'une autorisation, d'un prêt, etc.), il est possible de dire que les espaces primaires (famille, groupe régional, voisinage, etc.) sont par la force des choses des espaces de lutte et de conflit qu'il est possible de qualifier de « politiques ». Ces observations autorisent peut-être à parler de participation politique pour traiter de phénomènes que la sociologie classique a longtemps regroupés sous le terme générique de « contrôle social immédiat », et qui renvoient à un certain nombre d'attitudes et de comportements qui s'expriment de manière fugace et informelle pour l'observateur extérieur et qui montrent comment, dans les multiples espaces de vie que sont les quartiers des grandes villes en Égypte ou les villages, les individus interviennent et jouent des rôles régulateurs multiples comme s'ils se percevaient comme responsables de l'ordre qui y règne. L'observation de la vie des quartiers populaires du Caire est de ce point de vue probante.

Ces espaces ou réseaux de relations sont caractérisés par des relations d'inégalité, de dépendance et de clientélisme entre patrons et clients. De même, ils s'articulent et s'interpénètrent avec l'espace étatique de deux manières. D'une part, les positions de pouvoir au sein de l'appareil étatique font partie des éléments qui construisent l'assise d'un « patron » ou d'un notable par rapport à ses clients. L'appartenance au conseil d'administration de la *Jam'iyya al-shar'iyya* fait partie de ces positions comme il a été dit plus haut. Les travaux de Patrick Haenni sur les notables locaux dans le quartier populaire d'Imbaba (Grand-Caire) sont de ce point de vue très intéressants. Ils montrent comment ces personnalités tiennent localement leur autorité et leur prestige de leur positionnement dans l'interface entre la société et l'appareil étatique et des relations qu'elles tissent avec les diverses autorités administratives comme l'inspecteur de police, le directeur des Affaires sociales, le gouverneur, le président du conseil local de quartier, etc. (Ben Néfissa, Eid, Haenni, 1998). D'autre part, les pouvoirs publics égyptiens tissent sur le plan local des relations de type clientéliste avec ce que la recherche égyptienne nomme « les leaders naturels de la population » dans le sens du maintien de l'ordre dans les quartiers et notamment du maintien de l'ordre étatique. Nous formulons l'hypothèse que les Frères musulmans qui se sont impliqués dans le travail social et politique sur le plan local, notamment au sein de la *Jam'iyya al-shar'iyya*, ont adopté une stratégie différente par rapport à cette citoyenneté « informelle ».

Cette stratégie se manifeste dans l'adoption d'un nouveau langage qui vise à mettre en valeur et à développer, voire à « réhabiliter », cette citoyenneté informelle à partir d'une éthique et d'une morale individuelles. Elle se manifeste également par la mise en place, au sein de la *Jam'iyya al-shar'iyya*, d'un programme de travail inspiré par ce nouveau langage : le projet de l'orphelin qui, tout en articulant l'association à son environnement social, a contribué à l'autonomiser des pouvoirs publics.

Morale islamiste et citoyenneté au sein de la *Jam'iyya al-shar'iyya*

La « citoyenneté alternative » proposée par les Frères musulmans ne s'exprime pas en tant que telle mais il est possible pour le chercheur de la repérer à travers le langage qu'ils ont adopté et qui s'adresse aussi bien aux différents responsables des filiales qu'au public de la *Jam'iyya al-shar'iyya*. La tentative d'analyse de cette citoyenneté alternative se basera sur les documents destinés à l'extérieur, comme les brochures, et sur des documents internes, notamment les documents de suivi et de contrôle de la mise en place des projets sociaux. Elle se basera également sur les documents de travail du conseil populaire local (CPL) géré par les Frères musulmans et ayant à sa tête l'ex-président de la *Jam'iyya al-shar'iyya*.

La citoyenneté alternative comporte des caractéristiques complexes et contradictoires. Elle présente des aspects modernes en apparence mais elle se distingue profondément de la citoyenneté telle qu'elle s'est exprimée en Europe, en France notamment. En fait, elle affirme le rôle central et fondamental de l'individu dans l'ordre social et politique. Or, la citoyenneté moderne s'est développée, voire construite, sur l'affirmation de l'individu. L'histoire du citoyen, dit Pierre Rosanvallon, est indissociable de celle de l'individu moderne comme sujet autonome et responsable, l'universalisation du premier étant indexée sur l'avènement du second (Rosanvallon, 1992 : 42). La citoyenneté alternative islamiste affirme également l'autonomie et la responsabilité de l'individu mais la distinction s'opère dans le fait que l'individu à la base de la « citoyenneté alternative » est défini principalement par sa vertu, sa morale, son intériorité. Il ne s'agit donc pas de la vision abstraite et comptable du citoyen-individu à la base de la démocratie représentative. Cette dernière, pour mettre en œuvre le principe de la souveraineté populaire et celui de l'égalité politique pour tous, implique de considérer les hommes de façon relativement abstraite et identique. Toutes les divergences et les distinctions doivent s'effacer. Un homme, une voix, tel est le principe du suffrage universel (Rosanvallon, 1998 : 14).

Ainsi, ce que nous entendons par « volet social » des activités de la *Jam'iyya al-shar'iyya* n'est pas exprimé de la sorte dans les documents de l'association. Ces derniers intègrent les multiples projets sociaux dans le cadre de ce qu'ils appellent « l'acte vertueux ». La démarche de la *Jam'iyya al-shar'iyya*, annonce un document de présentation, poursuit deux objectifs d'égale importance : la *da'wa*, ou prédication, et *al-'amal al-salih*, l'acte vertueux. La foi et l'acte vertueux sont les deux finalités de tout musulman. De même, les documents internes du conseil populaire local parlent de « citoyen vertueux ».

L'acte vertueux, tel qu'il est explicité dans les différents discours et documents, présente trois caractéristiques : il est de la responsabilité des musulmans pris individuellement ; il existe virtuellement dans tout musulman ; il a une valeur sociale et peut même être créateur de lien social.

La responsabilité individuelle de l'action vertueuse apparaît d'abord dans le fait que les documents ne s'adressent jamais à un collectif ou à la société en général. Les discours se font au singulier et interpellent directement le lecteur sous les formes suivantes : « Cher frère », « Frère respectable » ou bien « Toi, frère musulman », etc. Cet extrait d'une des brochures de présentation du projet de Kafâlat al-Yatîm est de ce point de vue probant :

« Mon cher frère, est-ce que ta religion accepte que tu dormes le ventre plein alors que dans la ville il y a un enfant musulman orphelin qui a faim et qui se sent humilié ? Prends donc l'initiative de participer à la prise en charge financière de cet enfant avec la somme mensuelle de 10 livres égyptiennes (LE), en échange de quoi la Gamia te délivrera un reçu ainsi qu'un certificat de prise en charge de cet orphelin qui te donnera toutes les informations sur lui, ainsi que son adresse pour que tu puisses le visiter. Tu pourras ainsi vérifier par toi-même la destination de tes 10 LE et tu pourras lui donner de la tendresse, lui caresser la tête afin d'alléger son sentiment d'humiliation et l'amertume de la privation [...] Le projet de prise en charge de l'orphelin en est actuellement à plus d'un quart de million d'enfants [...] Et nous te demandons de prendre en charge les autres orphelins afin qu'ensemble, et à égalité, nous nous chargions de tous les orphelins sur la terre de cette patrie [...] Et n'oublie pas, cher Frère, que si tu tends la main à un enfant orphelin sur cette terre, lui prendra la tienne dans l'au-delà pour te faire entrer au paradis, si Dieu le veut [...] ».

Un deuxième texte intitulé « Appel au consommateur »²⁰ vise tout simplement à moraliser la vie économique en Égypte afin de « faire retrouver à la *umma* (Communauté des croyants) sa volonté et sa liberté ». Bien qu'intitulé « Appel au consommateur », il s'adresse en fait à un ensemble de catégories socioprofessionnelles : le consommateur ? le commerçant, l'industriel, l'artisan, l'ouvrier, l'investisseur, l'homme d'affaires, etc.

Dans l'introduction, on part du fait que la *umma* ne pourra redresser sa situation économique que si ses membres, petits et grands, le veulent, puis on s'adresse directement au lecteur : « Cet appel s'adresse à toi et sache que nous te confions sa responsabilité au moment même où tu le recevras. Commence par respecter toi-même les conseils qui y sont faits puis communique-le aux membres de ta famille, à tes voisins et à tes amis... Dieu saura le jour de la résurrection si tu as été une des causes de la perte de la *umma* ou une des causes de sa victoire ». Puis on s'adresse aux différentes catégories socioprofessionnelles de la manière suivante : mon frère consommateur, mon frère commerçant, mon frère ouvrier, etc.

Dans l'injonction qui concerne le consommateur, il lui est demandé de ne consommer que ce qui est nécessaire et de ne pas consommer plus que ses

20. L'inspiration de ce texte n'a pas forcément pour origine un Frère musulman de la Jam'iyya al-shar'iyya. En fait, lors de la fondation de la Jam'iyya al-shar'iyya, le fondateur de l'association avait des préoccupations de ce type, notamment avec la création dans les années trente d'une usine de tissage et d'une instance sur la nécessité de produire et d'acheter national, comme forme de combat contre la colonisation.

possibilités, de ne pas trop utiliser le crédit sauf en cas de besoin et une fois certain de pouvoir rembourser. Il lui est également demandé d'acheter « national », même si le produit national est un peu moins bon et un peu plus cher que le produit « étranger »...

La deuxième injonction s'adresse au commerçant : on lui demande d'acheter ses produits chez un national, de bien présenter dans l'étalage le produit « national », tout en s'assurant de sa qualité, de ne pas trop augmenter ses prix, de se satisfaire de ce qu'il gagne et on lui rappelle que l'une des plus grandes trahisures pour le commerçant est de faire de la spéculation.

La troisième injonction s'adresse à l'ouvrier et à l'artisan, et il leur est demandé de soigner les choses qu'ils produisent afin d'améliorer la qualité de la production nationale, d'utiliser chaque minute pour augmenter la production de leur atelier ou de leur usine, car cela diminuera les coûts, se répercutera sur les prix et leur permettra d'être concurrentiel. Il leur est également demandé d'améliorer leur savoir professionnel et de toujours chercher à acheter « national » pour les pièces de rechanges ou pour les produits d'entretien.

La quatrième s'adresse à l'homme d'affaires et à l'investisseur. On leur demande d'investir dans des domaines fondamentaux pour la vie des gens et qui contribuent au renforcement de l'économie nationale, de choisir surtout les produits qui manquent dans le pays afin d'éviter l'importation et de produire des choses de qualité. Mais s'ils doivent recourir à l'importation, il leur est alors demandé de traiter avec des pays amis, de ne pas utiliser le prêt à intérêt et de faire l'effort d'embaucher de jeunes nationaux.

Ces exhortations à la prise en charge individuelle de l'action vertueuse ont pour particularité de ne pas s'adresser uniquement au public que la Jam'iyya al-shar'iyya veut atteindre, mais également à ses adhérents qui ne sont pas tous islamistes, comme nous avons pu le constater dans les interviews...

Ainsi, la circulaire interne intitulée « La démarche de la Jam'iyya al-shar'iyya : la pensée et l'application », émise par les responsables nationaux et s'adressant aux responsables locaux chargés de mettre en place les différents programmes, est particulièrement intéressante, car elle a pour objectif de rappeler les différents principes qui doivent guider les activités de l'association. Après un rappel des principes qui doivent guider les collectes d'argent au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya, on peut y lire :

« [...] Si tu n'es pas arrivé à collecter la somme suffisante pour mener à bien ton action, tu ne peux t'en prendre qu'à toi-même, notamment parce que tu n'as pas assez réfléchi aux causes de la situation dans laquelle tu te trouves et tu dois continuer à frapper aux portes jusqu'à ce que Dieu te donne la victoire. De même, il est recommandé aux différents responsables d'arrêter d'organiser des repas dans les locaux de la Jam'iyya al-shar'iyya. Ce genre de pratique ne peut qu'attirer les soupçons sur l'utilisation que nous faisons de l'argent que les gens nous remettent sans compter le fait que la prédication musulmane a trop souffert de l'image que certaines personnes et organisations donnent des musulmans qui passent leur temps à manger et à boire. Il importe par conséquent que le membre de la Jam'iyya al-shar'iyya s'impose le *ta'afuf*, et le *tanazuh*. » Le premier terme pourrait être traduit par l'incorruptibilité, l'abstinence et la vertu. Le second terme signifie "désintéressement", "droiture" et "honnêteté". Enfin, pour ce qui est des relations entre les membres de la Jam'iyya al-shar'iyya et les gens dans le besoin qui s'adressent à eux, il faut, dit la circulaire, "leur parler de

manière correcte, chaleureuse et respectueuse, même si parfois ils s'adressent à vous de manière irrespectueuse" [...]. »

Ces propos, qui responsabilisent les membres de la Jam'iyya al-shar'iyya, se rapprochent de ceux de l'ex-président de la branche de Hérouan déterminant quel doit être le comportement d'un élu (islamiste) du conseil populaire local : « Il faut qu'il soit le dernier à profiter des décisions, qu'il veille à la sauvegarde du bien public et qu'il refoule ses instincts égoïstes, qu'il soit honnête dans son travail et qu'il le mène à la perfection. Il faut qu'il soit toujours du côté des citoyens pour défendre leurs droits de manière juste, il faut être sincère et honnête avec l'homme de la rue et enfin, il faut qu'il fasse siens les problèmes des citoyens et qu'il œuvre à les résoudre... »

Tous ces textes sont en relation directe avec la « citoyenneté alternative » proposée par les Frères musulmans, car ils affirment clairement que l'individu est un acteur social et politique, capable de transformer l'ordre social qui l'entoure. Par ailleurs, le document du CPL parle clairement de citoyenneté vertueuse. Il y est demandé tout simplement d'être le modèle même du citoyen vertueux. Non seulement l'individu est responsabilisé, mais c'est sa réforme personnelle qui conditionne la réforme de l'ensemble. D'une certaine manière, il est responsable et porteur de l'ordre social, économique et politique. L'appel au consommateur vise toute simplement la réforme de la vie économique en Égypte et les documents relatifs à l'expérience municipale islamiste visent également la réforme de l'institution politique locale synonyme en Égypte de corruption, de gaspillage des deniers publics et de mépris des citoyens.

Outre sa responsabilisation, les documents étudiés révèlent un individu libre de ses actes et de ses choix. C'est lui qui choisit de bien ou mal se comporter et de devenir un bon militant de la Jam'iyya al-shar'iyya, un bon élu politique, un bon consommateur, un bon homme d'affaires, un bon commerçant, etc. Mais les documents suggèrent, de manière très claire, que l'individu choisira généralement d'être un citoyen vertueux.

Les textes suggèrent une positivité morale de l'individu latente, « préexistante » dans tout un chacun et qui a simplement besoin de quelques encouragements pour s'exprimer, se réaliser et s'épanouir. On a l'impression qu'au fond, avec quelques conseils, un bon modèle à suivre, quelques efforts, tous les individus peuvent changer, se transformer, s'améliorer pour devenir des éléments positifs dans la société. Le rôle du responsable de la Jam'iyya al-shar'iyya et du militant islamiste est de savoir détecter et encourager cette positivité « informelle » qui se cache derrière les statuts sociaux de chacun.

« [...] la participation des gens à nos activités n'est pas forcément financière. Ils peuvent participer en donnant de leur temps pour nous aider, nous conseiller et il faut savoir les écouter, les consulter et les responsabiliser : faites-le, vous serez surpris de leur don de soi, de leurs réflexions et de leurs pensées. C'est ainsi que nous gagnerons le capital humain dont nous avons tellement besoin [...] ».

Des propos strictement similaires sont tenus à l'encontre des élus islamistes. Les relations que ces derniers doivent tisser avec la population montrent l'importance donnée à l'immersion dans le corps social afin de pouvoir y découvrir les positivités existantes et savoir les exploiter :

« [...] de s'imprégner de la société de Hérouan, de tisser des liens étroits avec la population, de mettre en valeur les « leaders naturels » qui présentent les caractéristiques

téristiques du citoyen vertueux, de se trouver dans les lieux où ces leaders existent, notamment les associations, les clubs, les mosquées, de les faire participer et leur donner la parole dans les réunions du conseil, d'inciter de manière générale les citoyens à participer aux conseils de parents d'élèves, aux associations et aux autres regroupements et de développer l'esprit positif au sein de la société et d'encourager *al-majhûd al-dhâti* [...]. »

Cette volonté d'encourager et d'exploiter sur le plan social la valeur individuelle de chacun s'adresse aussi bien aux citoyens de manière générale, qu'aux fonctionnaires égyptiens en particulier, comme s'il s'agissait de découvrir la positivité se nichant même chez les représentants de l'État afin de les attirer vers la société... « Il faut expliquer aux fonctionnaires tout ce que nous faisons, leur montrer nos dossiers et nos documents et les faire participer à nos côtés... » peut-on lire dans un document de la Jam'iyya al-shar'iyya. Les mêmes principes guident les relations que les élus islamistes ont essayé de tisser avec les fonctionnaires locaux de l'État :

« [il faut] gagner leur confiance par le biais de positions sérieuses, leur faire des visites en leur rappelant Dieu et leurs responsabilités professionnelles, honorer ceux qui travaillent correctement et les remercier, conforter la relation sociale avec les décideurs en allant voir les responsables dans leurs bureaux, conseiller de manière secrète le fonctionnaire qui fait des fautes en prenant directement contact avec lui, distribuer auprès des fonctionnaires des volumes du Coran et des petits livres qui poussent à l'action vertueuse, aider les fonctionnaires dans leur travail en levant les obstacles qui se posent à eux, adresser une partie de la *zakât al-fitr* aux petits fonctionnaires dans le besoin... »

Ce corpus de textes montre ainsi une vision positive de l'individu et de la société, leur valorisation et selon la logique de leurs discours, cette positivité est intimement liée à la religion. C'est la religion qui la « dépose » dans l'individu et il importe simplement à ce dernier de la faire fructifier pour en développer les dimensions sociales et politiques ; d'où le rôle de la prédication et plus largement l'importance de l'éducation religieuse. Les brochures présentant les activités de la Jam'iyya al-shar'iyya disent bien que son rôle consiste en la prédication et l'action vertueuse. Une liaison intime relie ces deux fonctions. C'est ainsi que le Frère musulman dont les propos ont été rapportés plus haut explicite cette relation. Pour lui, c'est la religion qui développe ce qu'il appelle « *al-quwwa al-dhâtiyya* » que l'on pourrait traduire par la force du moi, ou le surmoi, et qui réside au plus profond de l'individu.

Or la citoyenneté alternative islamiste demeure centrée sur l'individu musulman, dans les tréfonds de sa conscience, sans pour autant conduire à un repli sur soi. En effet, ce dernier est non seulement affirmé comme porteur de l'ordre social et politique mais plus profondément encore comme porteur de la loi sociétale, voire comme créateur de lien social. Et telle est la « philosophie » principale du projet de prise en charge de l'orphelin.

Outre le nouveau langage citoyen initié par les Frères musulmans dont on postule une efficacité certaine auprès des acteurs de la Jam'iyya al-shar'iyya, le projet de prise en charge de l'orphelin a également introduit une nouvelle pratique citoyenne dont les effets ont été multiples.

D'une part, le projet a « séduit » les différents acteurs de la Jam'iyya al-shar'iyya car il a montré qu'il était possible de réaliser des actions sociales positives avec peu de moyens et sans recourir aux financements extérieurs

publics ou provenant des pays du golfe. D'autre part, il a permis l'articulation des différentes filiales de la Jam'iyya al-shar'iyya à leur environnement social immédiat, contribuant ainsi à remettre en cause l'aspect bureaucratique, voire étatique, de cette institution. Enfin, il a été un puissant facteur d'autonomisation de la Jam'iyya al-shar'iyya par rapport aux pouvoirs publics égyptiens aussi bien sur le plan local que national.

Le projet de Kafālat al-Yatīm repose sur cinq principes clairement définis dans les brochures et les documents de l'association et chaque responsable local du projet doit nécessairement les respecter. Ils sont au nombre de cinq : le projet a pour point de départ la mosquée, il a un ancrage local, il s'autofinance, il invente la notion de « parrain inconnu » et il repose sur la participation sociale.

Le cœur de la mise en œuvre du projet doit obligatoirement être une des mosquées de la Jam'iyya al-shar'iyya. Il est expressément recommandé à chaque responsable local de n'inclure dans son projet que les orphelins vivant et habitant autour de la mosquée de la Jam'iyya al-shar'iyya dans laquelle il travaille et pas au-delà. Le responsable doit commencer par répertorier les orphelins²¹ du quartier, éventuellement avec l'aide des enseignants des écoles, et faire ensuite une étude de leurs conditions sociales. En effet, le projet ne s'adresse pas à tous les orphelins mais à ceux dans le besoin. À la suite de quoi, il doit se mettre à la recherche de personnes qui veulent parrainer un ou plusieurs enfants. Ce parrainage se fait sous la forme d'un contrat entre la Jam'iyya al-shar'iyya locale et le parrain ; il stipule que ce dernier s'engage à verser à la Jam'iyya al-shar'iyya la somme mensuelle de 10 LE qui est reversée à la mère de l'orphelin. À l'issue du contrat, la Gamia remet au parrain un « certificat de prise en charge d'un enfant orphelin » qui donne tous les renseignements sur l'enfant et notamment son adresse. La relation entre l'enfant et le parrain est ainsi définie : ce dernier ne doit pas se limiter à payer les 10 LE mensuelles mais doit visiter cet enfant chez lui, suivre ses études et son évolution physique, morale et spirituelle. Par contre, l'enfant doit ignorer ce parrainage. Il y a donc là une tentative de remise en cause des méthodes classiques de la bienfaisance au nom de l'islam, qui reposent traditionnellement sur des liens de dépendance personnelle entre les riches et les pauvres et alimentent le clientélisme et les rapports d'inégalité que par ailleurs elles ne cherchent pas à reconsidérer. Tel est le sens que nous prêtons à la notion de « parrain inconnu ». L'invention du parrain inconnu est ainsi explicitée par les documents. Il s'agit que l'enfant ne se sente pas dépendant de lui ni gêné. Il s'agit de « rectifier la relation entre l'orphelin et l'entourage. Plutôt que d'avoir des relations avec des individus qui l'assistent, il faut qu'il ait des relations avec la société musulmane qui devient son responsable direct... » Le parrain inconnu est donc une sorte de « symbole » ou de représentant de la société musulmane.

Dans la mesure où les 10 LE mensuelles sont bien évidemment insuffisantes pour prendre en charge l'enfant, il est demandé aux responsables locaux du projet de se mettre en contact avec tous les corps de métiers représentés dans le quartier : artisans, commerçants, médecins de toutes les spécialités, pharmacien, boulanger, marchand de fruits et de légumes, marchand de

21. Les orphelins concernés par le projet sont les orphelins de père. Les orphelins de mère ne sont pas inclus car considérés comme ayant un père qui les prend en charge.

tissu et d'habits, coiffeur, boucher, etc. Il faut leur expliquer le projet et leur proposer de s'engager à soigner, donner des fournitures scolaires, des habits, etc., à l'orphelin, en fonction de leurs possibilités. En cas d'accord, le responsable prend leurs coordonnées et les donne à la mère de l'enfant en lui disant qu'elle pourra s'adresser à eux en cas de besoin. Ce projet est une telle réussite que dans certaines filiales, d'après les documents, même les marchands de glaces, de jouets et de kebab ont accepté d'y participer.

La participation de tous est en effet clairement recommandée dans les divers documents. Lors d'un contrôle, il a été constaté qu'une des filiales est parvenue à se mettre en contact avec une personne fortunée des pays du Golfe qui a accepté de prendre en charge tous les autres parrains et dispensateurs de services aux orphelins. « Cette manière d'agir, dit le document, est en contradiction complète avec les principes sur lesquels se base le projet. Le projet est en soi une prédication, un lien entre les membres de la société, riches et pauvres, et une vivification de la solidarité et de l'entraide telles qu'explicitées par l'islam [...] Le but du projet n'est pas uniquement de prendre en charge l'orphelin mais de faire participer les gens à cette prise en charge [...] »

La participation du plus grand nombre est assumée de manière individuelle et non pas collective. Le fondement même du projet, son moteur principal, demeure la volonté et la morale individuelles du musulman. La Jam'iyya al-shar'iyya propose, encourage, incite, met en relation les individus mais ce sont ces derniers qui choisissent de s'intégrer ou non au projet selon « leur conscience et leur conviction ». Elle joue ainsi le rôle de lien entre la famille de l'orphelin et les différents corps de métiers mais ne s'affirme pas elle-même comme une instance de distribution ou une institution de solidarité. De même, la société musulmane dont parle le projet n'est pas définie et n'est pas « incarnée » dans un collectif, un groupement ou une institution. Enfin, la Jam'iyya al-shar'iyya intervient très peu dans le financement du projet.

L'action vertueuse individuelle peut être créatrice de lien social. Le projet de Kafâlat al-Yatîm est de ce point de vue significatif. La logique du projet est moins une logique de prise en charge de l'individu orphelin qu'une logique de construction ou de reconstruction du lien social. Le choix même de la catégorie de l'orphelin est symptomatique. Il renvoie au phénomène de la « désaffiliation » tel que mis en exergue par Robert Castel. Outre le projet de l'orphelin, l'aide au mariage est également un projet de construction du lien social. L'autofinancement du projet sur le plan local est l'un des principaux facteurs d'autonomisation, car il rend le responsable de filiale plus tourné vers la société que vers l'État.

Ce nouveau langage citoyen et cette nouvelle pratique citoyenne bâtis sur un credo moral ne sont évidemment pas les seuls facteurs du succès des Frères musulmans au sein de la Jam'iyya al-shar'iyya. Cependant, le projet de Kafâlat al-Yatîm a été mentionné dans tous les entretiens. Pour les différents responsables, notamment ceux qui n'ont manifestement pas les moyens et les contacts nécessaires pour faire de leur filiale le « complexe islamique » de leurs rêves, ce projet présente l'avantage d'être une activité sociale minimum qui les valorise. Il en va de même pour le boucher ou le coiffeur qui, par ce biais, se sentent utiles à la société.

Nous avons donc pu constater une indéniable efficacité, ce qui nous permet d'expliquer en partie le vote en faveur des Frères musulmans, en 1990, puisque ce sont des responsables de ce type qui forment la base de la Jam'iyya al-shar'iyya. En outre, la mise en exergue, par les Frères musulmans, du credo moral et éthique n'a-t-elle pas joué un rôle majeur dans le vote islamiste lors des élections politiques et syndicales égyptiennes des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix ? En effet, une des grandes interrogations sur ce vote islamiste vient du fait que les programmes présentés par les islamistes égyptiens n'ont rien de particulièrement original. Généralement d'ailleurs, leurs prospectus électoraux se résument à un simple slogan : « L'islam est la solution ». Ne pourrait-on dire alors que le vote islamiste est moins un vote pour un programme ou une idéologie politique qu'un vote pour un code moral ? Au fond, les électeurs ont voté pour des personnes en qui ils avaient confiance parce qu'elles ont un code moral et que, contrairement aux autres, elles le respectent. Les pouvoirs publics ont d'ailleurs parfaitement compris cette donnée. Les accusations formulées contre les leaders islamistes syndicaux ont porté principalement sur des questions de malversations financières pour justement remettre en cause leur principal crédit politique qui est un crédit moral.

Le propos de cet article a été de poser des hypothèses sur l'autonomisation, par rapport aux pouvoirs publics, de la plus grande association islamique de bienfaisance en Égypte, sous l'effet de l'investissement en son sein des Frères musulmans. Notre argumentation a reposé sur une tentative d'analyse des fonctionnalités de cette organisation, dans l'ordre politique et social égyptien, et des formes prises par la mobilisation sociale et politique des Frères musulmans, en rapport avec leur credo moral et politique que nous avons nommé « citoyenneté alternative ». L'analyse que nous avons faite de cette citoyenneté alternative est évidemment incomplète et insuffisante. Mais le choix de cette « focalisation » sur la morale islamiste entendait surtout sensibiliser la recherche sur le phénomène islamique actuel, à un thème qui demeure jusqu'à aujourd'hui l'objet du mépris, voire de l'hilarité, des politologues, car il révélerait l'indigence, les limites et la naïveté des idéologies et des programmes politiques islamistes. Pourtant, ce credo moral constitue le principal dénominateur commun de toutes les tendances de l'islam politique, quelles que soient par ailleurs leurs différences et divisions.

Cette question peut être liée à celle de la distinction entre espace « public » et espace « privé » qui semble au cœur même de l'histoire et de la modernité politique occidentales. La morale individuelle islamiste, en effet, ne semble pas distinguer ces deux espaces, comme si l'espace public était une sorte de continuité de l'espace privé. De même, il convient de se demander si la primauté accordée à l'individu par la « citoyenneté islamiste alternative », que nous avons cru déceler dans les documents et les discours, est une innovation des Frères musulmans ou bien s'ils ont exploité une représentation de soi déjà existante. Mais la tâche est délicate car on touche là à une question d'ordre anthropologique et politique à la fois, celle de la vision de l'individu et celle de son rapport au politique. Il est difficile de déterminer la place de l'individu dans les sociétés non occidentales car la recherche a souvent tendance à confondre la notion d'individu qui, elle, est une donnée incontournable pour toutes les sociétés (Marie, 1997 : 54-55) et l'individualisme qui réfère à l'expérience européenne ou occidentale de valorisation

extrême de l'individu, voire de sa sacralisation. Se basant sur cette expérience, les chercheurs estiment que la perception éminente de l'individu caractérise la modernité occidentale depuis au moins la Révolution française et qu'il s'agit d'une mutation politique, sociale et économique à la fois liée à la fondation de l'État moderne « protecteur » et au détachement de l'individu de ses réseaux sociaux primordiaux de protection par le développement du capitalisme et du salariat (Castel, 1995 : 519-620). Or ces deux phénomènes sont agissants dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui, comme le rappelle Alain Marie à propos des sociétés africaines. Toutefois, poursuit-il, la volonté d'individualisation des individus a du mal à se réaliser du fait des caractéristiques autoritaires des États africains, de la situation du marché de l'emploi et parce que les protections communautaires et familiales sont encore les plus accessibles pour le plus grand nombre et n'ont pas été remplacées par des mécanismes de solidarité indépendants et neutres. Ce rapide résumé de l'analyse d'Alain Marie sur la question de l'individu dans les sociétés africaines actuelles pourrait parfaitement convenir aux sociétés arabo-musulmanes d'aujourd'hui. Par conséquent, le message islamiste sur l'importance de la morale individuelle a une efficacité aussi bien politique qu'anthropologique. Sur le plan politique, affirmer que l'individu est responsable de l'ordre social c'est affirmer qu'il est un acteur politique, un citoyen. Ce message répond également à un désir plus anthropologique d'individualisme difficilement réalisable du fait des contraintes sociologiques et économiques. Mais ce qui est paradoxal dans le message islamiste, c'est que la responsabilisation individuelle qu'il affirme, si elle a une efficacité « aujourd'hui » d'après ce qui vient d'être énoncé, ne semble pas nouvelle par rapport à la doctrine classique de l'islam telle que l'ont analysée les grands orientalistes comme Louis Gardet, Muhammad Arkoun et bien d'autres qui ont tous noté l'aspect « moderne » de la vision de la personne, non seulement sur le plan religieux strict, mais aussi sur le plan social. Sur le plan religieux, le refus doctrinal et dogmatique de la médiation entre l'homme et Dieu, malgré l'existence sociologique de médiateurs multiples, confère au musulman un statut d'autonomie et le responsabilise (Arkoun, 1982 : p. 25). Sur le plan social ou politique, Louis Gardet a montré comment l'injonction coranique de « *al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahyi 'an al-mukar* » qu'il traduit par la « commanderie de bien » concerne autant les autorités politiques que le musulman pris individuellement. Il parle très justement d'une prise en charge personnelle dans l'exercice collectif de la responsabilité et il estime que les juristes et les théologiens ont eu le souci de canaliser l'exercice de la « commanderie de bien » par les individus (Gardet, 1977 : 78) et nous dirions aujourd'hui, de la limiter. La valorisation du rôle de l'individu dans l'ordre social et politique et sa représentation comme un être politique n'est donc pas une innovation islamiste, mais il s'agirait de l'efficacité nouvelle d'un message ancien que les islamistes ont réactivé. Ainsi, le succès de la revendication de la charia pourrait être intimement lié à cette représentation politique de l'individu, porteur et responsable de la loi sociale dite islamique.

Aujourd'hui, les Frères musulmans égyptiens ont perdu la bataille politique : ils ont succombé aux coups portés par les pouvoirs publics, aux effets de leurs propres compromissions successives et peut-être et surtout à celui de la popularisation de leur message. Ils ont apparemment été victimes

de leur trop grand succès. Pour autant, peut-on dire que leur message des trente dernières années n'aura servi à rien sauf peut-être à faire accepter à la société égyptienne la mutation économique vers le libéralisme ? À partir de l'exemple de la *Jam'iyya al-shar'iyya*, ne constate-t-on pas qu'il existe un « effet islamiste » qui a contribué à arracher cette vieille organisation parapublique et légitimiste des mains des pouvoirs publics pour l'autonomiser et la placer davantage du côté de la société que de celui de l'État. Ne peut-on pas parler également d'« effet islamiste », direct ou indirect, sur l'institution d'al-Azhar, comme l'a parfaitement démontré Malika Zéghal ? Or il s'agit là de modifications fondamentales de l'ordre politique en Égypte incarnées par cette sorte d'ébranlement de l'État moderne égyptien centralisateur et autoritaire, construit depuis deux siècles et bâti sur le modèle politique de l'État « instituteur du social ». Les Frères musulmans ont non seulement attiré vers eux une partie de l'assise sociale du régime politique égyptien, à savoir la base du Parti national démocratique, mais également et peut-être surtout le fonctionnaire égyptien. Un des aspects du grand débat sur la réforme de la loi sur les associations qui a animé la scène égyptienne ces dernières années a été l'attitude des fonctionnaires égyptiens, notamment ceux du ministère des Affaires sociales. Ces derniers ont été accusés de « collusion » avec les Frères musulmans en leur facilitant l'obtention de différentes autorisations et permis et en faisant des rapports élogieux à leur égard. Or l'attitude du fonctionnaire égyptien ne doit pas être interprétée seulement en termes d'infiltration des Frères musulmans au sein de l'appareil d'État. Ces fonctionnaires ont surtout été séduits par le comportement des Frères musulmans dont on a vu que l'une des principales stratégies a été de les convaincre et peut-être aussi de les « arracher » de l'administration pour les placer du côté de la société. Il est également important, pour analyser ces mutations de l'ordre étatique et administratif égyptien sous « l'effet islamiste », de renouer avec certaines problématiques posées par des chercheurs comme Abdallah Laroui sur la question de l'État dans le monde musulman. Il montre que, dans la pensée des juristes musulmans classiques, l'État est plus de l'ordre du « mal nécessaire » que de l'ordre du « bien » et de la « morale ». Est-ce que les Frères musulmans égyptiens, malgré eux peut-être, n'ont pas conforté cette vision en insistant sur le « bien » et la « morale » qui existent virtuellement dans l'individu et dans l'ordre social ? Ce qui est certain, c'est que la vision de l'individu et de la société qui est à la base de leur citoyenneté alternative est radicalement différente, voire inverse, des idées développées par certains penseurs politiques européens dont les travaux ont constitué un des chaînons idéologiques importants pour la formation de la vision moderne de la citoyenneté. Thomas Hobbes, dans *Le Léviathan*, explique que l'homme naturel n'a rien de socialement. Il le définit comme un sujet de désir et comme l'ennemi de ses semblables, et pour se sortir de cet état de guerre de tous contre tous, il faut que les hommes s'accordent pour renoncer au droit de se gouverner et se soumettent au souverain. Cette vision a été remise en cause par la Révolution de 1789 qui, elle, a posé le principe de base de la citoyenneté moderne à savoir la souveraineté du peuple, mais elle garde de la perception « hobbesienne » de la société le fait que le « bien politique » ou la morale politique moderne ne peuvent se réaliser qu'au sein d'une communauté organisée et plus spécifiquement d'un État. Or la citoyenneté alternative islamiste demeure centrée sur l'individu musulman et sur la société. Le citoyen alternatif est non seulement

affirmé comme porteur de l'ordre social et politique mais plus profondément encore comme porteur de la loi sociétale. Le succès de la revendication de la Loi islamique dont ils ont été les initiateurs est peut-être lié à cette question de citoyenneté. Or, aujourd'hui, la vision des États comme « bien politique » est remise en cause partout dans le monde, et ne peut-on dire par conséquent que si modernité il y a dans le message islamiste, c'est parce qu'il a réactivé le traditionnel message des juristes musulmans conseillant la méfiance par rapport à l'État et la confiance par rapport à une société responsable d'elle-même, car porteuse de sa propre loi dite Loi islamique ?

Références bibliographiques

- BEN NÉFISSA S., 1991. « *Zakât officielle et zakât non officielle aujourd'hui en Égypte* », *Égypte/Monde arabe*, n° 7, p. 105-120.
- 1997(a). « Les partis politiques égyptiens entre les contraintes du système politique et le renouvellement des élites », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, p. 31-67.
- 1997(b). « Les difficultés d'une anthropologie juridique des sociétés musulmanes et la question du dogmatisme », *Droits et Sociétés dans le Monde Arabe. Perspectives socio-anthropologiques*, p. 107-122.
- BEN NÉFISSA S., en collaboration avec EID S., HAENNI P., 2000. « Pluralisme juridique et ordre politique urbain au Caire : les faux semblants des Majaliss Orfia », in LE ROY E. et LE ROY J. (éds) *Un passeur entre les mondes, le livre des Anthropologues du Droit, disciples et amis du Recteur Michel Alliot*, Paris. Publications de la Sorbonne, p. 207-226.
- BOURDIEU P., 1980. « Les modes de domination », *Le sens pratique*, coll. « Le sens commun », Paris, Minuit, p. 209-244.
- CASTEL R., 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, Folio. Essais, 813 pages.
- GARDET Louis, 1977. *Les Hommes de l'islam*, Paris, Hachette.
- HOBBS T., 1971. *Le Léviathan*, éditions Sirey.
- KHATTÂB 'Abd al-Adhîm Hâmid (al-), 1985. *Aspects de l'histoire de l'imam cheikh Mahmûd Mubammad Kbattâb al-Subkî* (Le rénovateur du xvi^e siècle de l'Hégire, l'imam des *sunni* et le fondateur de la Jam'iyya al-shar'iyya en Égypte), Le Caire, Dâr al-'Itisâm, p. 11.
- MARIE A. (éd.), 1997. « Du sujet communautaire au sujet individuel », *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- ROSANVALLON P., 1992. *Le Sacre du citoyen*, Paris, Gallimard.
- 1998. *Le Peuple introuvable*, Paris, Gallimard.
- SINGERMAN D., 1995. Avenues of participation : Family, Politics and Networks, *Urban Quarters of Cairo*, Princeton University Press.
- ZÉGHAL M., 1996. *Gardiens de l'islam. Les Oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po.
- L'Individu au Maghreb*, Colloque international de Carthage 1991. Préface de Mohamed Arkoun, Éditions T. S, Collection « Orient/Occident », 1993, 257 p.
- Rapport de l'état de la religion*, 1998, Le Caire, Centre d'études politiques et stratégiques d'al-Ahrâm.

Ben Néfissa Sarah (2002)

Citoyenneté morale en Egypte : une association entre Etat et Frères musulmans

In : Ben Néfissa Sarah (dir.), Hanafi S. (collab.) Pouvoirs et associations dans le monde arabe

Aix-en-Provence (FRA) ; Paris : IREMAM ; CNRS, 147-179.
(Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du Nord)

ISBN 2-271-05919-4