



L'Égypte sous pression ?

Des mobilisations au verrouillage
politique

RÉBELLION TOUARÈGUE
AU NIGER

AUTOCHTONIE ET GESTION
DES ESPACES MARINS

LE DOSSIER

5

L'Égypte sous pression ?

COORDONNÉ PAR SARAH BEN NÉFISSA ET
JEAN-YVES MOISSERON

INTRODUCTION AU THÈME PAR SARAH BEN NÉFISSA

« ÇA SUFFIT » ?

LE « HAUT » ET LE « BAS »
DU POLITIQUE EN ÉGYPTÉ

À des rythmes et selon des modalités différentes des États d'Afrique subsaharienne, l'État égyptien nationaliste, autoritaire et dirigiste fondé par les Officiers libres en 1952 a subi une série de transformations. La plus importante est liée à l'arrivée d'Anouar al-Sadate au pouvoir en 1970. Fort de sa légitimité gagnée pendant la guerre d'octobre 1973, ce dernier a été à l'initiative d'une série de réformes qui ont marqué la vie économique, sociale et politique du pays, avec notamment la politique d'ouverture économique et d'encouragement au secteur privé (*infitah*), la réduction des dépenses sociales de l'État et enfin une libéralisation politique partielle. Contrairement à Sadate, Hosni Moubarak, qui lui a succédé en 1981 et est demeuré au pouvoir depuis, n'a pas été à l'initiative de réformes politiques et économiques d'importance, du moins jusqu'en 2005. Cette année-là en effet, des modifications politiques et institutionnelles ont été décidées, la plus spectaculaire étant l'ouverture du scrutin présidentiel à la pluralité des candidatures – auparavant l'investiture présidentielle s'opérait par voie référendaire, sur candidature unique.

L'Égypte confirme sur bien des points les analyses des changements politiques survenus dans les pays d'Afrique subsaharienne ces vingt dernières années : les pressions extérieures et les conjonctures internationales ne sont efficaces que

si elles sont articulées aux dynamiques internes et aux temporalités politiques propres aux pays et à l'état des rapports de forces entre les acteurs locaux¹. En l'absence d'une telle articulation, les ouvertures politiques sont bien fragiles, comme en témoignent les réformes constitutionnelles régressives de 2007 en Égypte : les revendications et les pressions internes et externes à la démocratisation ont abouti à leur contraire, c'est-à-dire au verrouillage du système politique alors même que l'espace public continue à se transformer. À partir de la critique des implicites de la transitologie, ce dossier de *Politique africaine* – le premier consacré dans son entier par la revue à un pays d'Afrique du Nord – entend proposer des analyses des changements intervenus en Égypte aussi bien dans les structures de l'ordre politique que dans les décisions et stratégies des acteurs des mobilisations collectives². S'il inclut des articles sur la mobilisation des magistrats et sur la mobilisation électorale islamiste, on notera que de manière paradoxale l'appel à contributions qui l'a précédé n'a pas attiré d'études sur la plus étonnante des mobilisations politiques de ces dernières décennies, « Kifâya³ » (« Ça suffit ! »). À partir de sa manifestation inaugurale silencieuse du 12 décembre 2004, ce mouvement a pourtant, *de facto*, cassé la loi d'urgence en vigueur depuis l'assassinat du président Sadate en 1981, et dépassé les espaces traditionnellement « autorisés » de l'expression politique⁴. Tout se passe comme si la « sur-médiatisation » de Kifâya, rapidement suivie par ce qui pourrait être analysé comme son « échec », avait bloqué simultanément l'enthousiasme et la réflexion des chercheurs. C'est donc à partir d'un questionnement sur et autour de cette mobilisation que cette introduction tentera d'éclairer le lecteur sur les paradoxes de l'espace public et politique égyptien, en revenant au passage sur ses principaux acteurs : les Frères musulmans, le Parti national démocratique (PND) et les élites intellectuelles et médiatiques.

De ce point de vue, la célèbre métaphore du « haut » et du « bas » mise en avant par *Politique africaine* et revisitée par ses fondateurs⁵, est très utile pour comprendre les arènes politique, sociale et économique dans lesquelles l'État bureaucratique sécuritaire demeure dominant, même s'il est de plus en plus « travaillé » par le « haut », par le « bas » et de plus en plus par le « milieu », à savoir par les élites de « l'entre-deux », médiatrices entre le haut et le bas, entre le dedans et le dehors, intellectuels, journalistes, magistrats mais également hommes d'affaires, notables et caïds locaux⁶.

La naissance de Kifâya s'inscrit dans une double conjoncture : une situation internationale et régionale particulière, marquée par l'invasion américaine en Irak et l'apparition de la doctrine du « Grand Moyen-Orient », et une conjoncture politique interne caractérisée par des interrogations sur la question de la succession à la tête de l'institution pivot du système politique, la Présidence

– il commence à se dire qu'Hosni Moubarak préparerait la prise du pouvoir par son fils Gamal. La genèse de Kifâya, son évolution et ses limites ne peuvent être comprises que si l'on intègre des éléments de sociologie politique et historique propres à l'Égypte : l'existence d'un « débat public » et d'acteurs pour l'animer ; les caractéristiques contradictoires d'un régime dont la légitimité remonte à l'arrivée au pouvoir en 1952 des Officiers libres ; et enfin les limites du semi-libéralisme politique initié par Sadate et poursuivi par Moubarak, qui a principalement bénéficié à deux institutions clés de la « démocratie précoce » qu'a connu l'Égypte entre 1924 et 1952 : la justice, soucieuse de son indépendance et gardienne des libertés publiques et la presse, active et variée.

LA CONJUGAISON D'UNE DOUBLE CONJONCTURE

La conjoncture régionale redessinée par l'intervention américaine en Irak à partir de 2002 a provoqué en Égypte un débat public important auquel ont participé toutes les tendances politiques et intellectuelles. L'un de ses thèmes principaux portait sur l'attitude à adopter face aux pressions américaines. La lecture de la presse de cette période montre la victoire de la tendance qui, tout en dénonçant la profonde ambiguïté de l'administration américaine, se démarquait des discours opposés aux « réformes imposées de l'extérieur » et estimait qu'il était tout à fait légitime d'utiliser la nouvelle conjoncture internationale pour faire pression sur le régime égyptien⁷. De son côté, le régime, tout en rappelant qu'une démocratisation « brutale » risquait de

1. R. Banégas, « La démocratie est-elle un produit d'importation ? L'exemple du Bénin » et P. Quantin, « La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990 », in C. Jaffrelot (dir), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000, respectivement p. 509-542 et 479-508.

2. M. Dobry, « Les processus de transition à la démocratie », *Cultures & Conflits*, n° 17, 1995, p. 3-8.

3. La dénomination officielle de Kifâya est « Mouvement égyptien pour le changement » et son mot d'ordre complet « Ça suffit ! Non au renouvellement [du mandat de Moubarak], non à la succession [de Gamal Moubarak à son père] ».

4. L'« état d'urgence » renforce la législation déjà très restrictive sur les réunions et rassemblements publics. En pratique, les seules manifestations tolérées – et très encadrées – portent sur des questions de politique internationale et régionale.

5. Voir J.-F. Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 3, 1985, p. 343-373, ainsi que P. Geschiere, « Le politique en Afrique : le haut, le bas et le vertige », *Politique africaine*, n° 39, octobre 1990, p. 155-160.

6. P. Haenni, *L'Ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine*, Paris, Karthala, Cedej, 2005.

7. S. Ben Néfissa, « Le déblocage du débat démocratique en Égypte, legs nassérien et poids du secteur privé », *Maghreb-Machrek*, n° 182, 2005, p. 59-78.

permettre l'arrivée au pouvoir des Frères musulmans, a donné des signes d'ouverture, avec notamment l'organisation, sous les auspices du président Moubarak, de la Conférence d'Alexandrie sur « Les réformes dans le monde arabe : visions et mise en œuvre » (12-14 mars 2004), dont la déclaration finale prônait la démocratisation rapide des pays arabes.

C'est dans un tel contexte que le mouvement Kifâya s'est signalé par une pétition rendue publique en septembre 2004⁸, qui, aux demandes traditionnelles de l'opposition politique – islamistes compris – (levée de l'état d'urgence, libéralisation de la vie politique...), ajoutait une revendication nouvelle, apparue quelques mois auparavant, celle de la réforme des modalités de l'investiture présidentielle⁹. Cette revendication était loin d'être anodine.

Rappelons que le président Moubarak, malgré son âge avancé et contrairement à ses deux prédécesseurs, n'a pas préparé sa succession en nommant un vice-président. L'ascension de son fils, Gamal Moubarak, a été marquée dès 2002 par la création, au sein du PND et sous la présidence de ce dernier, d'une « Commission des politiques » formée de personnalités choisies parmi les élites économiques, culturelles, politiques et scientifiques du pays. En septembre 2004, plusieurs membres de cette commission ont été intégrés au nouveau gouvernement formé par Ahmed Nadhif suite à la maladie du président Moubarak. Cet épisode a conforté les soupçons quant à la possible « succession héréditaire » en préparation, et le débat sur les réformes politiques est alors monté d'un ton¹⁰. Des journalistes et des intellectuels appartenant à ce que l'on nomme en Égypte les « journaux officiels » ont rejoint les journalistes d'opposition dans la dénonciation du poids politique nouveau de la « jeune garde » du PND. La pétition qui a marqué l'émergence de Kifâya en septembre 2004 comptait d'ailleurs parmi ses 590 premiers signataires des personnalités appartenant aux institutions les plus officielles du régime, notamment le Centre d'études politiques et stratégiques d'Al-Ahram¹¹. La particularité de Kifâya tient donc moins au contenu de la pétition qu'aux caractéristiques de ses signataires. Outre des « intellectuels organiques » du régime, le mouvement rassemble également des activistes appartenant à tout l'échiquier de l'opposition politique : les diverses tendances de la gauche, des nassériens, des libéraux, des indépendants, les islamistes libéraux du Wasat¹², et enfin et peut-être surtout, des Frères musulmans. Par ailleurs c'est encore son « passage à la rue », à partir de décembre 2004, et ses multiples manifestations, qui ont fait la spécificité de Kifâya et son principal mode d'action, repris par la suite par l'ensemble des acteurs de la vie politique et sociale du pays : la manifestation publique et le rassemblement protestataire sont ainsi devenus aujourd'hui l'un des principaux répertoires d'action des mobilisations collectives.

LES DEUX MOMENTS DE LA VIE DE KIFÂYA

La vie du mouvement Kifâya a été marquée par d'importants moments. La décision surprise d'Hosni Moubarak, en février 2005, de réformer l'article 76 de la Constitution et d'ouvrir pour la première fois dans l'histoire de l'Égypte le scrutin présidentiel à une pluralité de candidats, peut être considérée comme la première victoire symbolique de cette mobilisation. Mais la décision du Président a surtout réactivé les autres acteurs de la vie politique et civile égyptienne : les partis d'opposition, les personnalités politiques, les organisations des droits de l'homme, les Frères musulmans et le corps des magistrats égyptiens. La réactivation s'est opérée autour de plusieurs enjeux : le contenu des réformes annoncées portant sur les élections présidentielles et l'organisation de la vie politique ; l'attitude à adopter par rapport aux trois consultations électorales de l'année 2005 (référendum avalisant la réforme constitutionnelle, scrutin présidentiel et élections législatives) ; ainsi que les conditions de leur déroulement.

La « politisation » de la magistrature est une donnée qui semble particulière à l'Égypte. La supervision des bureaux de vote par 6 000 juges lors des élections législatives de 2000 a sûrement contribué à un tel phénomène. Mais plus fondamentalement, l'arène judiciaire est depuis des décennies l'un des rares espaces ouverts aux opposants politiques de tous bords. Nathalie Bernard-Maugiron analyse ici l'affrontement entre les pouvoirs publics et les juges « réformistes » ; elle décrit la poussée de ces derniers, leurs revendications,

8. Selon les thuriféraires du mouvement, Kifâya serait né lors d'un *iftar* collectif (dîner quotidien de rupture du jeûne pendant le mois de ramadan) chez Abû al-Ilâ Mâdî, l'un des principaux leaders du parti Al-Wasat. Dans des interviews, les leaders de Kifâya donnent au mouvement une histoire plus longue, l'ancrant dans la campagne de soutien à la deuxième Intifada palestinienne (2001-2002) et l'opposition à l'invasion américaine en Irak. Lire F. Vairel, « Quand "Assez !" ne suffit plus. Quelques remarques sur Kifâya et autres mobilisations collectives égyptiennes », in F. Kosthall (dir), *L'Égypte dans l'année 2005*, Le Caire, Cedej, 2006.

9. Dès la fin de l'année 2003, les partis politiques égyptiens de l'opposition avaient rédigé une pétition demandant une élection présidentielle au suffrage universel avec candidatures multiples.

10. S. Ben Néfissa, « Le déblocage du débat démocratique en Égypte... », art. cit..

11. Fondé en 1968 au sein de l'institution Al-Ahram, ce centre de recherche regroupe une trentaine de chercheurs travaillant sur l'Égypte et l'ordre régional et international, surtout en science politique. Pendant longtemps, il a été considéré comme le principal *think-tank* du régime et il exerce une influence considérable dans l'espace public, ses membres écrivant beaucoup dans la presse.

12. Le Wasat est un collectif d'anciens cadres des Frères musulmans que l'on peut qualifier d'islamistes libéraux et démocrates. Ils n'ont jamais obtenu l'autorisation de fonder un parti politique.

leur impact sur le champ électoral, les concessions politiques qu'ils ont arrachées, puis la contre-attaque feutrée menée par le régime, au travers de pressions administratives et réglementaires variées. La remise en cause de la supervision des élections par les magistrats égyptiens permet au régime d'assurer sa domination électorale en combinant démobilisation des électeurs, fraude et clientélisme.

Kifâya a soutenu ce mouvement des juges égyptiens et a permis une synergie entre les différents acteurs mobilisés durant l'année 2005. Toutefois, pour préserver son leadership sur le « marché de la revendication démocratique », la mobilisation Kifâya s'est aussi radicalisée dans ses mots d'ordre : appel au boycott du référendum sur la réforme de l'article 76 et de l'élection présidentielle, demande de formation d'un gouvernement provisoire et d'une assemblée constituante, appel à la désobéissance civile... Comparativement aux manifestations de Kifâya, celles des Frères musulmans ont été d'une toute autre ampleur. D'abord surpris par la réforme lancée par Moubarak¹³, ces derniers ont choisi d'entrer dans le « marché de la revendication démocratique » ainsi ouvert avec deux objectifs principaux : reprendre leur leadership dans l'opposition politique, momentanément remis en cause par Kifâya, et obtenir le droit de participer aux élections législatives du dernier trimestre 2005¹⁴, « en échange » de leur mansuétude lors de la présidentielle de septembre¹⁵. Alors que la majorité de l'opposition politique, Kifâya en tête, appelait à boycotter le scrutin présidentiel, les Frères musulmans faisaient un geste en direction du régime en appelant les électeurs à y participer – tout en les enjoignant à ne pas voter « pour des tyrans et des dictateurs ». Tel a été en réalité l'enjeu du « bras de fer » entre les Frères musulmans et le régime durant l'année 2005, exprimé notamment par leurs manifestations et les cycles de la répression à leur rencontre.

Les contradictions dans les déclarations des Frères musulmans, tout au long de l'année 2005, et leur attitude ambiguë vis-à-vis de Kifâya, posent une nouvelle fois la question de leur rapport à la démocratie : finalement, la confrérie s'est-elle vraiment convertie à la démocratie ? Telle est la principale question à laquelle tente de répondre Tewfik Aclimandos, qui propose ici une critique du discours « transitologique » et des « savoirs conventionnels » sur les Frères musulmans, en mettant en exergue leurs présupposés et leurs contradictions, et en les confrontant à ce que les différentes sources permettent de connaître de leur évolution ces dernières années. Il estime en particulier que la thèse d'une conversion des Frères musulmans à la démocratie est loin d'être prouvée, en raison notamment de leur « incapacité » à distinguer prédication et action politique, même si des prédicateurs indépendants ont conquis des parts importantes du marché de la prédication¹⁶.

En remportant 88 sièges aux élections législatives de novembre-décembre 2005, les Frères musulmans ont d'une certaine manière « ramassé la mise » de l'année de revendication démocratique initiée par Kifâya. La liste proposée par le Front uni pour le changement, qui a réuni autour de ce dernier mouvement la quasi-totalité de l'opposition politique non islamiste, n'a ainsi obtenu que 14 sièges, et le parti du pouvoir et de l'administration, le PND, n'est parvenu à la majorité des 323 sièges qu'en récupérant les candidats victorieux « indépendants sur les principes du PND » qui se sont présentés *contre* sa liste officielle. Les Frères musulmans, malgré leur non-reconnaissance légale¹⁷, ont ainsi prouvé qu'ils étaient toujours la principale force d'opposition politique dans le pays et il est possible de dire que les résultats de ces élections ont signalé les débuts de l'essoufflement de Kifâya¹⁸.

D'une certaine manière, la mobilisation Kifâya a donc essuyé un triple échec. D'abord sa demande démocratique a abouti à son contraire ; ensuite, le scénario de la « succession héréditaire » s'est confirmé, comme l'atteste la présence toujours aussi importante de Gamal Moubarak à la direction du PND ; enfin le mouvement, malgré son pluralisme, n'a pas contribué à l'émergence d'une « troisième force » entre les Frères musulmans et le régime en place. C'est l'un des paradoxes de l'espace politique égyptien : ceux qui « font » les élections ne s'intéressent que secondairement au politique, alors que ceux qui s'intéressent d'abord au politique n'ont aucun poids électoral. L'efficace de Kifâya se joue en réalité dans un autre espace que le champ électoral.

CLIENTÉLISME ÉLECTORAL ET POLITIQUE

Les nombreux scrutins tenus ces dernières années ont bien révélé ce que le régime a fait du vote dans ce pays : un acte concernant surtout les pauvres et les ruraux, « travaillés » par le besoin et par le clientélisme. « Dans les quartiers

13. En janvier 2005, quand le PND a proposé Hosni Moubarak pour un cinquième référendum présidentiel, Mahdi Akef, le guide des Frères musulmans, a déclaré : « Je suis un homme réaliste. La Constitution stipule un référendum et c'est une grosse erreur évidemment, mais il est très difficile de changer cette réalité sans l'approbation du régime. La réforme ne doit pas venir à travers une révolution, elle doit être approuvée par le peuple et le régime. » Voir *Al-Ahram Hebdo*, 26 janvier 2005.

14. Les législatives de 2000 s'étaient déroulées sous le sceau d'une volonté manifeste du régime de bloquer l'accès des Frères musulmans à l'Assemblée du Peuple.

15. En mars 2005, la direction des Frères musulmans a annoncé que la confrérie était prête à soutenir la candidature de Moubarak contre la garantie d'une vraie réforme démocratique.

16. P. Haenni, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil, 2005.

17. Les Frères musulmans n'ont pas de parti politique ; ils se présentent aux élections en tant qu'indépendants.

18. Kifâya existe toujours mais des conflits au sein de sa direction ont affaibli son activité et découragé une partie de ses militants.

riches, personne ne s'intéresse au politique», dit par exemple un élu local PND du gouvernorat de Guiza¹⁹. Et en effet, les « riches » n'ont pas besoin de « ce type de politique », de ménager leur proximité avec l'administration, leur accès aux ressources étatiques pour en « manger » leur part²⁰. Les catégories aisées de la population utilisent les services éducatifs et sanitaires du secteur privé, et les services de base – eau, gaz, électricité – leur parviennent « naturellement », ajoute l'élu déjà cité. Mais ces expressions exposent surtout le fait que ce que les chercheurs considèrent et dénomment comme du clientélisme est perçu par les acteurs politiques comme... du politique, confirmant ainsi les analyses de ceux qui estiment que politique et clientélisme sont loin d'être antinomiques et que le dernier peut conforter et construire le premier²¹.

Ceci se vérifie dans les résultats électoraux égyptiens : ceux qui gagnent sont bien ceux qui conjuguent clientélisme et politique, à savoir les Frères musulmans et les « indépendants sur les principes du PND » – les candidats que le « haut » du PND a refusé d'inscrire sur sa liste officielle. Ceux qui ont de forts risques de perdre sont ceux dont l'offre électorale est soit exclusivement politique – les candidats de l'opposition non islamiste –, soit exclusivement clientéliste – les candidats officiels du PND. Le « vote d'opinion » n'est donc peut-être pas totalement inconnu des pauvres et des ruraux²², et tout en préférant les politiciens de proximité capables de mettre à disposition des ressources, les électeurs ne dédaignent pas d'exprimer, autant que possible, leur refus du régime. Telle est la signification majeure du vote pour les « indépendants sur les principes du PND », qui est l'un des phénomènes marquants des élections législatives égyptiennes depuis le début des années 1990²³.

La force du vote islamiste réside aussi dans une combinaison particulière entre le politique et le clientélisme, comme le montre Marie Vannetzel. Sur la base d'une enquête de terrain menée auprès de cadres et de candidats de la confrérie des Frères musulmans lors des élections de 2005, elle analyse le vote islamiste dans le cadre clientéliste commun de la production des votes en Égypte, en mettant en exergue ses « avantages comparatifs » par rapport au vote PND. Afin de se soustraire au « désenchantement » de la privatisation clientélaire qui affecte l'arène électorale et pour préserver les conditions d'efficacité de l'« économie du don », les Frères musulmans se particularisent par une gestion différente du *temps* et des *biens* de l'échange et par l'inscription dans une « économie morale et religieuse » de l'échange qui permet de le sublimer en acte désintéressé. C'est donc en combinant prédication et politique que les Frères musulmans concurrencent le PND sur le terrain de la citoyenneté.

Chacun à leur manière, Tewfik Aclimandos et Marie Vannetzel renouvellent le débat sur les Frères musulmans égyptiens. Ils invitent la recherche sur le sujet à ne pas nier la « différence islamiste » mais bien au contraire à la reconnaître

pour renouveler les paradigmes d'analyse, en adoptant notamment une « approche non culturaliste des cultures politiques », c'est-à-dire en étudiant des cultures ancrées dans une histoire, et leurs transformations²⁴.

Certains frémissements de la petite portion du corps électoral égyptien qui se rend aux urnes (7 millions de votants sur 32 millions d'inscrits lors du scrutin présidentiel de 2005) montrent parfois même que le choix purement « politique » n'est pas complètement étranger au sens du vote. Telle est peut-être la signification la plus importante de la première élection présidentielle « pluraliste » de l'histoire égyptienne qui s'est tenue en septembre 2005. Sur les dix candidats en lice, sept étaient des figures inconnues de la scène politique²⁵, et Moubarak a été réélu par 88 % des votants. La surprise a été l'arrivée en deuxième position d'un nouveau venu, Aymen Nour, chef du parti Al-Ghad²⁶, dont l'image de challenger a été construite par le régime lui-même : son arrestation brutale pour falsification des signatures dans l'acte de légalisation de son parti a été dénoncée par l'administration américaine, et à sa sortie de prison, il s'est distingué par ses propos virulents à l'encontre de Moubarak et de son fils. Ce personnage, pourtant marginal sur la scène politique égyptienne, a devancé Nooman Gooma, le leader du néo-Wafd, héritier du grand parti nationaliste et libéral de la période 1924-1952, et opposant prudent, voire poli. Ceci montre que le corps électoral effectif peut se montrer sensible à un discours radical à l'encontre du régime du type de celui de Nour.

19. Entretien, Le Caire, mars 2004.

20. Expression citée par P. Geschiere, « Le politique en Afrique... », art. cit.

21. J.-L. Briquet et F. Sawicki (dir.), *Le Clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF, 1998.

22. Les circonscriptions des gouvernorats urbains du Caire et d'Alexandrie connaissent des taux de participation de l'ordre de 14 %, tandis que certaines circonscriptions des gouvernorats ruraux peuvent atteindre 40 % de votants. Ceci est dû à l'importance de la fonction de député en milieu rural, médiateur entre la périphérie et la capitale, siège de l'appareil central de l'État.

23. Depuis 1990, plus de 80 % des candidats qui se sont présentés aux élections législatives l'ont fait en tant qu'« indépendants ». En 2005, on comptait non loin de 5 000 candidats, dont près de la moitié étaient proches du PND. La liste officielle des 444 candidats de ce parti est loin de suffire à sa nombreuse clientèle. Du point de vue de l'électorat, le vote en faveur des « indépendants » exprime une sanction contre les candidats officiels du PND mais qui n'ôte pas l'avantage de disposer d'un député ayant ses entrées dans le système étatique et administratif. La quasi-totalité des candidats victorieux (ré)intègre en effet le PND.

24. T. Dahou et V. Foucher, « Les voix du politique », *Cahiers d'études africaines*, n° 178, 2005, p. 315.

25. Il s'agit en fait de candidatures suscitées par le régime et les autres formations politiques, à l'exception du Wafd et du Ghad (« Demain »), qui n'ont pas présenté de candidats.

26. Le Ghad, fondé par des anciens du Wafd, prône une idéologie libérale.

LE « DEDANS » ET LE « DEHORS » DE L'ESPACE PUBLIC

On a constaté en 2005 le triple échec électoral et politique de Kifâya. Mais qu'exprime donc ce mouvement sur les caractéristiques de l'espace public égyptien ? Pour Mohamed Sayyid Said, « Kifâya est un mouvement similaire [au] mouvement pour les droits civiques des années 1960 aux États-Unis, à la différence près que Kifâya est un mouvement pour les droits civils et politiques à la fois²⁷ ». Le caractère « élitiste » de Kifâya est assumé par ses membres. L'un des responsables du mouvement, Georges Ishâq, affirme ainsi :

« Le petit nombre que nous sommes n'est pas important car c'est l'élite qui corrige la société et ce qui nous intéresse c'est de casser la culture de la peur dans ce pays, en agissant sur les représentations par le contenu de notre mot d'ordre "Ça suffit !" et par le choix réfléchi des lieux de nos manifestations²⁸. »

Kifâya est d'abord une réaction à l'autoritarisme du régime égyptien, mais aussi au bureaucratisme et à la sclérose des formations politiques officielles, syndicales et civiles, au sein desquelles les leaders de Kifâya ont longtemps inscrit leurs trajectoires militantes. À force de contrôle et de harcèlement policiers, les 21 partis politiques de l'opposition ont été réduits à quelques militants²⁹, regroupés autour de directions historiques divisées et sans lien avec la population ; la seule liberté accordée aux partis est la possibilité de disposer d'organes de presse, rarement bien diffusés. La crise syndicale résulte, elle, de la volonté du régime de mettre un terme à la domination des Frères musulmans dans les syndicats des classes moyennes et des professions libérales. Ainsi, depuis plus d'une décennie, aucun des syndicats des médecins, pharmaciens et ingénieurs n'a pu renouveler ses instances dirigeantes. Quant aux organisations des droits de l'homme, elles se sont enregistrées comme des sociétés civiles pour échapper à la restrictive loi sur les associations. La précarité de leur situation juridique offre au régime des prétextes à leur dissolution³⁰.

C'est ce contexte qui explique le choix de l'« informalité » qu'ont opéré Kifâya et les collectifs qui lui sont apparentés³¹, qui n'ont jamais demandé d'autorisations pour se constituer ou tenir des réunions ou des manifestations : la mobilisation Kifâya fonctionne en réseau, et l'adhésion y est individuelle et non institutionnelle³².

Les trajectoires des activistes de Kifâya montrent comment ces derniers sont passés d'une « scène politique de substitution³³ » à une autre : si Kifâya a été le fruit des expériences militantes des années 1970 dans les universités puis dans les organisations syndicales, elle est aussi le résultat d'un activisme au sein des organisations de la société civile et des ONG dans le courant de

la décennie 1990³⁴. C'est au sein de ces organisations situées à la fois « dedans » et « dehors », pour reprendre l'expression de Pierre-Jean Roca³⁵, que les activistes égyptiens ont acquis des savoir-faire qui leur ont permis d'adapter leurs discours et modes d'actions à la nouvelle régulation mondiale : la connaissance du langage international dominant, les relations avec les acteurs étrangers et internationaux, le fonctionnement en réseau, et surtout l'importance des médias étrangers et des nouveaux moyens de communication. La conversion de ces compétences au sein de Kifâya alors même que le régime Moubarak subissait des pressions américaines leur a permis de se ménager de nouvelles marges d'expression et d'action, et a révélé leur efficace politique, bien supérieure à celle des formations politiques existantes, y compris des Frères musulmans. Ces formations classiques, prisonnières de la scène politique interne et captives des calculs, compromis et calendriers électoraux, ont été dépassées par les activistes civils et les militants politiques non organisés qui ont ainsi occupé le terrain de la demande démocratique.

D'une certaine manière, il est possible de dire que Kifâya constitue un symptôme et en même temps un accélérateur des modifications de l'espace public égyptien, principalement sa médiatisation, son ouverture vers l'extérieur

27. M. Sâ'id Sa'id, « Qui est Kifâya ? », *Al Bayan Al Imarati*, 17 juin 2005. Muhammad Sâ'id Sa'id est le vice-directeur du Centre d'études politiques et stratégiques d'Al-Ahram. Membre de Kifâya, il s'est signalé en 2005 par le discours critique et véhément qu'il a adressé au président Moubarak lors de la rencontre annuelle entre ce dernier et les intellectuels en vue, à la veille de la Foire internationale du livre du Caire. Auparavant, d'autres « prises de parole » courageuses avaient eu lieu, comme celles du sociologue réputé pro-américain Sa'd al-Din Ibrâhîm, du journaliste nassérien 'Abd al-Halîm Qandil et du romancier ex-marxiste Sonallah Ibrâhîm.

28. Entretien avec G. Ishâq, Le Caire, janvier 2007. La première manifestation de Kifâya, en décembre 2004, s'est déroulée devant la Haute Cour de justice car, dit Ishâq, « nous avons pensé que seuls les juges pourront sauver les Égyptiens ».

29. *Rapport stratégique arabe 2005-2006* [en arabe], Le Caire, Centre des études politiques et stratégiques d'Al Ahram, 2006, p. 422.

30. En 2007, le Center for Trade Union Workers Service a par exemple été fermé, en guise de « punition » pour son soutien aux grèves ouvrières de la même année.

31. « Journalistes pour le changement », « Jeunes pour le changement », « Écrivains pour le changement », etc.

32. Même si les membres de Kifâya appartiennent à l'opposition, ils n'y sont pas les représentants de leur tendance ou organisation politique.

33. Expression empruntée à M. El Oifi, « Faire de la politique par les médias dans le monde arabe », *Maghreb-Machrek*, n° 193, 2007, p. 106.

34. D. Khawaga, « La génération *seventies* en Égypte. La société civile comme répertoire d'action alternative », in M. Bennani-Chraïbi et O. Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 270-292.

35. P.-J. Roca, « À la fois "dedans" et "dehors" : les ONG dans les relations internationales », in S. Ben Néfissa, N. Abdelfattah, S. Hanafi et C. Milani (dir.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Paris, Karthala, Le Caire, Cedej, 2004, p. 49-63.

et sa « globalisation ». D'où le fait que le ralentissement de l'activité de Kifâya ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'« effets Kifâya » sur l'ordre politique égyptien. Si, en effet, l'autoritarisme est en cours de réactualisation en Égypte, « le pluralisme par défaut³⁶ » dont parle Michel Camau se développe aussi avec la remise en cause des frontières instaurées par l'ordre sécuritaire égyptien entre le « haut » et le « bas » de l'espace public national lui-même.

Mais avant de traiter des effets politiques internes de l'ouverture de l'espace public construit par et autour d'un État connu pour sa force, sa profondeur historique et sa centralisation, il faut interroger la « nature sociale » de Kifâya et l'inscrire dans son rapport à l'État.

LE DIVORCE ENTRE LES INTELLECTUELS ET LE RÉGIME

Pour ce qui concerne la « nature sociale » de Kifâya et les identités socio-économiques de ses militants, la liste des membres publiée sur le site Internet du mouvement est révélatrice³⁷ : avant tout, il s'agit de diplômés de l'enseignement supérieur (ingénieurs, avocats, médecins, comptables, enseignants, journalistes, écrivains, informaticiens, cadres du secteur privé, étudiants, artistes, cinéastes, acteurs...); en revanche, les fonctionnaires, employés et ouvriers ne sont pas représentés, pas plus que les ruraux. Les membres de Kifâya appartiennent-ils pour autant aux élites sociales du pays, aux catégories aisées, ou même aux classes moyennes ? Ce n'est pas évident, d'autant plus que les classes moyennes subissent de grandes mutations aujourd'hui : si une bonne partie des diplômés de l'enseignement supérieur s'est paupérisée à cause du chômage ou de la baisse du pouvoir d'achat, une nouvelle « classe moyenne supérieure » est en train de se constituer, en lien avec le développement du secteur privé national et étranger³⁸. Les membres de Kifâya se particularisent moins par leur niveau de vie que par les fonctions qu'ils occupent dans l'espace public et politique égyptien où ils maîtrisent la parole, l'écrit et les autres médias : parmi les diplômés de l'université dominent les journalistes, universitaires, chercheurs, avocats et écrivains.

Kifâya doit donc être analysé dans l'histoire des rapports entre les intellectuels et le pouvoir. Alain Roussillon a montré comment les intellectuels égyptiens, à partir du règne du pacha Mohamed Ali (1805-1848), se sont particularisés « par une vision du monde centrée sur l'État et le devoir de le servir³⁹ » ; en 1962, l'État égyptien s'était même engagé à garantir un emploi à tous les diplômés de l'enseignement supérieur. Dès les années 1970, avec la politique d'*infatih*, l'État a abdiqué son rôle d'éclairer et d'éducateur de la nation, et l'alliance ancienne s'est rompue : paupérisés, chômeurs, les diplômés ont émigré vers les pays du Golfe ou ont rejoint les organisations

de la société civile, les structures et fondations soutenues par l'aide internationale⁴⁰. Mais dans les années 1990, l'appareil d'État égyptien a enrôlé l'ensemble de l'intelligentsia culturelle dans ses appareils dans le cadre de sa lutte politique et idéologique contre l'« obscurantisme religieux », suite à la fin du « compromis historique » entre le régime et les Frères musulmans⁴¹. L'alchimie entre « laïcs » et islamistes au sein de Kifâya est peut-être le signe du divorce entre les intellectuels, souvent socialisés à l'époque nassérienne, et l'État, autour de deux points d'achoppement : la question de la succession d'une part, et celle de la place de l'État de l'autre.

Le projet de « succession héréditaire » remet en cause l'une des notions les plus importantes de la Révolution de 1952, l'idée républicaine : « Notre génération mourra si la "succession héréditaire" se réalise », dit ainsi Hani Inân, l'argentier de Kifâya, ajoutant que « ce sera[it] une honte pour l'Égypte, un échec et une faillite de notre génération car l'Égypte est une République et nous ne permettrons pas qu'elle se transforme en "monarchie" ⁴². » Le « nouvel État » défendu par la jeune garde du PND, un État « léger », libéral au plan économique, ayant définitivement rompu avec le rôle social qui lui revenait dans la période nassérienne, suscite lui aussi la critique⁴³ : l'intellectuel n'y a plus sa place, ni comme conseiller du prince, ni comme penseur de la réforme sociale, car il est remplacé par de nouvelles élites économiques, financières et technocratiques qui se sont développées autour du secteur privé national et international. D'une certaine manière, si les intellectuels égyptiens rompent avec le régime, c'est aussi pour la défense de leur statut aussi bien symbolique qu'économique et politique. Mais dans sa rupture avec l'État, Kifâya n'a pas tissé de liens forts avec la population.

36. M. Camau, « L'exception autoritaire et l'improbable point d'Archimède de la politique dans le monde arabe », in É. Picard (dir.), *La Politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 29-54.

37. Voir le site < www.harakamasria.org >, en arabe et en anglais.

38. A. Abdelrahman, « Regard sur la lutte démocratique dans l'année » [en arabe], *La Boussole* (Le Caire), n° 4, 2007, p. 4-11.

39. A. Roussillon, « Sociologie et société en Égypte : le contournement des intellectuels par l'État », in G. Delanoue (dir.), *Les Intellectuels et le pouvoir, Syrie-Égypte-Tunisie-Algérie*, Le Caire, Cedej, 1986, p. 99.

40. G. Delanoue, « Les intellectuels et l'État en Égypte aux XIX^e et XX^e siècles », in G. Delanoue (dir.), *Les Intellectuels et le pouvoir...*, op. cit., p. 21-30.

41. R. Jacquemond, *Entre Scribes et écrivains, le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Actes Sud, 2002.

42. *Al-Wafd*, 26 octobre 2006. Médecin de formation, Hani Inân s'est lancé dans la vente d'équipements médicaux. Il a fait partie des mouvements étudiants de 1968 et de 1972. Pour ne pas être accusés de collusion avec l'étranger, les leaders de Kifâya ont tenu à ne recevoir aucune subvention étrangère.

43. La référence au caractère socialiste de l'économie égyptienne a été supprimée par les dernières réformes constitutionnelles.

L'INTERDIT SÉCURITAIRE DU « BAS »

La visibilité internationale de Kifâya a contrasté avec son absence presque complète de visibilité dans le pays, à l'exception de la capitale – ou plus exactement de son centre ville. Il s'agit là moins d'une question de « culture politique » que d'un problème de « socialisation » ou, mieux, de désocialisation politique, une construction historique qui date de la Révolution de 1952 et que le semi-libéralisme politique de Sadate puis de Moubarak sont bien loin d'avoir remis en cause.

La définition nassérienne du politique affirmait fermement que le politique était une affaire du « haut » et non du « bas »⁴⁴, et les élites qui ont constitué Kifâya sont prisonnières et participent de cette définition du politique. Mais la désocialisation politique se retrouve surtout dans la force du contrôle policier sur le plan local et notamment dans les banlieues populaires, les villes provinciales et les zones rurales⁴⁵. « L'interdit » du politique se dévoile encore dans le refus du régime – et peut-être autant dans son incapacité – à laisser se développer une vie politique au plan local⁴⁶. Rappelons que les gouverneurs, pivots de l'administration locale, sont choisis par le Président de la République, qui puise notamment dans l'armée⁴⁷. Ils sont relayés dans les banlieues populaires par des chefs de quartiers appartenant en général à la police, et les structures représentatives locales, bien que monopolisées par le PND, n'ont absolument aucun pouvoir de contrôle sur les fonctionnaires⁴⁸. En Égypte, la politique est donc une activité centrale et non locale. Et quand bien même les citoyens vivent tous dans un « local », ce dernier se gère « administrativement », car il est perçu par le régime comme une source de danger. En effet, c'est bien dans le « local » que ce que l'on appelle en Égypte le « citoyen ordinaire » – ou encore la « rue égyptienne » – vit, étant entendu qu'il s'agit des pauvres et des couches sociales défavorisées des villes et des campagnes. En réalité, le « local » en Égypte n'est approché que par deux forces politiques qui, pour des raisons différentes et selon des modalités distinctes, offrent d'abord le « service » et le « clientélisme » dans leur offre politique : les Frères musulmans et la nébuleuse du PND.

En effet, pendant longtemps, le PND n'a révélé sa véritable efficacité que par le « bas », c'est-à-dire dans ces espaces d'intersection entre l'ordre administratif et l'ordre social que sont notamment les Unités administratives locales formées des fonctionnaires des services déconcentrés de l'État et des élus locaux. Plus même que parti de l'administration, le PND est le parti de l'administration locale. Rares sont les travaux de science politique qui ont abordé ces structures administratives locales. Et pour cause : aux dernières élections locales en 2002, le PND avait conquis la quasi-totalité des sièges et 60 % de ces sièges l'avaient été en l'absence de concurrents.

Il s'agit là d'une des conséquences de « l'interdit sécuritaire du bas », que les Frères musulmans contournent pour leur part en investissant dans les associations islamiques de bienfaisance et les réseaux sociaux des mosquées. Les propos d'un élu local du PND dans un quartier populaire du Grand Caire sont édifiants de ce point de vue :

« [...] Ici il y a 17 associations et leur majorité sont tenues par les Frères musulmans. La plus importante est l'association "Les croyants". C'est elle qui tient le registre d'état civil pour les naissances et les décès car le service officiel est trop loin d'ici. Moyennant une petite contribution financière, c'est un employé de l'association qui se charge de cet enregistrement. Elle assure également des cours particuliers pour les écoliers, elle a également un dispensaire, une mosquée, elle organise des séances d'alphabétisation et s'occupe des orphelins. [...] C'est cette association qui nous a offert le local pour que le Conseil populaire local y tienne ses réunions et nous aide pour collecter les dons des citoyens, car les gens leur font confiance mais ne nous font pas confiance [...] ⁴⁹. »

Or, l'un des « effets Kifâya » à retardement est précisément relatif à une remise en cause des cloisons placées par le régime entre le « haut » et « bas » de l'espace politique et public dans ce pays. Et cette remise en cause semble être surtout le fait des mutations de l'espace médiatique – on a vu que les journalistes sont très présents dans Kifâya.

LA MÉDIATISATION DE L'ESPACE POLITIQUE ÉGYPTIEN,

« EFFET KIFÂYA »

La presse indépendante égyptienne n'a aujourd'hui plus guère de tabous⁵⁰. Si le premier tabou qui a été remis en cause est relatif à l'institution et à la famille présidentielle, le second concerne les rapports confessionnels dans ce pays. La

44. Sur la définition nassérienne du politique et son emprise idéologique sur la population, lire C. Younes, *La sainte marche en avant (Al-Zahf Al-Muqaddas)* [en arabe], Le Caire, Éditions Merit, 2003.

45. C'est ainsi que le droit de tenir des réunions publiques, d'organiser des congrès, de conduire des manifestations ou des *sit-in* est systématiquement refusé aux partis politiques légaux.

46. La centralisation est autant un choix qu'une incapacité due à la baisse des capacités redistributives de l'État. Cela n'est pas incompatible avec une « décentralisation informelle et sans politique », c'est-à-dire une privatisation administrative aux formes variées. Voir S. Ben Néfissa, « Les "localités" en Égypte : le refus du politique et ses causes politiques », in F. Ireton et V. Battesti (dir.), *L'Égypte contemporaine*, Le Caire, Cedej, Paris, Karthala (à paraître).

47. M. Safiy al-Dîn Kharbûsh, « Les gouverneurs. Une étude de l'élite locale officielle en Égypte » in *Le Politique et l'organisation locale en Égypte* [en arabe], Le Caire, Université du Caire, 1995, p. 349-504.

48. En l'absence de pouvoir municipal, ce sont les députés qui, *de facto*, occupent les fonctions de « maires » dans les circonscriptions. Ceci n'est pas dénué d'arrière-pensées politiques.

49. Entretien, Le Caire, mars 2004.

50. Le seul « tabou » qui n'a pas encore été remis en cause est celui relatif au rôle de l'armée dans l'équilibre des pouvoirs.

presse égyptienne traite aussi bien des conflits qui peuvent surgir entre musulmans et coptes que des conversions religieuses et elle ne se sent plus « tenue » de respecter le prétexte de « l'unité nationale » invoqué traditionnellement par le régime pour occulter ces questions. La réforme constitutionnelle de 2007 a inscrit le principe de la citoyenneté dans la Constitution mais n'a pas remis en cause la réforme introduite par Sadate en 1980 qui fait de la loi islamique la source principale de la législation en Égypte. C'est à partir du statut juridique d'Égyptiens appartenant au bahaïsme, religion non reconnue par la loi islamique, qu'Hélène Legeay aborde la question de la sécularisation du rapport entre religion et citoyenneté. Sur la base des procès qu'ils ont intentés à l'administration et des décisions jurisprudentielles, elle analyse les répertoires normatifs utilisés par les multiples acteurs d'un débat qui a passionné la scène publique. Sur le statut de cette ultra-minorité, les magistrats, les avocats, les pouvoirs publics, la presse, la société civile, les observateurs internationaux et les islamistes s'affrontent, déterminant les revirements judiciaires que connaissent les bahais.

L'important « effet Kifâya » sur le champ médiatique semble être cette « remontée à la surface » des problèmes, maux et événements qui scandent la vie sociale et politique sous l'effet du développement des nouveaux journaux indépendants et privés, du journalisme d'investigation et de nouvelles techniques de communications, au premier rang desquelles Internet. Or cette « médiatisation » des maux de la société égyptienne et ce renforcement du rôle de médiation joué par les journalistes égyptiens entre le « local », le « national » et le « mondial » semblent avoir un effet aussi bien sur le « haut » que sur le « bas » du politique en Égypte.

Les exemples sont nombreux. Le débat public en 2005 autour des malversations de la transaction électorale, dans lequel les journaux et les sites Internet ont joué un rôle fondamental aux côtés des magistrats et des ONG, a notamment acculé le « haut » du régime à communiquer la vérité des chiffres de la participation électorale. On peut en dire autant des actions collectives et des mobilisations des années 2006 et 2007, qui, elles, ont dépassé et dépassent les élites intellectuelles de la capitale pour embrasser de larges et multiples catégories sociales aussi bien dans le cadre du travail et de l'entreprise qu'en dehors. Ainsi, les grèves spectaculaires dans les industries du textile, les cimenteries et les fonderies se sont notamment articulées autour de revendications sur les salaires, les conditions de travail, de lutte contre les privatisations d'usines et, de manière significative, elles se sont développées en dehors de tout encadrement syndical ou politique⁵¹. Au-delà des ouvriers, les mobilisations ont concerné d'autres catégories – les enseignants du secondaire et du supérieur, les médecins, les guides touristiques, etc. D'autres actions

et protestations collectives encore ont dépassé le cadre du travail et de l'entreprise pour s'articuler à des causes aussi diverses que les pénuries d'eau au cours de l'été 2007, les incendies d'habitations populaires sans plan de relogement, la fermeture des boulangeries subventionnées dans certains quartiers... Les formes des actions collectives se sont également diversifiées : grèves du travail, grèves de la faim, barrages routiers, lettres et pétitions collectives, *sit-in* devant les ministères, les gouvernorats, les postes de police ou l'Assemblée du peuple.

La posture défensive adoptée par le régime en 2005 et sa mansuétude inhabituelle face à Kifâya et aux premiers mouvements sociaux de 2006 ont sûrement encouragé les mobilisations et actions collectives devenues aujourd'hui presque quotidiennes. Leur médiatisation auprès de l'opinion publique interne mais aussi internationale a joué un rôle crucial de protection et d'encouragement. L'Égypte avait déjà connu des mouvements sociaux auparavant. Mais ce qui a changé, outre la diversification de leurs acteurs et de leurs modes d'action, c'est leur « visibilité », rendue possible par la naissance et le développement des journaux indépendants, des chaînes de télévision satellitaires, des sites internet, des blogs, de la téléphonie mobile et autres nouveaux modes de communication.

Ces jonctions nouvelles entre le « local » et l'« international » remettent en cause partiellement l'« interdit sécuritaire du bas » et la traditionnelle monopolisation de la gestion des conflits sociaux par les services de sécurité. Enfin et surtout peut-être, elles offrent aux dominés des points d'appui en dehors de l'État.

Peu de travaux abordent les mutations du milieu journalistique égyptien⁵². Pourtant, avant la naissance de Kifâya déjà, ce milieu avait accusé « la petite secousse » des années 2004 et 2005, puisque c'est lors du renouvellement des instances dirigeantes du syndicat des journalistes en 2003 que le traditionnel « deal » entre le régime et le syndicat avait été rompu, avec l'élection d'un opposant nassérien à la tête du syndicat. En 2005, le syndicat des journalistes est devenu l'un des espaces principaux de la contestation et de la mobilisation. C'est dans les salles du syndicat des journalistes que les grandes réunions

51. Les dernières élections syndicales ouvrières datent de 2006 et se sont déroulées dans la plus totale opacité. 85 % des sièges des Conseils d'administration des syndicats ouvriers ont été pourvus sans aucune concurrence face aux candidats de l'administration. Lire F. Clément, « Les élections ouvrières de 2006 : fraude et chasse aux "Frères masqués" », in E. Klaus et C. Hassabo (dir.), *Chroniques égyptiennes 2006*, Le Caire, Cedej, 2007.

52. Y. von Korff, *Missing the Wave : Egyptian journalists' Contribution to Democratization in the 1990's*, Hambourg, Deutsches Orient Institut, 2003.

politiques se sont tenues et c'est devant le parvis du même syndicat que se sont réfugiés des manifestants pourchassés par les forces de l'ordre ou tenus les grands rassemblements qui ont marqué la période. Point de rendez-vous des médias internationaux, le syndicat des journalistes est devenu le lieu d'où les acteurs prennent à témoin l'opinion internationale. Qu'il ait joué un tel rôle n'est pas étonnant. Outre la forte politisation du milieu des journalistes⁵³, le champ journalistique s'est transformé en quelques années, avec la naissance d'une presse indépendante, dont les titres principaux sont, entre autres, *Al-Masri Al-Yom*, *Al-Dustûr* et *Sawt al-Umma*⁵⁴...

Même s'il n'est pas possible de mesurer la diffusion de ces nouveaux journaux⁵⁵, il est possible de dire qu'ils ont aujourd'hui trouvé leur lectorat, et semblent même avoir plongé la presse officielle dans la crise. Cette presse indépendante a profité d'un lectorat et d'une opinion publique devenue plus exigeante car connectée depuis des années aux médias étrangers et aux chaînes satellitaires arabes et occidentales⁵⁶. Quel est donc l'impact social et politique de cette « révolution » informative et communicationnelle ? Qui sont ses principaux acteurs ? Ne touche-t-elle que les élites ? Ces nouveaux journaux attirent les fonds du secteur privé égyptien. Comment interpréter cet investissement des hommes d'affaires dans une presse critique et peut-on alors parler d'un poids politique des hommes d'affaires dans ce pays ? Ce n'est pas certain, comme le montrent dans ce dossier Jean-Yves Moisseron et Françoise Clément.

Alors que son espace public parle de plus en plus politique, le régime égyptien préfère pour sa part parler d'économie. Dans un article portant sur les origines des bons résultats économiques salués par les bailleurs de fonds, J.-Y. Moisseron et F. Clément démontrent qu'ils reposent moins sur des changements dans les structures productives que sur une augmentation exceptionnelle, très conjoncturelle, des sources traditionnelles de la rente. Les modes de régulation de l'économie égyptienne demeurent inchangés et l'État, dans sa dimension prédatrice du secteur privé et de la population, demeure un acteur incontournable de la scène économique. L'entrée en politique des « hommes d'affaires » indique bien que ces derniers ont toujours besoin de l'État (et d'appuis en son sein) pour pouvoir prospérer ou au moins pour se protéger de sa prédation. Il n'est pas étonnant que ce soit le PND, parti de l'État et de l'administration, qui attire les vocations politiques des hommes d'affaires égyptiens, et le phénomène des candidats « indépendants sur les principes du PND » en est un témoignage éclatant. Le « bas » du PND et de l'appareil administratif a enregistré depuis longtemps le poids politique du clientélisme privé, avec l'augmentation du nombre de ceux qui peuvent s'imposer à la hiérarchie du PND en « achetant » leur place à l'Assemblée

du peuple et en même temps leur « retour » au PND. Or, aujourd'hui le PND vit à l'heure des réformes, et son *aggiornamento* doit autant à la « privatisation » qui l'affecte qu'à la prise du pouvoir de Gamal Moubarak en son sein depuis le congrès de 2002.

LE PND ET LA FUTURE ROTATION DES ÉLITES DIRIGEANTES

Le constat d'une efficacité uniquement « locale » du PND doit aujourd'hui être nuancé. La réforme de l'article 76 de la Constitution a « politisé » le « haut » du PND car il désignera le candidat aux futures élections présidentielles. Le parti a ainsi connu de multiples réformes, avec la création de comités électoraux de désignation des candidats aux élections législatives et également, en 2007, l'organisation d'élections internes pour choisir, du « bas » vers le « haut », les instances régionales, locales et nationales – c'est ainsi qu'en novembre 2007, Hosni Moubarak a été élu à un poste qu'il occupait depuis plus de 26 ans⁵⁷.

Ces réformes visent bien sûr à faciliter la « succession héréditaire » et à améliorer l'image internationale du PND. Mais signifient-elles que le PND est en train de s'autonomiser pour devenir « un parti comme les autres », sous l'effet notamment de sa « privatisation », parallèle à la « privatisation » de l'État et de l'administration, alors qu'il a longtemps été une machine à distribuer les biens et les services de l'État ? La question mérite d'être posée car le poids des « hommes d'affaires » se renforce, comme l'indique la composition

53. Le syndicat des journalistes compte 4 989 membres, non compris tous les jeunes journalistes qui n'ont pas encore obtenu l'aval de leur maison de presse pour s'inscrire – les syndicats égyptiens ont des fonctions de type corporatif, notamment pour les questions de sécurité sociale et de retraite.

54. À ses débuts en 2004, le journal *Al-Masri Al-Yom* a été financé par deux importants hommes d'affaires, Naguib Saouïres et Salâh Diab (voir *Al-Masri Al-Yom*, 21 décembre 2006). *Al-Dustûr* est un quotidien né en 2005, doublé d'un numéro hebdomadaire. Son rédacteur en chef, Ibrâhîm Isâ, s'était déjà signalé en 1995 en fondant le journal, qui avait été interdit en 1998. Son style est incisif et provocateur, notamment à l'encontre de la famille présidentielle, et il accorde une large place aux déclarations des Frères musulmans. En 2005, le Conseil supérieur de la Presse a accordé des permis de publication pour 9 nouveaux journaux partisans et indépendants.

55. Seules des indications approximatives sur le tirage des journaux sont disponibles : les quotidiens *Al-Ahram* et *Al-Masri Al-Yom* diffuseraient ainsi respectivement un million et 120 000 exemplaires, tandis qu'en hebdomadaire, *Al-Dustûr* tirerait à 250 000 exemplaires.

56. M. El Oïfi, « Faire de la politique... », art. cit., p. 81-108.

57. Le maintien d'Hosni Moubarak à la tête du PND ne nuit pas aux ambitions présidentielles de son fils : selon l'amendement de l'article 76 de la Constitution, les chefs de partis et les membres de leur plus haute instance de direction ont le droit de se porter candidats. Depuis novembre 2007, le PND dispose d'une instance, la Haute Autorité, dont est membre Gamal Moubarak.

de l'Assemblée du peuple⁵⁸, les profils des nouveaux ministres du gouvernement et leur présence au sein des instances dirigeantes du PND.

L'organisation d'élections internes au PND témoigne moins d'une volonté de démocratiser son fonctionnement que d'un désir de contrôler ou de limiter le phénomène d'autonomisation de la base du PND par rapport à sa direction : la direction du PND renouvelle ainsi sa base tout en la contrôlant et en la surveillant.

Le congrès du PND qui a manifesté le début de l'ascension politique de Gamel Moubarak en 2002 a été organisé sous le mot d'ordre significatif suivant : « le gouvernement du parti et non le parti du gouvernement ». Pourtant, le congrès du PND en 2007 a montré la volonté présidentielle d'équilibrage au sein de la direction du PND entre la « vieille garde » et la « nouvelle garde » avec notamment un retour des vieilles élites bureaucratiques⁵⁹. Ce constat amène à considérer avec réserve l'expression de la presse égyptienne qui qualifie de « gouvernement des hommes d'affaires » le gouvernement d'Ahmed Nadhif. Le pacte implicite entre les élites bureaucratiques et les élites économiques demande aujourd'hui une clarification. La réforme économique souhaitée par le gouvernement d'Ahmed Nadhif passe notamment par une réforme de l'État et une diminution du nombre des fonctionnaires. Mais en même temps, le PND demeure jusqu'à aujourd'hui le parti des 6 millions de fonctionnaires et ces derniers représenteront un enjeu électoral important pour les prochaines échéances électorales.

Plus que la transformation de l'équilibre au sein du PND, son renouvellement par l'incorporation des nouvelles élites économiques, la place de Gamal Moubarak, l'enjeu central est la clarification du pacte entre un État qui distribue de moins en moins et une société qui se prend en charge comme elle peut. L'Égypte est à la veille de la future rotation de ses élites dirigeantes. Par-delà la question de l'identité de ses futurs dirigeants, un tel changement pose la question du nouvel équilibre politique, civil, économique, militaire en Égypte. Pour le moment, le verrouillage politique du régime signifie que cette question n'a pas encore reçu de réponse claire ■

Sarah Ben Néfissa

Institut de recherche pour le développement

UR 102, « Intervention publique, espaces, sociétés »

58. 22 % des députés de l'Assemblée élue en 2005 se déclarent « hommes d'affaires ». Voir S. Soliman (dir.), *La Participation politique et les élections parlementaires de 2005 en Égypte* [en arabe], Le Caire, Publications de l'Association égyptienne pour la participation sociale, 2006, p. 283.

59. Le dernier congrès du PND de novembre 2007 a montré le retour en force des vieux caciques du parti que sont Safwat al-Sharîf, Kamâl al-Shâzili et Yûsuf Wali.

TEWFIK ACLIMANDOS

LES FRÈRES MUSULMANS ÉGYPTIENS : POUR UNE CRITIQUE DES VŒUX PIEUX

INTÉGRER LES ISLAMISTES MODÉRÉS EST UN IMPÉRATIF SI L'ON SOUHAITE UNE TRANSITION DÉMOCRATIQUE. LA MODÉRATION EST DÉFINIE PAR CERTAINS CRITÈRES, ET DES EXPERTS AFFIRMENT QUE CERTAINS ISLAMISTES LES REMPLISSENT, DONT LES FRÈRES MUSULMANS. CET ARTICLE TENTE DE DÉMONTRER QUE POUR CE QUI CONCERNE CES DERNIERS, LE CAS EST POUR LE MOINS DISCUTABLE. À TRAVERS L'ÉTUDE DE LEUR DISCOURS, L'ANALYSE DE LEURS MODES ET DYNAMIQUES DE SOCIALISATION, DE LEURS PRATIQUES ET LEURS IDÉOLOGIES, ON PEUT SOULIGNER LA DIMENSION SECTAIRE, ET MONTRER QUE LA SÉPARATION – NÉCESSAIRE À UNE VÉRITABLE DÉMOCRATISATION – ENTRE PRÉDICATION ET ACTION POLITIQUE EST BIEN LOIN D'ÊTRE RÉALISÉE. ON CRITIQUE FINALEMENT LES PARADIGMES OPTIMISTES MOBILISANT UNE RUSE DE LA RAISON.

Un jihadiste hostile aux Frères musulmans, Hânî al Sibâ'i, affirmait un jour que « les capitales occidentales rêvent d'islamistes ayant renoncé à la charia et reconnaissant Israël¹ ». Il ajoutait que les Frères, étant opportunistes, feraient volontiers ces concessions pour accéder au pouvoir. De nombreux chercheurs et experts semblent avoir le même rêve. Reste à savoir si, opportunistes ou non, les Frères sont prêts à faire des concessions. La solution idéale à la « crise » des régimes arabes, nous expliquent un nombre croissant de « transitologues² » et

1. Déclaration rapportée par le quotidien cairote *Al-Masri Al-Yom*, 21 juillet 2007.

2. Voir M. Dobry (dir.), « Les transitions démocratiques. Regards sur l'état de la «transitologie» », *Revue française de science politique*, vol. 50, n° 4-5, 2000. La thématique de la « consolidation de l'autoritarisme » semble plus fructueuse pour l'analyse des régimes politiques arabes: voir M. Camau et V. Geisser, *Le Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de la FNSP, 2003. Pour des auteurs combinant problématique de transitologie et analyse de l'islamisme égyptien, on citera Sa'ad al dîn Ibrâhîm, 'Amr al Shubakî, Amr Hamzâwî, et des auteurs américains, de Thomas Carothers et Marina Ottaway à Graham Fuller et Robert Leiken. Voir par exemple R. Leiken et S. Brooke, « The moderate Muslim Brotherhood », *Foreign Affairs*, vol. 86, n° 2, 2007, ou G. Fuller, « The future of political Islam », *Foreign Affairs*, vol. 81, n° 2, 2002. J'avoue être incapable de comprendre le besoin de légitimer le dialogue avec une force politique aussi puissante que les Frères musulmans en en brossant un portrait erroné. La puissance et l'influence de la confrérie sont une justification suffisante pour le dialogue.

de spécialistes de l'islamisme³, serait l'intégration dans d'éventuels processus démocratiques de formations islamistes ayant accepté le cadre de l'État national et les règles du jeu démocratique, renoncé à la violence et à l'application des dispositions les plus controversées de la charia, et reconnu l'existence de l'État d'Israël. Mais cela est-il possible ?

Sans prétendre formuler un modèle valable pour toutes les configurations islamistes, je tenterai ici de décrire ce que je sais des Frères musulmans égyptiens. Je voudrais tester les propositions énoncées plus haut, fruits de la rencontre de la transitologie, de l'agenda de la première administration Bush et d'un certain type d'analyse de l'islamisme, qui s'agrègent désormais dans une sorte de « savoir conventionnel » s'exprimant dans la presse, les *policy briefs* et les revues scientifiques, *Foreign Affairs* n'étant pas la moindre. Ce « savoir conventionnel » se retrouve dans certains cercles intellectuels de gauche qui prônent un dialogue des civilisations ou un respect inconditionnel, excluant toute critique de « la religion des dominés », et érigent les islamistes en représentants de l'islam (on pense à l'extrême gauche, ou à des intellectuels proches de la revue *Esprit*). Ce savoir doit être précisé, nuancé ou réfuté. Il faut auparavant poser des questions élémentaires de méthode, relatives aux matériaux et aux données disponibles, et réfléchir à leur mode d'emploi et à la construction de « modèles explicatifs » de la confrérie. Je résumerai à cette fin ce que l'on sait aujourd'hui des Frères, de leur organisation, de leur idéologie, puis j'exposerai mes vues sur le débat en cours. Mes assertions principales sont simples, mais oubliées : avant de spéculer sur les évolutions possibles, il convient de tenter une phénoménologie de la confrérie, d'autant plus que cette dernière est un « donné massif » et donc difficile à manier par décret. Celle-ci semble induire une « socialisation sectaire », au sens sociologique du terme, impliquant une socialisation en interne, combinée à une mise à distance et une dépréciation du réel, que l'on subjectivise en une construction manichéenne. Il convient aussi d'étudier les textes doctrinaux de la confrérie, et la littérature qu'elle produit. Si on ne peut deviner ce que son lectorat en pense, l'on peut au moins affirmer qu'elle le marque, et qu'elle reflète au moins la pensée réelle des auteurs.

DISCOURS DES FRÈRES : LES POSITIONS PUBLIQUES

Les analyses sur les Frères aujourd'hui se fondent essentiellement sur l'étude des discours produits par la confrérie et ses cadres, en plus de la rituelle mention de son travail social et d'indications assez sommaires sur le profil sociologique et la supposée psychologie des militants⁴.

Mais quels discours étudie-t-on ? Le plus souvent le programme des Frères, leur plateforme électorale et les déclarations de ceux qui sont omniprésents dans les divers espaces médiatiques. L'exégèse subséquente tend à se féliciter de l'acceptation progressive de la démocratie, à souligner la « normalité » des Frères – une force politique « comme les autres » –, à relever toutes sortes d'indices montrant des « progrès » ou, au contraire, des « manques », des « lacunes » et des « régressions »⁵, expliqués par la présence aux postes clés de théocrates très vilains et très âgés⁶, par la tentative du sommet de préserver la cohésion interne de la formation et de tenir compte de ce que la base peut accepter⁷, ou par le fait que les régimes arabes ont les islamistes qu'ils méritent (plutôt que l'inverse)⁸.

3. Le meilleur côtoie le pire dans le discours académique sur les islamistes, et certaines attitudes méritent d'être relevées. D'abord une préférence pour les explications charitables, même absurdes. Si tous les auteurs auxquels je pense ne vont pas jusqu'aux extrêmes de F. Burgat (*L'Islamisme en face* ou *L'Islamisme à l'heure d'al Qaeda*, Paris, La Découverte, 1995 et 2005), il reste que le statut de principal opposant à des régimes peu défendables, tant au niveau éthique que politique, économique et social, vaut une certaine complaisance aux islamistes (surtout aux supposés modérés). Ensuite une volonté « d'optimisme » qui parie sur une « ruse de la raison » donnant à l'action islamiste un « sens » dont les acteurs sont ou ne sont pas conscients, et qui surestime la portée de toutes sortes de phénomènes décrétés « nouveaux ». Cette remarque cible deux excellents auteurs, Patrick Haenni et Raymond W. Baker (dans *Islam without fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, ou encore dans « Invidious comparisons: realism, postmodern Globalism and centrist Islamic movements in Egypt », in J. L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, Le Caire, AUC Press, 1997. Ces deux auteurs ont tendance à ne pas voir qu'une culture arabe a existé au XX^e siècle et que sur ce plan les islamistes représentent, pour l'instant, une régression. Enfin, les discours scientifiques sur les islamistes ont en commun d'expliquer l'émergence de la mouvance par une crise grave de leur société, que l'on décrit ou construit différemment selon les cas. La revue de littérature proposée par Haydar Ibrâhîm 'Alî, dans son ouvrage *Les courants islamiques et le problème de la démocratie* [en arabe], Beyrouth, Centre d'études pour l'unité arabe, 1996, fournit des analyses précieuses.

4. Le diagnostic vaut moins pour les études historiques sur la confrérie des années 1940-1950 et 1970.

5. Les articles de Hamzawî que l'on trouve sur le site de la Carnegie Endowment for International Peace sont un exemple de cet exercice. Voir <www.carnegieendowment.org>.

6. Cette explication se retrouve dans les classifications générationnelles proposées par Khalîl al 'Inânî (je ne cite que le meilleur). Voir. K. al 'Inânî, *Les Frères en Égypte : une vieillesse en lutte contre le temps* [en arabe], Le Caire, Dâr al-Shurûq, 2007. Le réactionnaire que je suis voudrait souligner un point : les « vieux et vilains » décriés sont d'immenses messieurs, que vingt ans de prison n'ont pas brisés, et qui ont réussi, certes en terreau propice, à redonner une seconde vie à une formation qui avait pratiquement disparu. Un peu de respect pour ces parcours remarquables permet une meilleure compréhension des choses, et l'on rappellera aussi que 'Abd Allâh al Khatîb, Mahmûd 'Izzat et Khayrat al Shâtîr, trois membres influents du Bureau de guidance, supposés théocrates, sont issus de trois générations différentes.

7. C'est notamment l'explication fournie par des « sources » au journal *Al-Hayât*, dans son édition du 3 décembre 2007, pour justifier le maintien du refus de l'accès à la magistrature suprême aux femmes et aux coptes.

8. Cette phrase qui clôt le livre de X. Ternisien, *Les Frères musulmans*, Paris, Fayard, 2005, cadre bien avec l'argumentation centrale de l'ouvrage de F. Burgat, *L'Islamisme en face*, op. cit. Si on la prend au sérieux, l'assertion implique que puisque les Frères, sous Moubarak, sont plus modérés qu'ils ne l'étaient sous Farouk, on peut en déduire que le régime Moubarak est plus démocratique, libéral, bref plus « gentil » que celui de la Monarchie.

En se contentant d'analyser les positions publiques, on risque la méprise, surtout sans travail de contextualisation – or l'entreprise est difficile car la confrérie, illégale, garde ses secrets. J'affirme cela en rappelant que l'actuel programme de la confrérie renforce les thèses des sceptiques (dont je suis). J'admets volontiers qu'il faille prendre les plateformes et les déclarations des principaux dirigeants, comme étant *souvent* un indicateur de ce que la confrérie veut dire (ou faire croire) à ses militants et ses interlocuteurs, bien disposés ou hostiles, ou de ses priorités du moment, ou encore qu'il faille les considérer comme l'enjeu et le résultat de luttes intestines, débouchant soit sur la victoire d'une tendance, soit sur une motion de synthèse qui perd de vue le destinataire du message. Il est plus délicat d'y voir une preuve de ce que la confrérie pense, de ses conceptions, à moins d'estimer qu'elle change sans arrêt d'avis sur toutes sortes de questions, ou a sur chacune une trentaine d'opinions, ou encore que les rapports de force en son sein sont très fluctuants, alors même que les démissions et les modifications des équipes dirigeantes sont rares. Admettons – ce que je ne fais pas – que ces textes soient des programmes de gouvernement qui engagent ceux qui les émettent : que fait-on alors quand on y est confronté à la « quadrature du cercle⁹ » ou à des propositions contradictoires (par exemple sur la citoyenneté, le statut des minorités, les libertés publiques, la femme, la souveraineté) ? La réponse est désolante : chacun retient ce qui l'arrange et minimise ce qui le dérange (cela vaut aussi pour moi). Cela dit, on peut suggérer une clé qu'impose le bon sens, sinon en général, du moins dans le contexte égyptien (où les élections ne se décident pas sur des programmes et où la revendication démocratique arrive très loin derrière le chômage, la qualité et le coût de la vie, la corruption dans les préoccupations de la population¹⁰) : si la confrérie formule des propositions qui déçoivent tous ses interlocuteurs des microcosmes politiques et intellectuels, et qui risquent de porter atteinte à son image, il y a lieu de penser qu'elle – ou au moins les rédacteurs et ceux qui ont entériné les textes – est sincère, puisqu'on ne peut supposer, sans insulter leur intelligence, qu'ils s'attendaient à autre chose.

L'étude des positions publiques pose plusieurs problèmes. Expédions le premier : qui engage la confrérie ? Ici on donne une réponse simple : le Guide et les deux Vice-Guides. Mais cette réponse n'élimine pas le problème des volte-face. Le second problème est relatif à la place des contextes : parler au Parlement, ce n'est pas s'adresser à un journaliste. Les contextes sont certes une variable significative, mais ils ne doivent pas forclure toute réflexion sur l'essence éventuelle du mouvement¹¹. De plus, les contextes ne sont jamais *connaissables* avec certitude par un chercheur isolé. La violence islamiste ne peut être traitée comme une simple « réponse » à une répression étatique : elle a souvent précédé celle des régimes, notamment ceux de Farouk et de Sadate,

et l'œuvre de Qutb est certes une réaction à la sauvagerie des services de Nasser, mais elle est aussi une « systématisation », une mise en forme d'intuitions ou de questions qui précèdent l'avènement du rais. En revanche, il est exact que l'impossibilité d'une alternance pacifique renforce les partisans de la contestation violente, et il est vrai que les Frères n'ont pas eu recours au terrorisme depuis une trentaine d'années. Les contextes peuvent servir de circonstances tantôt atténuantes, tantôt aggravantes : les chercheurs (dont l'auteur du présent texte) se souviennent souvent des contextes quand ils servent leur propos. Le troisième problème, enfin, est quantitatif : le suivi du dossier Frères (recension *et* traitement de l'information) est impossible : les prises de parole sont trop nombreuses ! Ces deux derniers problèmes posent celui de l'extrapolation des données. Rien qu'en se cantonnant à l'étude des déclarations publiques, la nécessité d'une sélection rend inévitable l'influence de schémas hypothético-déductifs présupposés, soulignée par Max Weber¹². Ce rappel n'implique pas que tous ces schémas se valent – mais je préfère ceux que j'utilise¹³.

Cela dit, quelques enseignements peuvent être tirés de ce travail : les voix émises par les Frères sont plurielles, comme le sont les signes diacritiques les distinguant¹⁴. Néanmoins, sur quelques questions, les versions des Frères se ressemblent toutes : non à la théocratie, oui à la mystérieuse et mal définie *marja'iyya* religieuse¹⁵. La description des « circonstances des arrestations de militants » est toujours la même, mentionne toujours le thème d'un voisinage terrorisé la nuit ou à l'aube par la police, hostile à celle-ci, témoin de l'injustice (*zulm*) qui frappe le juste. L'attachement aux principes est souvent déclamé,

9. La formule est de 'Aziz al 'Azme, in *La laïcité, vue autrement* [en arabe], Beyrouth, Centre d'études pour l'unité arabe, 1999.

10. C'est le consensus de la classe politique et des journalistes, et sondages et enquêtes semblent confirmer son bien-fondé.

11. Dire que les phénomènes ont des essences n'est pas accepter l'essentialisme. Voir J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

12. P. Raynaud, *Max Weber ou les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1996 [1^{re} éd. 1987].

13. Mes schémas hypothético-déductifs proviennent d'une sorte de « type idéal » construit à partir de l'histoire des partis s'inspirant du marxisme et de celle des mouvements fascistes. Mes présupposés éthico-politiques sont que des griefs légitimes n'excusent pas des projets de société odieux, et que ces derniers ne doivent pas faire oublier que les griefs de ceux qui les défendent sont souvent légitimes...

14. Par exemple le port ou non d'une barbe, la tenue vestimentaire, le comportement en présence d'une femme...

15. *Marja'iyya*, terme d'origine chiite, est polysémique : il peut vouloir dire « référent », comme « norme contraignante », ou encore « instance décisive » ou « source de la souveraineté ».

mais leur translation en actes concrets est problématique¹⁶. Nombreux sont les Frères maîtrisant le « parler démocratique » ou le « parler sécularisé ». Mais peut-on en déduire qu'ils sont sécularisés ou convertis à la démocratie ? L'exemple le plus simple est l'invocation du multiculturalisme ou de la liberté religieuse pour justifier le refus de l'accès des non-musulmans à la magistrature suprême : cette fonction étant par plusieurs aspects de nature religieuse (incluant la supervision de l'application de la charia), y accepter un non-musulman serait agresser les convictions religieuses de ce dernier !

DISCOURS DES FRÈRES : SLOGANS ET OUVRAGES DOCTRINAUX

Dans le champ du discours, deux types de textes semblent plus significatifs que les déclarations. Les slogans, avec leur force cognitive, leur symbolisme, ce qu'ils engagent, le dit et le non-dit, comptent autant voire davantage. Le slogan des Frères, c'est « L'islam est la solution », ce qui implique au minimum que le régime en place n'a pas recours à ce remède. Les textes doctrinaux aussi, rédigés par les membres du Bureau de guidance ou par les théoriciens de la confrérie, ou encore les enseignements que l'on inculque et les textes que l'on fait lire aux militants, sont importants. Pour dire les choses brutalement, en allant dans les librairies islamistes et en achetant les livres qu'on y propose, surtout ceux dont les auteurs sont des Frères, on a une vision très différente de l'image que les acteurs de la confrérie cherchent à donner. Nourri par les témoignages des dissidents, par les accusations que porte la sécurité de l'État, par certaines pratiques des Frères, par les multiples dérapages dans la presse de cadres moins rompus que d'autres au « *talking nice* », par les mémoires et souvenirs de certains acteurs, le tableau qui se dégage devrait inciter à la prudence.

Peu de chercheurs tentent la lecture systématique des productions intellectuelles des Frères. Il faut dire que ces productions sont plurielles, même si, hormis peut-être Sayyid Qutb, la confrérie n'a pas de grands penseurs. Ses quelques auteurs sérieux, comme par exemple Farid 'Abd al Khâliq, sont-ils représentatifs¹⁷ ? Ses « classiques », comme par exemple les textes d'al Bannâ, n'ont jamais été reniés, mais ne reflètent plus la situation actuelle. L'historien Jâbir al Ansârî¹⁸ estimait que la pensée arabe est traversée depuis des siècles par trois démarches : la principale, centrale et centriste, est la « *tawfiqiyya* », le concordisme, qui présente deux caractéristiques : d'une part, sa grande ouverture aux apports des autres traditions et civilisations, qu'elle intègre et absorbe dans son élaboration de la tradition islamique ; d'autre part, un souci de concilier les contraires (foi/raison, science/religion, modernité/tradition...), d'apaiser le conflit en proposant une synthèse. La « *salafiyya* », plus importante

depuis la guerre de 1967, est la démarche des zélotes et des puristes, et correspond peu ou prou à l'islam des marches et du désert, plus attachée à la sauvegarde d'une pureté mythique, ne cherchant son inspiration que dans le Coran, la Tradition ou l'exemple des pieux ancêtres, méfiante à l'égard du rationalisme, des apports étrangers et de l'herméneutique. La troisième démarche est l'hétérodoxie. Pour sa part, la confrérie a toujours oscillé entre les deux premiers pôles. Le second a toutefois été prédominant pendant toute l'histoire des Frères, mais l'on voit, depuis dix ans, une montée en puissance de la *tawfiqiyya*, qui se traduit par l'évolution des programmes. Mais cette *tawfiqiyya* demeure boiteuse et superficielle, et, pour autant qu'on puisse en juger, salafistes et qutbiens dominent encore¹⁹. Surtout, il y a toujours eu des Frères partageant la posture *tawfiqiyya* et que leur période d'influence maximale a sans doute été le début des années 1950.

Mais il faudrait aussi regarder les textes non politiques de la confrérie, par exemple ceux relatifs au jihad et à la prédication. Le problème central réside peut-être dans la ou les théories du jihad, car l'utilisation extensive de ce concept par les Frères est problématique, puisqu'elle surévalue, gonfle et privilégie la dimension conflictuelle et polémologique du politique²⁰. Mais le problème premier est celui de la prédication. Elle est radicalement contraire à, voire incompatible avec l'acceptation des règles du jeu démocratique, puisqu'elle suppose l'existence d'une vérité détenue par les Frères, d'un camp de « justes », une avant-garde de censeurs chargée de ramener dans le droit chemin les mauvais musulmans, et de convertir (ou soumettre) les autres.

16. Par exemple, tel cadre qui proclamait souvent son attachement à la liberté, a été prié, par le quotidien *Nahdat Misr* du 27 janvier 2007, de commenter une déclaration de l'un de ses confrères sur les bahais à propos desquels le shaykh Mâhir 'Aql avait préconisé l'application de la peine de mort pour apostat. Il répondit : « C'est une opinion que l'on trouve dans le *shar'*, le député ne l'a pas inventée ». C'est l'argument classique de la confrérie.

17. Proche d'al Bannâ puis de Hasan al-Hudaybî, il a été marginalisé par les « faucons » de la confrérie depuis une vingtaine d'années.

18. Voir la recension de son œuvre, et de celle de Aziz al Azmeh, dans T. Acimandos, « Du réformisme islamique », *Commentaire*, vol. 30, n° 120, 2007.

19. Pour Sayyid Qutb, l'état « jâhilité » (état d'ignorance radicale pré-islamique, devenu chez lui ignorance sacrilège) est le trait distinctif des régimes, des sociétés et des civilisations qui ne reconnaissent pas la souveraineté de Dieu, n'appliquent pas la charia et reconnaissent à des humains le droit de légiférer, avec des conséquences néfastes, dont la perpétuation de relations d'exploitation et d'oppression.

20. On sait que les jihadistes reprochent aux Frères de « diluer » la notion de jihad, en mettant l'accent sur la dimension « effort » plutôt que sur la « lutte armée » – ils ont en un sens raison. Néanmoins, cette extension du domaine du jihad, si elle fonde la renonciation à la violence, a comme conséquence de faire de l'« effort » une sorte de « guerre ».

Le projet de refonte de l'individu est un premier pas, précédant la refonte de la famille, de la société, de l'État, du monde. Elle est un discours sur la société, et aussi, sur un ton souvent infâme, sur l'autre, sur les autres sociétés et civilisations, tenues pour inférieures, « sales », ennemies de Dieu, à combattre²¹. Le rapport au temps ainsi constitué n'est pas celui de la transition démocratique, mais de la création de la Cité parfaite, de la Théocratie achevée²². La prédication ne reconnaît de légitimité qu'à un point de vue, qu'à un mode de vie, et recommande leur diffusion et la disparition des autres.

Puisque prédication et discours politique cohabitent chez les Frères, il faut savoir lequel « sert » l'autre. Cette cohabitation légitime le reproche de double langage : les programmes politiques des Frères ne sont-ils qu'une « technique » propre à un champ politique donné, son recours étant justifié par la nécessité de « faire exister » la « prédication » dans toutes les couches et institutions de la société²³ ? L'on peut, au contraire, faire de la prédication une instrumentalisation du symbolique destinée à servir, à mobiliser autour une politique convaincue par ou résignée à la démocratie. Pour ma part, je n'y crois pas : le programme Frère, l'importance des sections « fatwa » et « éducation », les messages qu'elles diffusent, me font penser que la prédication et sa vision du monde priment pour le moment.

Reste à savoir si ces textes façonnent ou non les vues de la direction, des cadres et des militants frères. Pour le savoir, on pourrait étudier les livres que les Frères font lire à leurs militants. L'un des meilleurs spécialistes du sujet, Tammâm, qui n'a pas encore publié les résultats de ses travaux, m'a donné quelques indications²⁴ : les penseurs de la *tawfiqîyya*, notamment ceux qui ont tenté de penser la démocratie et ses rapports avec l'islam, ne sont pas au programme de lecture « Frère » ; l'enseignement demeure conforme au credo classique des Frères, hostile à la démocratie, estimant que la souveraineté des hommes est sacrilège, car attribué de Dieu, prônant une théocratie, malgré les dénégations, et privilégiant le jihad ; les deux Qutb, Sayyid et Muhammad, figurent dans la liste. Selon une autre source²⁵, les militants lisent beaucoup Yûsuf al Qaradâwî, Jum'a Amîn 'Abd al 'Azîz²⁶, 'Ali 'Abd al Halîm Mahmûd²⁷ et Jamâl Sultân. Sans avoir lu tous les textes de ces auteurs, je n'y ai presque jamais vu (sauf, dans une certaine mesure, chez Qaradâwî) de traitement des problèmes politiques qui se posent aujourd'hui au mouvement, notamment son attitude vis-à-vis de la démocratie et du pluralisme. Certains minimisent l'impact de ces lectures sur les militants au motif qu'un lecteur doté de bon sens s'apercevra qu'elles ne peuvent répondre aux questions et défis que pose la société moderne. Cette assertion est discutable – Qutb, par exemple, combine romantisme et esprit systématique, et son langage et son message, d'un anti-modernisme très moderne, peuvent exercer la séduction que l'on attribuait sous

d'autres cieux au marxisme. La question de la réception des textes enseignés aux militants reste posée, tout comme celle du statut de l'idéologie au sein de la confrérie (est-elle idéocratique ?), de son efficience et de son monolithisme.

Les Frères participent en tout cas de l'émergence d'une société de masse, et sont le « moyen » de l'accès à l'espace public et politique de couches qui en étaient exclues. Mais les critiques formulées à l'égard de la « culture de masse » peuvent et doivent être formulées à l'égard des Frères, d'autant plus qu'ils ont combattu avec férocité toutes les formes de culture qui ne leur convenaient pas²⁸, d'avoir très peu – pas du tout reflète mieux ma pensée – contribué à la « grande culture égyptienne » du XX^e siècle, et d'avoir une propension à la dilution du sens de certains mots (notamment « théocratie », « gouvernement civil » et « citoyenneté »). L'on peut soutenir qu'ils contribuent à perpétuer la confusion entre religion et politique : limitations à la pensée et à la liberté d'expression, inégalité entre les membres de l'État-nation, emploi de la religion dans les questions temporelles, démagogie, divisions communautaires...

21. Le discours de l'islam politique est certainement le plus important producteur de mythes, de dichotomies manichéennes et de théories du complot de la région, même s'il n'est pas le seul. Il est malaisé de reconstituer l'origine de ces pseudo-doxas, mais il est clair que les Frères jouent un rôle dans leur diffusion.

22. J'ai travaillé sur les textes de Jum'a Amîn 'Abd al 'Azîz et de 'Abd Allâh al Khatîb, deux membres du bureau de Guidance de la confrérie, qui dirigent les sections de la fatwa et de l'éducation. J'étudie actuellement ceux d'un auteur syrien, Sa'îd Hawwâ, très lu en Égypte, et dont les écrits illustrent ce que j'avance.

23. Les Frères ont publié fin 2005 un livre sur la conception *shar'i* des élections et du Parlement dont le principal auteur est Muhammad 'Abd Allâh al Khatîb, le mufti de la confrérie. Il cite un article de Hasan al Bannâ du 4 novembre 1944 : il est nécessaire que la prédication pénètre dans les instances officielles, et la voie la plus simple est le Parlement, qui n'est pas l'apanage des partisans de la politique partisane (« *du'ât al siyâsa al hizbiyya* »), mais la tribune de la Nation. Il faut donner l'avis de l'islam sur tout et le Parlement est le lieu approprié pour cela. Participer aux élections et accéder au Parlement permet en outre de devenir un mouvement de masse (et non une « organisation »). Voir le compte rendu dans *Al-Masri Al-Yom*, 14 décembre 2005.

24. Entretien dans le cadre d'une étude que j'ai conduite pour la Délégation aux Affaires stratégiques, 2005.

25. Conversation avec 'Adil 'Abd al Bârî, autre spécialiste égyptien des Frères.

26. Alexandrin, recteur et propriétaire d'école, il a été arrêté en 1965 dans le cadre de l'affaire Sayyid Qutb – mais il n'est pas qutbien. Membre du bureau de Guidance, il a écrit une importante défense de l'obligation du jihad, publiée en 1997, « L'obligation diffamée : le jihad sur la voie de Dieu » [en arabe].

27. Ouléma et écrivain prolix lui aussi. On lui doit entre autres dix tomes consacrés aux dix *arkân* (« piliers ») de la *bay'a* (« allégeance ») aux Frères musulmans.

28. Je pense à la musique populaire, à la danse et au cinéma, dont on sait qu'il a failli disparaître dans les années 1990, avant de connaître un renouveau. Dans la chasse à certains ouvrages, des Frères ont aussi joué un rôle primordial.

PRATIQUES DES FRÈRES

Les « pratiques » des Frères ne sont pas moins difficiles à étudier. Par exemple, si l'accumulation des exemples individuels permet, sur certains sujets, de dégager des tendances, sur d'autres on peut soutenir tout et son contraire. À l'exception de Marie Vannetzel, peu de chercheurs se sont attelés à la production des monographies indispensables²⁹. Son principal argument est que les Frères fonctionnent peu ou prou comme le Parti national démocratique (PND), s'appuyant sur des notables dont le profil et les ressources changent avec les époques et les lieux, capables d'assumer des prestations à un public local. Elle souligne aussi l'importance des réseaux de travail social des Frères. Il est indubitable qu'ils pallient ainsi les déficiences d'un État qui n'est plus – s'il l'a jamais été –, providentiel et protègent les plus pauvres. Ils contribuent aussi à la construction et à la légitimation d'un *ethos* islamique et à l'islamisation ou à la réislamisation d'espaces où rien n'a été fait pour ancrer l'*ethos* démocratique. L'on a parfois l'impression que les espaces et réseaux de socialisations frères sont « totaux », qu'un Frère peut (ou doit, selon d'autres témoignages) organiser sa vie en n'ayant que des partenaires ou interlocuteurs Frères ; il peut être logé, employé, soigné par des Frères ; il peut épouser la sœur d'un Frère ; ses interactions financières peuvent n'avoir lieu qu'avec des Frères. Ceci, bien sûr, ne veut pas dire que les Frères sont absents des institutions publiques : au contraire, ils sont très nombreux dans les universités, les syndicats, les clubs sportifs, qu'ils « islamisent » progressivement.

Les données sur le fonctionnement interne de la confrérie sont nombreuses, mais partielles : on peut inférer à partir du règlement interne, ou tenter de se fonder sur les souvenirs des acteurs (mais ceux-ci couvrent en général les périodes de la monarchie et de Nasser, et les choses ont pu changer) ou sur les articles de presse (mais il est malaisé de savoir quelles sont les sources des auteurs – souvent la sécurité d'État et les dissidents). De nombreux journalistes citent aussi des « confidences » de sources internes au sein de la confrérie – ceci n'est pas impossible, que la confrérie cherche à renforcer la crédibilité de certains spécialistes qui lui sont acquis, ou que des acteurs organisent des fuites dans le cadre de luttes internes.

COMMENT DEVIENT-ON FRÈRE ?

Dans un journal de gauche, *a priori* peu hostile à la confrérie, on trouve un article sur les techniques de recrutement de la confrérie³⁰. C'est elle qui les « choisit » et non l'inverse : les militants identifient des cibles potentielles (souvent à l'université ou dans sa cité, car les étudiants provinciaux s'éloignant

pour la première fois de leurs famille sont des activistes potentiels), et s'en rapprochent ; une enquête est réalisée sur chaque cible, sur ses rapports avec sa famille ; puis les militants essaient d'éveiller la sensibilité religieuse de leur recrue potentielle, de l'encourager à faire ses prières, à renoncer au tabac, à aller à la mosquée et à lire le Coran. À ce stade, on ne parle pas de politique, sauf si la cible est clairement intéressée. Si la personne plaît, on lui présente d'autres Frères, on fait du sport avec elle. C'est plus tard que l'on explique que l'islam est une religion « totale » et qu'il faut « agir », collectivement. On confie à la recrue des tâches, on la fait jouer à des sports collectifs, on la jauge. Puis on la convainc de travailler avec les Frères. L'impétrant assiste à des conférences, étudie la configuration islamiste, les divers mouvements ; on répond à ses questions. Mais en général, il est d'ores et déjà décidé : il est devenu un « *muhibb* » (une personne « qui aime la confrérie » et sur laquelle on peut compter). Il colle des affiches, assiste à des réunions avec d'autres « *muhibbs* », fait du prosélytisme – mais il n'est pas encore « Frère ». Il assiste à un cours à la mosquée, où on lui explique l'entraide et la solidarité dans l'obéissance. Cette période est conçue pour « parfaire l'éducation », pour vérifier l'intériorisation des conceptions du mouvement, le respect des prières et des autres pratiques culturelles. Cette étape dure de un à deux ans, puis l'on passe de « *muhibb* » à « *mu'ayyid* » (« qui appuie ») : techniquement on n'est pas encore membre... pendant encore 18 mois. Pour la cooptation finale, la confrérie sollicite l'avis de plusieurs Frères. Selon l'article, les militants frères sont plutôt d'accord sur ce qu'ils ne veulent pas, et adhèrent à la règle selon laquelle « les seules constantes sont les points sur lesquels il y a eu consensus d'ulémas ». Donc on peut trouver des Frères très libéraux, et d'autres qui ne le sont pas du tout.

La presse égyptienne publie quelquefois des témoignages d'anciens militants, qu'il convient de manier avec prudence, mais qui confirment, précisent ou nuancent le tableau³¹. Ils posent quelques problèmes (les indications qu'ils donnent sur le fonctionnement et les règlements internes ne sont pas toujours compatibles entre elles), mais dans l'ensemble ils ont des points communs. Le futur militant participe à des activités religieuses, sans savoir au début qu'il « roule » pour les Frères. Il néglige sa vie privée, ses liens familiaux, ses amis, il est totalement immergé dans sa vie frère. Il s'y investit totalement. Selon les déçus de la confrérie, les Frères apprennent à leurs cadres à refuser l'autre

29. On se reportera à son texte dans le présent dossier.

30. *Al-Badil*, 15 août 2007.

31. Voir par exemple la revue *Uktûbar*, 11 mars 2007.

et à être extrémistes, même s'ils prétendent le contraire. La confrérie inculque l'idée qu'elle et ses membres ont toujours raison et que le reste de l'humanité a toujours tort. On fait tout pour empêcher les autres courants religieux de prendre la parole dans les amphithéâtres. En plus les Frères « limitent », ou « soumettent » leur prédication à des agendas précis et des objectifs chiffrés à atteindre, quels qu'en soient les moyens, ce qui fait de la prédication un processus bureaucratique et routinier, ciblant la quantité au détriment de la qualité.

Les Frères musulmans ont bâti leurs succès en combinant prédication et action politique, en prônant une idéologie moniste, totalisante, régissant les différents aspects de la vie individuelle et de la société. Séparer prédication et politique semble impossible – ce serait pour les Frères renoncer à une recette qui gagne et qui constitue, de surcroît, l'identité du mouvement. On imagine mal l'ampleur du changement nécessaire : il faudrait changer de culture militante, de rapport à l'environnement, de critères de sélection des candidats et de promotion des militants. On devrait changer d'*ethos* – cela ne se fait pas par décret, et l'on ne prend d'ailleurs ce type de décrets que s'il y a crise. Or les Frères prospèrent.

EFFECTIFS ET ORGANIGRAMME

La confrérie est discrète sur sa taille et ses structures. Elle refuse de chiffrer le nombre de ses militants. Les deux dernières années ont été, selon les responsables sécuritaires, celles d'une fantastique progression : plus d'un million et demi de personnes paieraient des cotisations.

Détailler l'organigramme de la confrérie dépasse le cadre de cet article³² : il nous importe toutefois de souligner le poids prépondérant du Bureau de guidance, l'instance dirigeante, qui dispose de vastes prérogatives – d'autant plus que l'échelon « directement » inférieur, le *majlis shûra* (assemblée consultative), n'a pu se réunir depuis 1995, à cause des harcèlements policiers. Le Bureau compte une quinzaine de membres, dont certains, trop âgés ou malades, n'assistent plus aux réunions, d'autres sont emprisonnés. Le plus connu est sans doute Abû al-Futûh, considéré comme un démocrate, qui est esseulé. Les hommes forts sont le Guide suprême 'Akif, le second Vice-Guide al Shâtir, 'Izzat et Ghazlân. L'autre Vice-Guide, Muhammad Habîb, semble avoir moins de relais que le quatuor, mais il cherche probablement à exploiter le séjour prolongé d'al Shâtir en prison pour placer ses hommes.

Il convient de relever aussi l'importance de la section « de prédication et de fatwa », qui gère le quadrillage des mosquées et émet des avis sur la licéité de telle ou telle mesure. Elle est supervisée par le mufti de l'organisation,

al Khatîb, membre du Bureau de guidance : consultée sur tout, elle norme le comportement frère, individuel ou collectif³³. Elle semble plus importante que le « comité politique », dirigé par al 'Iryân, qui gère les dossiers politiques. Ce dernier est aussi moins important que le « comité administratif », dirigé par 'Izzat, qui transmet – entre autres – les instructions du Bureau de guidance aux sections régionales, et coordonne l'ensemble.

Les Frères ont la réputation d'être une force disciplinée, centralisée autour du Bureau de guidance. L'obéissance des députés connus pour lui être affiliés conforte cette impression. Mais il convient de relativiser : du fait des contraintes de la clandestinité (même relative) et de la « masse » de la confrérie, il convient de ne pas écarter les témoignages affirmant que, sur plusieurs sujets, dans plusieurs dossiers, les sections régionales et les militants disposent d'une grande latitude. On peut aussi croire al Sharnûbi (le responsable du site web des Frères, proche d'al Shâtîr) quand il affirme :

« Les techniques médiatiques que nous utilisons sont fondées sur le dialogue direct avec les gens, sur l'assistance, sur la participation à leurs joies et à leurs malheurs, et ceci personne ne peut l'interdire, parce que cela a lieu dans toutes les rues égyptiennes, et que c'est accompli par des personnes qui n'en réfèrent pas, pour ce faire, à la hiérarchie. Ce n'est pas vrai que le Bureau de guidance peut faire bouger tous les membres de la confrérie par télécommande³⁴. »

**L'IDÉOLOGIE FRÈRE : ELLE SE PORTE BIEN,
NE VOUS EN DÉPLAISE**

On a vu que, selon Tammâm, la doctrine Frère est essentiellement qutbienne³⁵. Mais il ajoute que cette idéologie s'est délitée au contact de la réalité, notamment suite à la décision de renoncer à la violence, alors que le jîhad armé est la conséquence logique de la lecture qutbienne du monde.

32. Mahmûd Sâdiq l'a détaillé dans *Al-Watan al 'arabi*, 27 janvier 2006.

33. Jamâl Hishmat, un ancien député Frère, évoquait le rôle du mufti de la confrérie : « Sa fonction est de "normer" [*"dabt"*], d'ajuster aux normes les actions politiques des Frères, afin qu'elles soient conformes à la charia ; son opinion n'est contraignante que pour les Frères. » L'avis de la section porte souvent sur l'utilisation de l'argent de la zakat (aumône légale) ou des syndicats. Quelques fatwas sont embarrassantes pour la confrérie, comme celle estimant que la construction de nouvelles églises en Égypte devait être interdite. En soi, l'importance de cette section n'est pas la preuve d'une « idéocratie ». En effet, la fatwa est un va-et-vient entre le réel et la norme, et implique une prise de conscience des problèmes posés par le premier.

34. Propos rapportés par l'hebdomadaire *Al-Fagr*, 25 décembre 2006.

35. Entretien avec l'auteur, Le Caire, printemps 2005.

Ce recul du qutbisme s'explique aussi par le souci de brasser large : les Frères ont décidé que leur formation pouvait « accueillir ce que l'islam peut accueillir ». Ils comptent donc en leur sein de nombreuses sensibilités.

Classer les membres du Bureau de guidance ou les courants traversant la confrérie se fait d'ordinaire en construisant des oppositions binaires : entre « démocrates sincères » et « fondamentalistes dogmatiques », entre « vieille(s) » et « nouvelle(s) » génération(s), entre ceux qui souhaitent la création d'un parti politique et la séparation entre politique et prédication, et ceux qui sont attachés à la forme « confrérique » et qui estiment que la combinaison « prédication-politique » fonctionne et doit être maintenue. Quelques remarques s'imposent ici : d'abord, la « nouvelle génération » n'est pas homogène ; ensuite, il y a, au sein de la confrérie, un relatif accord sur la nécessité d'une démocratisation, comprise comme l'organisation d'élections libres concurrentielles (comme le montrent les pratiques des Frères dans les syndicats qu'ils contrôlent) et l'arrêt des harcèlements policiers. Il est en revanche permis de douter de la conversion de certains (le Guide suprême notamment) au principe de la souveraineté populaire, ou au respect des libertés fondamentales – pour ne mentionner que les points sur lesquels le programme des Frères et des dérapages, verbaux ou non, ont révélé des réserves et des arrières pensées. Enfin, ces oppositions ne valent pas ou plus pour le Bureau de guidance, qui est moins divisé qu'on ne le dit : Abû al-Futûh, qui est probablement le seul vrai « démocrate » du Bureau (respectueux de la souveraineté populaire, des libertés publiques, du principe de citoyenneté) y est marginalisé. Le Bureau comprend en réalité deux courants idéologiques, les salafistes et les qutbiens. Les positions des uns et des autres sont souvent proches, même si les salafistes reprochent souvent aux qutbiens de faire du « *ta'wil* » (interprétation, voire surinterprétation). Mais cette distinction entre qutbiens et salafistes ne doit pas être surestimée : les premiers sont à peine moins méfiants que les seconds vis-à-vis des apports étrangers à l'islam, et même chez les anti-qutbiens, le diagnostic de Qutb s'est imposé : une société qui n'applique pas la charia n'est pas vraiment musulmane.

Les contraintes idéologiques, le faible poids des démocrates au sein de la confrérie, les pesanteurs organisationnelles, l'*ethos* ou, si l'on préfère, les techniques et les critères de recrutement, les lieux où il s'effectue, l'endocriticisme, la formation et la culture que l'on inculque, les types de socialisation et de réseaux, tout ceci rend difficile une autonomisation du politique et l'avènement d'une culture démocratique. Cela vaut aussi pour les interactions avec l'environnement et les contraintes du double positionnement, sur le champ religieux et sur le champ politique : le problème de la confrérie est moins les « forces » démocrates que la concurrence de certains salafistes, qui

ne lui pardonnent pas son acceptation du jeu électoral et ses concessions à la modernité, en bref sa *tawfiqiyya*.

LES FRÈRES, FER DE LANCE DE LA DÉMOCRATISATION ?

Il convient maintenant d'examiner les affirmations du « savoir conventionnel » qui semblent provenir de préoccupations que je qualifierais d'« extérieures » – je désigne sous ce terme les questionnements induits par des enquêtes sur les formations islamistes d'autres pays, ou encore pour répondre à une demande ou à des agendas internationaux, ou par des raisonnements hypothético-déductifs (certains s'inscrivant dans des lectures hégéliennes de l'histoire), ou tout simplement par « cécité créatrice ».

Les Frères et le cadre national

L'on estime en général que les Frères, à l'instar d'autres mouvements islamistes légalistes, ont accepté le cadre national³⁶; que ces mouvements sont un moment « indispensable » du processus de construction nationale. Tout dépend du contenu que l'on donne à ce « cadre national » ou à « accepter » (« faire avec » semble plus exact). Oui, les Frères musulmans ont un programme pour gouverner le pays, et raisonnent surtout en termes et dans un cadre égyptiens. Oui, l'utopie du rétablissement du califat est de moins en moins mentionnée (mais a-t-elle été totalement abandonnée ?). Mais affirmer que les Frères sont un moment « indispensable » de la construction nationale est péremptoire, malgré l'importance de leur travail social. Outre les effets délétères de leurs pratiques et discours sur le lien national et sur les tensions confessionnelles, le processus de construction nationale a commencé avant eux ou sans eux. Târiq al Bishrî en est presque à voir dans les Frères le stade suprême du nationalisme³⁷ ! Pour lui, l'histoire égyptienne est scandée par des moments ou des dialectiques : le moment *Wafd* a été celui d'un nationalisme laïc qui tentait de recouvrer l'indépendance *politique* ; le moment « nasséro-gauchiste » a incarné la revendication d'indépendance *économique* ; le moment islamiste vise à mettre fin à l'aliénation en faisant correspondre le régime politique et l'espace social à l'*authenticité culturelle* du pays, à son « identité ».

36. Comprendre : ne pensent plus que le nationalisme est une idéologie importée, que l'État-Nation est une « invention » occidentale, tous deux destinés à détruire le cadre institutionnel qui est celui de l'islam (le califat) et qui se sont substitués, pour le plus grand malheur de tous, au « lien » de la religion et à l'umma de l'islam.

37. Depuis la seconde édition de son livre *Al haraka al siyâsiyya fi Misr*, Le Caire, Dâr al Shurûq, 1982.

On pourrait critiquer la lecture et la conceptualisation de l'histoire ainsi instaurée, ou le contenu de la notion d'authenticité³⁸ ; je préfère rappeler que les impératifs identitaires ne sont pas ceux de la démocratie, et qu'un discours de ce type, s'il était tenu en Europe, serait classé, comme il le mérite, à l'extrême-droite. Et même si l'on acceptait ce diagnostic, on aurait beau jeu de souligner que l'identité culturelle égyptienne, si elle existe, relève de la *tawfiqiyya* et que le mouvement islamiste est loin d'en être le meilleur représentant.

Les Frères et la violence

Aucun acte de violence ne peut être imputé aux Frères depuis 1974, alors que le comportement des autorités vis-à-vis de la confrérie aurait pu être un prétexte plausible pour renouer avec les pratiques d'antan. J'ai écrit en 2005 que la « question était réglée³⁹ ». J'en suis moins certain aujourd'hui. Pendant le premier semestre 2006, des informations inquiétantes évoquant des séjours de formation des militants à l'étranger ont filtré – le tout étant de savoir le crédit qu'on accorde à ce qui émane de la sécurité d'État⁴⁰. Pendant la récente guerre au Liban, le Guide suprême 'Akif a affirmé qu'il était prêt à envoyer 10 000 combattants épauler le Hezbollah, si le gouvernement égyptien l'y autorisait⁴¹. Les Frères ont reconstitué en 1998 une section d'éducation physique, pour entraîner leurs militants à la conduite de manifestations, à l'autodéfense et à la protection des dirigeants. La vitalité de cette section est attestée par le nombre de camps de vacances découverts et démantelés les deux dernières années, qui ressemblent beaucoup à ceux de l'organisme secret créé en 1939 par al Bannâ, hormis l'absence d'initiation au maniement des armes.

Le 10 décembre 2006, l'opinion apprend qu'une cinquantaine de militants Frères encagoulés se sont livrés dans l'enceinte d'al Azhar à une démonstration de leur savoir-faire en sports de combat. Des chaînes de télé et le quotidien *Al-Masri Al-Yom* en diffusent images et photos. Les jours qui suivent, les Frères tentent de limiter la casse, oscillant entre plusieurs stratégies discursives (fuites contrôlées, minimisation du problème, négation du caractère « martial » de la démonstration, aveu de « maladresse » assorti d'excuses...). Le Guide suprême 'Akif affirme dans la presse que cette démonstration n'est pas la première du genre, qu'il y en a eu plusieurs auparavant, et notamment lors des manifestations d'appui au Hamas :

« Ce n'était pas un défilé militaire. Si j'en avais organisé un, il eut été différent. En effet, le lieu et le timing ne sont pas appropriés.

Êtes-vous donc capable d'en organiser un ?

Oui, quand il y a des raisons pour le faire. Mais tant qu'on est dans un État ayant une constitution et un droit [...], nous ne pouvons envisager un acte portant atteinte au citoyen ou à la patrie [...]. Je n'accepte pas de collaborer avec un groupe ayant recours à la violence⁴². »

Pour lui, la démonstration d'al Azhar était un défilé sportif. Mais il confirme être en mesure d'envoyer 10 000 Frères guerroyer, et même davantage, si le gouvernement l'accepte. On le voit, la déclaration est une véritable motion de synthèse : on rassure les partisans d'une para-militarisation de la confrérie en assumant l'option, et les légalistes en affirmant qu'elle ne sera pas utilisée sur la scène intérieure, et on affirme ne pas être à l'origine de l'initiative.

Les Frères n'ont donc plus, depuis trois décennies, commis d'actes dépassant le « seuil » usuel en Égypte, mais ils disposent des structures matérielles ainsi que d'un corpus doctrinal pour le faire. Cette évolution est caractéristique des problèmes que pose la confrérie au système politique égyptien : cette armée sans armes produit des combattants potentiels qu'elle tient sous contrôle. Porter un coup sévère ou décisif à la confrérie (à supposer que cela soit possible) risquerait de « lâcher dans la nature » des personnes initiées aux techniques de combat. D'autre part, les Frères occupent un créneau qui leur permet de concurrencer d'éventuels autres groupes jihadistes, puisqu'ils offrent un produit, la préparation au combat, qui répond à une demande sociale – qu'ils entretiennent et suscitent. Rappelons toutefois qu'à plusieurs moments cruciaux, les Frères ont été « en retrait » par rapport à d'autres : on pense notamment à leur position modérée dans l'affaire de la profanation du Coran à Guantanamo ou lors de l'épisode des caricatures danoises.

Les Frères et la charia : une modération discutable ?

Même des analystes *a priori* compréhensifs envers les Frères estiment que leurs discours sur cette question sont très ambigus, qu'ils n'ont pas donné d'assurances suffisantes⁴³. La confrérie n'a toujours pas fait son *aggiornamento* sur la question des aspects les plus controversés de la charia – et elle ne le fera probablement pas dans un avenir proche : en quoi les Frères seraient-ils distincts du PND s'ils renonçaient à l'utopie (très mobilisatrice en Égypte) d'un ordre politique et social radicalement autre ? Comment peut-on imaginer

38. Mais J.-N. Ferrié le fait beaucoup mieux que moi au chapitre 2 de son prochain ouvrage sur l'Égypte.

39. Dans la consultance effectuée pour la Délégation aux Affaires stratégiques, ministère français de la Défense, septembre 2005. Voir Consultance Aclimandos, « Islamistes et démocratie en Égypte ».

40. Ma position est que, outre quelques exceptions, cette dernière ne ment pas en général, même si elle n'est pas en mesure de prouver ses assertions dans un procès régulier ou s'il lui arrive de se tromper.

41. Information confirmée par un journaliste hostile aux Frères et (mais) bien informé, Hamdi Rizq. Voir *Al Musawwar*, 11 août 2006.

42. *Al-Dustûr*, 20 décembre 2006.

43. N. Brown, A. Hamzawy et M. Ottaway, « Islamist movements and the democratic process in the Arab world : exploring the gray zones », Carnegie Paper, n° 67, mars 2006.

que des militants prenant d'énormes risques personnels, sacrifiant sur la voie de Dieu carrière et perspectives d'avenir, puissent changer de logique et d'objectifs du jour au lendemain et se résigner à la normalité de petits desseins intramondains ? On pourrait imaginer la chose si les efforts d'intellectuels en vue de la restitution de son historicité au droit musulman et de la relativisation de sa sacralisation avaient droit de cité – mais une personne défavorable à l'application de la charia ne peut aller au-delà d'une invocation (face à l'opinion, on ne parle pas des cercles intellectuels) de l'inopportunité temporaire de celle-ci pour le bien-être de la communauté.

La stratégie des Frères sur la question des peines corporelles prévues par le droit islamique a longtemps été l'évitement. On peut penser que la confrérie est divisée sur le sujet et qu'elle tente d'éviter de se déchirer, mais je préfère croire qu'elle sait que sur ce point aucune concession durable n'est possible, et qu'elle ne peut que promettre une approche graduelle, lente, mais « irrévocable » : le programme Frère préconise une approche gradualiste, c'est-à-dire de commencer par un effort important d'éducation « islamique » et d'inculcation des valeurs morales (comme si le régime faisait autre chose !), puis d'œuvrer à l'élimination des « causes » du crime ; ensuite seulement, on appliquera les peines corporelles, avec une grande sévérité. Optimistes et pessimistes exploiteront différemment ce gradualisme !

Les Frères face à la question copte

Vis-à-vis de la minorité copte du pays, les positions des Frères restent, au mieux, ambivalentes. La stratégie, telle que définie par le dirigeant al Shâtîr dans des documents internes saisis en 1992, se résume en un mot : « rassurer », autant que faire se peut⁴⁴. Depuis plus de deux ans, on annonce régulièrement la publication d'un document reconnaissant le droit des coptes à la citoyenneté et affirmant que la capitation (l'impôt sur les non-musulmans, l'un des signes de leur infériorité, de leur soumission et de la primauté de l'islam) n'est plus d'actualité. Mais on ne voit rien venir, alors qu'en principe le compagnon de route Târîq al Bishrî a réussi à fonder « islamiquement » la citoyenneté et l'égalité entre citoyens de confessions différentes. Plus grave, lors des débats parlementaires de 2007 sur le remaniement constitutionnel, les députés Frères ont rejeté le nouvel article 1 qui faisait de la citoyenneté le principe organisateur de l'État-nation, en invoquant toutes sortes de prétextes fallacieux. Enfin, le programme Frère, qui vient d'être rendu public, interdit explicitement aux coptes l'accès à la Présidence de la République, et, semble-t-il (le texte n'est pas clair), aux fonctions publiques qui entraînent des obligations de défense et de promotion de la religion, ce qui devrait inclure la présidence du Conseil et le commandement des forces armées.

Dans le même ordre d'idées, la confrérie affirme souvent qu'elle n'a aucune objection contre la création d'un parti copte, affirmation à première vue bizarre si l'on tient compte de son hostilité affichée à toute politique de quotas et de « discrimination positive » en faveur des non-musulmans. Mais affirmer que les coptes ont droit, en tant que tels, à un parti, revient à dire que les musulmans et l'islam ont droit à un groupe les représentant... les Frères musulmans. Il s'agit de favoriser une définition communautariste des enjeux, avec un représentant politique unique (ou au moins hégémonique) de chaque « religion ». Lequel serait évidemment, dans le cas de l'islam, les Frères. La confrérie souffle alternativement le chaud et le froid, avec une préférence affichée, et probablement réelle, pour le chaud. Prudente au niveau national, elle exploite quelquefois les tensions communautaires et les sentiments anti-coptes de certaines couches de la population.

Il est plus délicat de parler des « attitudes » des militants et cadres Frères à propos des coptes, mais on peut se risquer à dire qu'il y a de très nets progrès par rapport aux pratiques d'antan⁴⁵, mais que l'enseignement prodigué à la base reste prisonnier des préjugés et de la doctrine traditionnels : de surcroît, les Frères donnent souvent l'impression de penser que les coptes forment une minorité choyée, trop puissante économiquement, trop bien traitée et geignarde. Ils reconnaissent la légitimité de certains griefs coptes, mais estiment qu'ils devraient être dirigés contre l'État. Les dérapages de cadres Frères sur la question sont toutefois nombreux et parfois graves, et ils semblent ne pas voir que leurs postures anti-chrétiennes sont très offensantes (de nombreux discours coptes sont également odieux)⁴⁶.

44. Les documents en question ont été publiés par l'hebdomadaire *Al-Musawwar* en 1992.

45. Pour ne donner qu'un exemple illustrant la comparaison, j'invite le lecteur à consulter les numéros du mensuel frère *Al-da'wa* de l'été 1981. Nombreux sont les Frères qui parlent plus facilement et plus amicalement aux coptes, les déclarations officielles des dirigeants de la confrérie tentent plus systématiquement d'être rassurantes, etc.

46. Sur le statut de la femme, les attitudes des Frères varient grandement : certains leurs serrent la main, d'autres non ; les épouses de certains portent le *hijab* (voile dissimulant les cheveux), d'autres le *niqab* (qui fait disparaître le visage). Le programme frère affirme que la femme est l'égal de l'homme, qu'elle a le droit de travailler, mais que son rôle et sa mission principaux sont au foyer. Il ne faut pas lui imposer des missions « contraires à sa nature » – comme par exemple la Présidence de la République –, et les travaux et fonctions qu'elle peut occuper sont déterminés dans le cadre de la *marja'iyya* islamique... En revanche, les propositions de détail sont intéressantes quoique vagues, et le programme déplore, en conclusion, le fait que la libération « excessive » de la femme a entraîné en réaction une radicalisation des attitudes misogynes... Israël mérite aussi une mention. Si l'on excepte une récente déclaration d'al 'Tryân (membre du *majlis shûra*), qui a affirmé que les Frères au pouvoir reconnaîtraient Israël mais s'est vite rétracté, on peut dire que la confrérie a adopté avant le Hamas la position de ce dernier : « respecter les accords conclus, mais ne pas reconnaître Israël ». Mais d'autres responsables frères, tout en réitérant leur hostilité et celle de la confrérie à toute reconnaissance de l'État hébreu, ont affirmé qu'en cas d'arrivée au pouvoir, un référendum sur cette question serait organisé et que l'on laisserait le peuple décider.

Les Frères et la démocratie

Commençons par l'acquis : la position des Frères n'est plus celle prévalant sous al Bannâ, qui était hostile aux partis, accusés d'entériner la division de la Communauté. Désormais, ils acceptent le multipartisme, l'alternance, l'organisation d'élections libres et l'arbitrage du peuple. Le consensus des experts veut qu'il s'agisse d'évolutions importantes mais insuffisantes, ce qu'a confirmé la publication du programme Frère, qui prévoit une formule à l'iranienne, où, malgré des élections et une acceptation du multipartisme, la souveraineté et les décisions de dernier ressort seraient aux mains d'un organisme d'oulémas. Mais gageons que la confrérie remaniera ce texte sur ce point et éliminons les thèses simplistes des adversaires des Frères qui dénoncent la mauvaise foi des acteurs islamistes quand ceux-ci prônent la démocratie, même si les « faux pas » de la confrérie et les déclarations de plus en plus inquiétantes de ses cadres, depuis 2006, leur donnent des munitions. Soulignons que certains acteurs de la mouvance sont sincères quand ils proclament leur credo démocratique – même si d'autres le sont beaucoup moins⁴⁷.

Il faut aussi être prudent avant de manier l'argument de l'incompatibilité selon lequel on ne pourrait être simultanément islamiste et démocrate, comme s'il fallait absolument choisir entre reconnaître la souveraineté à Dieu et la donner aux hommes. Il y a tension entre toute religion et la démocratie, en ce qu'une religion délimite un domaine qu'elle soustrait à la délibération – mais les compromis sont possibles⁴⁸. Toutefois, quoi que l'on pense de la cohérence intellectuelle et de la valeur intrinsèque des discours des « islamistes démocrates », ils existent et les hommes peuvent avoir des fidélités contradictoires et des discours peu rigoureux. En revanche, on ne peut être certain qu'un islamiste démocrate opèrera toujours, en cas de conflit, contre la charia et pour la démocratie. Et l'on sait que les islamistes démocrates ne sont pas majoritaires au sein de la confrérie.

Pour conclure, je voudrais tester maintenant la position défendue par des spécialistes respectés, qui reconnaissent que l'acceptation de la démocratie et de ses corollaires par les Frères est insatisfaisante mais inéluctable, et qu'elle se fera, même malgré les acteurs. Ainsi, selon Éric Rouleau, puisque les Frères ont renoncé à la violence ils doivent s'adapter au réel et donc adopter de nouvelles pratiques, ce qui aura inmanquablement des conséquences sur leur perception des choses, leur discours et leur idéologie⁴⁹. Tammâm et Shirîf Yûnis pensent que les intérêts économiques et l'embourgeoisement des Frères seront décisifs : le recours à la violence est de plus en plus improbable, du fait même de l'importance des effectifs de la confrérie et de ses intérêts financiers⁵⁰. Il y a trop à perdre et les souvenirs des conséquences des affrontements

avec les régimes successifs incitent à la prudence. L'historien Shirîf Yûnis, auteur d'une importante thèse sur Qutb, souligne ainsi que le fait que la logique du capitalisme ou du commerce international ne permette pas de distinguer les gens en fonction de leur religion, mais opère selon d'autres critères, finira par faire prévaloir une modification des « mentalités »⁵¹. Tammâm lui aussi analyse ces 25 dernières années comme une adaptation au réel qui devrait mener à la démocratie : l'*aggiornamento* consécutif proviendrait pour lui de la confrontation des Frères aux réalités de l'exercice du pouvoir au sein des syndicats et ordres professionnels conquis pendant les années 1980 ; les problèmes concrets auraient amené les Frères à revoir, par petites touches, leurs positions sur plusieurs points⁵². Pour lui, les deux variables clés auraient été les relations internationales et la présence copte. Mais ceci est-il vraiment probant ? Les Frères se sont adaptés à l'environnement parce qu'ils n'ont pas pu le restructurer – mais ceci pourrait changer s'ils prenaient le pouvoir.

Un autre moment important, en ce qui concerne les origines du « nouveau discours », est la publication d'un collectif autocritique, en 1989, auquel ont participé plusieurs Frères, et qui a été une première tentative pour penser (et accepter) la démocratie. Quand Târiq al-Bishrî (qui n'est pas Frère, mais que la direction lit) publia en 1994 un article sur la citoyenneté et les coptes, les réactions de certains Frères, et non des moindres, furent favorables. Ce texte fournit des arguments à ceux qui, dans la direction, voulaient changer de

47. Je voudrais écrire un article intitulé « Mon problème avec les Frères démocrates ». Dans une tribune d'opinion publiée par le *Daily Star Egypt* le 10 novembre 2007, Ibrâhîm al-Hudaybî, membre de l'équipe d'Ikhwân On line et étoile montante de la confrérie, explique que les gouvernements occidentaux ne savent pas faire la différence entre terroristes et islamistes (ce qui est faux), qu'ils n'ont pas compris que les « islamistes modérés » acceptent la démocratie et qu'ils respectent les libertés civiles et les droits de l'homme. Si le respect de ces libertés est le critère décisif de la modération, force est d'admettre que la confrérie n'est pas modérée : est-elle disposée à reconnaître à un athée le droit de proclamer son athéisme ? À un musulman de renier publiquement sa foi ? Arrêtons de plaisanter ! Il ajoute que même en Occident il n'y a pas de consensus sur la définition des droits de l'homme et invoque le relativisme culturel pour affirmer que les décisions sur ces questions doivent être fondées sur les « valeurs de la majorité » (mais accepterait-il la position française sur le voile au nom des valeurs de la majorité ?). Il affirme que les islamistes croient en l'égalité de tous les citoyens (sauf que les non-musulmans et les femmes sont moins égaux que les autres). Il ajoute que les écrits des auteurs « islamistes », tels al-Qaradâwî, al-Bishrî et al-'Awwâ, montrent le respect islamiste pour les droits de l'homme et les libertés. Mais, outre que l'on pourrait énumérer leurs dérapages (à l'exception d'al-Bishrî), que l'on peut critiquer leurs divers travaux, les deux derniers nommés ne sont pas Frères...

48. Conversation personnelle avec Gil Delannoï.

49. Entretien avec l'auteur, Paris, 26 juin 2005

50. Conversations avec l'auteur, Le Caire, été 2007.

51. Entretien avec l'auteur, Le Caire, 29 août 2007

52. Entretiens avec l'auteur, Le Caire, hiver 2004-2005.

discours à l'égard des coptes. Reste que la doctrine des Frères n'a pas incorporé le papier d'al-Bishrî. Ainsi il demeure que la question de la citoyenneté et de l'égalité des musulmans et des non-musulmans au sein de la patrie n'a pas été fondée doctrinalement par un théoricien Frère.

Voilà, exposée en détail, la thèse optimiste crédible. Malgré un support empirique conséquent, elle est hypothético-déductive, et elle présume une téléologie discutabile ainsi qu'un certain matérialisme. Je ne nie pas qu'une évolution en ce sens soit possible. Est-elle la plus probable ? L'on constatera d'abord que le texte de Tammâm date de 2004 et que depuis les évolutions récentes ont été dans le sens d'une régression. Plus généralement, cette thèse s'obstine à méconnaître les éléments lourds qui jouent en sens contraire ; ils peuvent être spécifiques aux Frères, comme leur rapport à l'idéologie, comme leurs modes de socialisation, sectaire au sens sociologique du terme, comme leur conception de la Cité idéale et de la charia. Ils peuvent relever du contexte égyptien et régional : le troisième lieu saint de l'islam est occupé, ce qui favorise les cultures de guerre ; la libération des femmes égyptiennes, réelle par plusieurs aspects, provoque un raidissement des Frères de ces dernières ; la salafisation de la société et de l'environnement, le délitement du lien national et le renforcement des communautarismes, tout ceci ne joue pas en faveur de la démocratie. L'Occident n'est plus le modèle qu'il était à la Belle Époque. La liste n'est pas exhaustive. Les « effets » de la mondialisation ou de la modernisation suscitent des réactions anti-mondialistes et anti-modernes. Affirmer que les premières gagneront très vite, c'est formuler, au mieux, un vœu pieux ■

Tewfik Aclimandos
Cedej, Le Caire

MARIE VANNETZEL

« ILS NOUS ONT DÉJÀ ESSAYÉS ! »

CLIENTÉLISME ET MOBILISATION ÉLECTORALE FRÉRISTE EN ÉGYPTE

L'ANALYSE DES MODES DE PRODUCTION DES VOTES EMPLOYÉS PAR LES FRÈRES MUSULMANS LORS DES DERNIÈRES ÉLECTIONS LÉGISLATIVES MONTRE QUE CEUX-CI S'INSCRIVENT DANS LE CADRE COMMUN DE LA PRATIQUE ÉLECTORALE EN ÉGYPTE : LA MOBILISATION FRÉRISTE SUIT EN EFFET LES LOGIQUES CLIENTÉLISTES QUI CARACTÉRISENT L'ÉLECTION D'UN DÉPUTÉ EN ÉGYPTE, ET ELLE SE RAPPROCHE EN CELA DES PRATIQUES ÉLECTORALES DES CANDIDATS DU PARTI NATIONAL DÉMOCRATIQUE. TOUTEFOIS, LE CLIENTÉLISME FRÉRISTE PRÉSENTE CERTAINES SPÉCIFICITÉS QUI APPARAISSENT COMME DES AVANTAGES COMPARATIFS, ET VÉHICULENT DES CATÉGORIES DE PENSÉE HÉTÉRODOXES DANS UN CHAMP ÉLECTORAL EN PLEINE MUTATION.

Que signifie le vote islamiste aujourd'hui en Égypte ? À la différence d'autres pays (Algérie, Turquie, Palestine) où l'accession des islamistes au pouvoir par la voie des urnes a eu une portée politique et géopolitique considérable, tout se passe en Égypte comme si le régime parvenait à contenir les effets politiques du renforcement sur la scène nationale d'un acteur islamiste majeur, considéré comme mouvement matriciel de l'islamisme moderne¹, à savoir l'Association des Frères musulmans. Pourtant, l'Association ayant remporté, lors des élections législatives de 2005, 88 des 444 sièges à l'Assemblée du Peuple², le régime du président Moubarak a réaffirmé, dans un amendement de la Constitution au printemps 2007, le cadre restrictif déjà imposé à la

1. Fondée en 1928 par un Égyptien, Hasan al-Banna, l'Association des Frères musulmans est le premier mouvement à s'être réclamé d'une vision totalisante de l'islam comme système global incluant le politique.

2. Contre 17 sièges en 2000, un en 1995, 37 en 1987 et 8 en 1984.

participation politique des Frères, membres d'une organisation « illégale »³. Ce rappel à l'ordre semble indiquer l'inquiétude du régime face au succès électoral des Frères. L'analyse du vote « Frères musulmans » peut donc mettre en lumière tant les trajectoires du régime autoritaire égyptien que celles du mouvement islamiste lui-même dans son rapport à l'ordre établi⁴.

Ceci suppose toutefois d'étudier la pratique électorale, champ de recherche encore insuffisamment investi par l'analyse du politique dans la société égyptienne, et dans les sociétés arabes contemporaines en général⁵ ; si bien qu'il nous est possible de reprendre à notre compte la réserve formulée par Patrick Quantin à l'égard de la politologie africaniste, voilà bientôt dix ans :

« Si elle a souvent rendu compte des événements électoraux, la recherche africaniste sur le politique ne s'est pas vraiment attaquée à l'élaboration d'une problématique générale visant à expliquer ce que voter veut dire ou encore ce qu'est une consultation électorale dans les sociétés africaines contemporaines⁶. »

Le rapport des Frères musulmans égyptiens à l'institution électorale est rarement envisagé dans cette perspective⁷. La compréhension des modes concrets de production des votes par lesquels les Frères accèdent à la position d'élu éclaire pourtant un aspect important de la construction de l'acte électoral. En outre, en posant la question du vote « Frère » sous l'angle de la mobilisation qui le suscite, il devient possible de contourner les difficultés liées à l'absence de sondage « sortie des urnes » et à la pénurie d'informations sur les comportements⁸... d'électeurs individuels ne semblant pouvoir prétendre, du reste, qu'à un statut d'acteurs secondaires dans un jeu électoral où le « faire voter⁹ » semble légion. Leur parole, pourtant précieuse, n'apparaîtra pas dans ces quelques pages : celles-ci présentent les points de vue, recueillis dans le sillage des élections parlementaires de 2005, de dirigeants de l'Association et des députés Frères de trois circonscriptions du Grand Caire aux configurations sociales variées (Madinat Nasr, Hilwan, Tibbin), ainsi que certains des cadres actifs dans leur entourage.

Les résultats de ces entretiens permettent de dépasser le présupposé courant selon lequel les Frères musulmans, de par leur identification en tant qu'islamistes, échapperaient aux logiques structurant le champ électoral égyptien, et s'inscriraient ainsi hors du cadre commun, clientélaire, de la signification de l'élection d'un député en Égypte. À rebours de cette idée, l'analyse des pratiques électorales des Frères met en évidence que la mobilisation frériste intègre, bien plus qu'elle ne rejette, *les règles effectives* du jeu électoral en Égypte, tout en présentant une certaine singularité par rapport aux formes de mobilisation mises en place par leurs adversaires, principalement issus du parti présidentiel – parti au pouvoir mais surtout *du* pouvoir – le Parti national

démocratique (PND). Comprendre le vote islamiste, c'est donc avant tout comprendre comment s'ordonne le fonctionnement de l'institution électorale en Égypte, lequel réside au cœur des mécanismes de l'hégémonie politique du régime.

L'INSTITUTION ÉLECTORALE COMME INSTITUTION CLIENTÉLISTE

Or, force est de constater que ce fonctionnement offre à première vue quelque ambiguïté : en dépit de l'usage intensif, généralisé en 2005 à l'ensemble des acteurs politiques – élites dirigeantes comprises – de la référence normative au modèle européen de démocratie électorale, les logiques clientélistes apparaissent bien prégnantes dans l'Égypte d'aujourd'hui. La coexistence de ces deux registres – qui se retrouvent d'ailleurs au sein même des sociétés occidentales porteuses du modèle – loin d'être contradictoire, révèle que l'institution électorale se situe précisément à la jonction de deux espaces distincts du politique, « l'officiel et l'officieux »¹⁰. Cette distinction s'ancre profondément dans l'histoire de la construction de l'élection parlementaire en Égypte comme

3. En dépit de son « illégalité », l'Association participe de longue date aux processus électoraux (en particulier depuis l'arrivée au pouvoir d'Hosni Moubarak), bien que de manière « informelle » : dans les années 1980, alors que le scrutin de liste était en vigueur, les Frères s'alliaient avec des partis légaux. Depuis le retour au scrutin uninominal en 1990, ils présentent des candidats sous l'étiquette « indépendants ».

4. Cet article est issu d'un mémoire de recherche sur les *Frères éligibles : étude de la mobilisation islamiste en Égypte, le cas des élections législatives de 2005*, sous la direction de Gilles Kepel, Paris, IEP de Paris, 2007.

5. Quelques travaux, souvent français, ont cependant démontré avec force la pertinence d'un tel domaine. Voir M. Bennani-Chraïbi, M. Catusse et J.-C. Santucci, *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc : les législatives de 2002*, Paris, Karthala, Aix-en-Provence, Iremam, 2005 ; J.-F. Legrain, *Les Palestines du quotidien : les élections de l'autonomie, janvier 1996*, Beyrouth, Cermoc, 1999. Pour le cas égyptien, voir S. Gamblin (dir.), *Contours et détours du politique en Égypte. Les élections de 1995*, Paris, L'Harmattan, Cedej, 1997 ; P. Haenni, *Banlieues indociles ? Sur la politisation des quartiers péri-urbains du Caire*, thèse de doctorat, Paris, IEP de Paris, 2001 ; S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, Paris, IRD, Karthala, 2005.

6. P. Quantin, « Pour une analyse comparative des élections africaines », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, p. 12.

7. L'approche privilégiée consiste à évaluer la conversion des Frères aux valeurs démocratiques. Sur les dernières élections, voir par exemple B. Rutherford, « What do Egypt's Islamists want? Moderate Islam and the rise of Islamic constitutionalism », *Middle East Journal*, vol. 60, n° 4, 2006, p. 707-731.

8. Les seules données électorales à caractère officiel sont publiées par le Centre d'études politiques et stratégiques d'Al-Ahram. Voir *Les élections de l'Assemblée du Peuple 2005* [en arabe], Le Caire, 2006.

9. S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie...*, *op. cit.*

10. J.-L. Briquet, « La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques », in J.-L. Briquet et F. Sawicki (dir.), *Le Clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF, 1998.

mécanisme de cooptation par le centre des réseaux de clientèle les plus puissants à l'échelle des périphéries : en réduisant le rôle du député à sa fonction de représentant local assumant des charges quasi administratives, au mépris de sa qualité « officielle » de législateur, les régimes successifs ont ainsi modelé l'institution électorale comme vecteur stratégique de la stabilité du pouvoir, et construit le vote comme lieu privilégié d'un échange entre électeurs et députés plutôt que comme mode d'expression des désaccords politiques. C'est ce contrôle hégémonique sur la norme électorale, et sur la définition des rôles d'élu et d'électeur correspondants, et non une incapacité sociale structurelle, qui se situe au fondement du clientélisme électorale égyptien : celui-ci ne saurait donc être appréhendé comme forme sociale objective, rémanence de la tradition, mais bien plutôt comme stratégie d'acteurs et mode d'action politique¹¹. En adoptant une vision opératoire du politique, sans préjuger d'un contenu fixe, on conçoit que le clientélisme, en tant qu'il se rapporte « à l'appareil [d'État] lui-même, et par voie de conséquence, à la perpétuation du groupe qui utilise l'appareil¹² », n'est pas moins « politique » que ce que l'on qualifie canoniquement comme tel. Richard Banégas a montré comment, au Bénin, le clientélisme électorale pouvait simultanément être moralement condamné comme « achat des consciences » et apparaître aux électeurs comme un élément essentiel de l'autorité légitime, voire comme une « vertu civique » enracinée dans une certaine économie morale du pouvoir¹³. La redistribution clientélaire occupe une place tout aussi centrale dans la légitimité du député en Égypte : la capacité à faire circuler des ressources au sein de sa communauté locale s'impose comme le signe distinctif de l'éligible égyptien, ainsi largement tributaire des « en bas du bas¹⁴ » qui constituent l'essentiel de l'électorat, dans un pays où le corps électorale ne participe que très faiblement aux scrutins (seuls 20 % des électeurs potentiels ont voté en 2005¹⁵). Aussi le clientélisme, parce qu'il représente une sorte de « passage obligé » pour tous les candidats au siège de député, constitue tout autant le registre de l'autoritarisme que, nous allons le voir dans le cas des Frères musulmans, le répertoire d'une contestation de l'ordre établi qui peut s'avérer, au final, tout aussi « politique » que les formes protestataires habituellement tenues pour telles.

En effet, le rapport des Frères musulmans à l'institution électorale ne se réduit pas à un « jeu proclamé¹⁶ » de dénonciation et de rejet de la sphère politique officielle : leur participation « informelle » à un jeu électorale dont ils sont officiellement exclus exprime certes, à un premier niveau, une contestation *de facto* des règles imposées par le régime ; mais cette contestation ne débouche pas sur une sortie du système. Ceci ressort clairement de l'analyse du positionnement de l'Association dans la mobilisation politique ayant marqué le contexte des élections présidentielle et parlementaires de 2005¹⁷ : les Frères

musulmans ont tenté de démontrer leur inclusion à un mouvement de contestation général, en participant massivement, quoique tardivement (à partir de la fin mars 2005), aux manifestations qui ont agité le pays ; tout en prenant soin de ménager le régime par une limitation de l'intensité critique de leurs discours. L'enjeu, pour les Frères, consistait à accentuer d'une part, leur posture oppositionnelle, par contraste avec une scène partisane légale moribonde, et d'autre part, à obtenir du régime une relative liberté d'action durant la campagne électorale législative. De fait, les Frères ont limité l'ampleur du mouvement, qui est resté confiné aux centres-villes du Caire et d'Alexandrie¹⁸, et ils sont parvenus à l'automne à présenter entre 150 et 161 candidats sous l'étiquette d'« indépendants ». Ils ont donc cherché à entraver la radicalisation de la contestation et à contenir son déploiement à l'espace public « national », resserré autour d'un milieu intellectuel cairote, précisément pour éviter son débordement dans l'espace où se jouent véritablement les élections, à savoir l'espace local du politique. Et pour cause : les Frères connaissent les règles effectives du champ électoral, et semblent avoir intérêt, dans une certaine mesure, à leur préservation¹⁹.

11. J.-F. Bayart, « Le politique par le bas en Afrique noire : questions de méthode », *Politique africaine*, n° 1, février 1981, p. 56.

12. Selon la définition de Paul Veyne, cité in J.-F. Bayart, « Le politique par le bas... », art. cit., p. 68.

13. R. Banégas, « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, p. 75-87.

14. *Ibid.*, p. 75.

15. Selon l'étude de S. Soliman (dir), *La Participation politique et les élections parlementaires de 2005 en Égypte* [en arabe], Le Caire, Publications de l'Association égyptienne pour la participation sociale (EACPE), 2006.

16. B. Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1987, p. 238 et suiv.

17. Il s'agissait de la première élection présidentielle pluraliste, dont les modalités, biaisées en faveur du Président sortant, avaient été définies par l'amendement constitutionnel (art. 76) proposé par celui-ci en février 2005. En tant qu'organisation interdite, les Frères n'ont pu présenter de candidat à la magistrature suprême.

18. F. Vairel, « Quand "Assez!" ne suffit plus. Quelques remarques sur Kifâya et autres mobilisations collectives égyptiennes », in F. Kosthall (dir), *L'Égypte dans l'année 2005*, Le Caire, Cedej, 2006.

19. À la question : « Pensez-vous que l'action de Kifâya ait aidé les Frères dans les élections ? », le Vice-Guide de la confrérie, Muhammad Habîb répond : « Non, pas du tout. Le mouvement de Kifâya ne concernait que certaines couches sociales, quant aux Frères, ils sont fortement présents à tous les échelons de la société » grâce à « l'action caritative dispensée dans tous les recoins du pays et la présence dans les syndicats qui permet de communiquer avec toutes les catégories de la population. » Cette réponse peut participer d'une tentative de dénégation du rôle de Kifâya, mais nous pensons plutôt qu'elle évoque une différenciation des « lieux » du politique. Entretien avec M. Habîb, Le Caire, 11 mai 2007.

**LA « POLITIQUE OFFICIEUSE ²⁰ » : FRÈRES ET PND,
DES CLIENTÉLISMES SYMÉTRIQUES**

La prise en compte des dynamiques propres à cet espace local du politique met en lumière une réalité complexe dont les votes Frères et PND constituent des images « symétriques », pourrait-on dire, en ce qu'ils s'établissent tout d'abord sur deux plans opposés, l'un apparaissant comme le revers de l'autre. L'intelligibilité du vote islamiste ne peut donc se passer d'une analyse des processus affectant plus globalement le champ électoral, et découlant, notamment, de l'introduction du contrôle des juges sur le déroulement des scrutins électoraux, en lieu et place des fonctionnaires, pour garantir une certaine transparence. Grâce à cette mesure, motivée par la décision de la Haute Cour constitutionnelle en 2000, les résultats des législatives de 2000 et 2005 ont donné un aperçu relativement réaliste des rapports de force politiques : outre la montée des Frères musulmans, ces résultats mettent en avant une décredibilisation de la scène partisane formelle, en premier lieu repérable dans l'effondrement des partis d'opposition légaux ; mais également dans l'affaiblissement notable du PND, qui ne maintient son emprise sur les deux tiers de l'Assemblée qu'au moyen de la réintégration post-électorale, en son sein, de 178 candidats affiliés, proches ou dissidents du PND, élus sous l'étiquette « indépendants » alors que la direction du parti les avait écartés de la candidature officielle. Ces résultats témoignent de la volonté des électeurs d'exprimer une contestation croissante à l'égard du régime en ne votant pas pour le candidat officiellement désigné par le PND, tout en ne s'aliénant pas les bénéfiques clientélistes de l'échange électoral : les candidats « indépendants sur les principes du PND » disposent en effet souvent d'une insertion dans les réseaux sociaux permettant un accès aux ressources du centre comparable à celle du candidat officiel du parti²¹. Si l'« indépendant PND » se démarque sur ces deux points des candidats de l'opposition légale, son profil rejoint en revanche celui du candidat Frère.

D'une part, le vote « indépendant PND » apparaît plus contestataire que le vote en faveur des candidats de l'opposition légale, dont la cooptation par le régime est également courante – le mécanisme de recrutement clientéliste du centre dépassant largement le cadre du seul PND²², pour toucher un certain nombre de candidats des partis de l'opposition légale. *A contrario*, le vote en faveur d'un candidat islamiste revêt quant à lui un caractère contestataire autrement plus déterminé aux yeux de l'opinion publique²³ que le désaveu somme toute timide contenu dans le vote « indépendant PND ». L'opposition formelle est ainsi supplantée par une scène oppositionnelle non officielle, constituée par les « indépendants PND » et surtout par les Frères musulmans,

forcés de se présenter comme « indépendants » mais se distinguant par leur identification comme seuls véritables opposants au régime : cette situation est l'héritière de la seconde moitié de la décennie 1990, quand la dégradation des relations entre les autorités égyptiennes et l'ensemble de la mouvance islamiste, « modérés » compris²⁴, poussait les partis légaux à se rapprocher du régime sur des positions anti-islamistes. En retour, les Frères musulmans parvenaient à monopoliser durablement la figure de l'opposant, en faisant les frais de la répression du régime.

Par ailleurs, la correspondance des votes Frère et « indépendant PND » se manifeste du point de vue de la condition fondamentale de l'éligibilité en Égypte, qui n'est autre que l'appartenance du candidat à des ensembles relationnels permettant la mise en circulation de ressources auprès de la société locale : cette condition s'articule à la représentation du député dispensateur de services individuels (aides financières, emplois, facilités administratives...) ou collectifs (infrastructures, construction d'écoles, de cliniques...) auquel les populations les plus démunies en capital économique et social ont recours, pour peu qu'elles bénéficient de la médiation des « grands électeurs informels » que sont les *'umda* (maires de villages), chefs de tribus ou de grandes familles, ainsi qu'élus des conseils populaires locaux, chefs d'entreprises, directeurs d'associations caritatives, de clubs sportifs, commerçants et autres patrons de réseaux²⁵. Ce système d'échanges de faveurs entre acteurs interdépendants définit une sorte de « complexe notabiliaire²⁶ », aboutissant à l'accaparement de l'activité politique par une minorité de candidats : si ceux-ci sont généralement liés au PND, en tant qu'« indépendants » ou candidats officiels, les Frères musulmans accèdent également au statut d'éligible par leur capacité à mettre en place une politique clientélaire auprès des groupes électoraux pertinents à l'échelle locale, et des « grands électeurs informels » qui en assurent le contrôle. C'est là le second paramètre de la symétrie entre vote Frère et vote PND : bien qu'opposés, ils s'ordonnent selon un même axe, celui de la

20. J.-L. Briquet, « La politique clientélaire... », art. cit.

21. S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie...*, op. cit.

22. C'est également à ce même mécanisme qu'obéit la réintégration par le parti des élus indépendants.

23. D'après l'avis des observateurs (journalistes, juges, membres d'associations...) que j'ai rencontrés lors de l'enquête.

24. Je reprends ici la distinction rhétorique longtemps utilisée par le régime égyptien entre « islamistes extrémistes » et « islamistes modérés ».

25. S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie...*, op. cit.

26. A. Garrigou, « Clientélisme et vote sous la III^e République », in J.-L. Briquet et F. Sawicki (dir.), *Le Clientélisme politique...*, op. cit., p. 38-75.

« politique du service²⁷ ». Le témoignage d'un cadre de la confrérie, assistant de campagne à Madinat Nasr, invite à penser que les candidats Frères, et les militants qui les aident dans la mobilisation électorale, s'inventent médiateurs extérieurs au PND et concurrencent les réseaux de clientèle de ce dernier :

« Nous allons par exemple dans les quartiers informels et nous nous informons sur leurs conditions de vie, et essayons de prendre en charge le règlement de leurs problèmes. À 'Izbat al-Haggana [quartier informel de la circonscription de Madinat Nasr], nous sommes entrés en contact avec les imams des mosquées, et par le discours religieux nous avons pu communiquer avec les gens. Nous avons aussi rencontré des *baltagiyya* [des caïds de quartier], grâce à la médiation des imams. Maintenant, lorsqu'il y a un problème, nous pouvons en discuter avec les *baltagiyya* : ce sont eux les chefs du quartier. Un jour, il y avait un problème d'eau ; le gouvernement a perdu la carte du réseau d'eau, donc il dépend des *baltagiyya* qui eux connaissent l'endroit. Le gouvernement doit avoir une bonne relation avec eux pour qu'ils ouvrent les vannes en cas de besoin. Donc ce sont les personnes à connaître. La police n'entre pas dans ces quartiers²⁸. »

Pour pénétrer dans le quartier de 'Izbat al-Haggana, il faut savoir frapper aux bonnes portes. Le discours religieux fonctionne ici comme une médiation auprès des imams, qui contrôlent le champ religieux local. Si le contact « prend », si la confiance est gagnée, ces leaders religieux intercedent en faveur des Frères auprès des véritables « chefs du quartier », les *baltagiyya*, des caïds locaux mi-voyous mi-protecteurs dont personne, ni le gouvernement ni la police, ne conteste l'autorité. Ce sont eux, qui, à Imbaba, sont devenus les « notables courtiers », pièces maîtresses des réseaux locaux du PND dont Patrick Haenni a brossé le portrait²⁹. Ce que nous dit ce cadre, c'est qu'à 'Izbat al-Haggana, ils sont l'enjeu des luttes d'influence auxquelles se livrent les Frères et le PND.

Il faut pourtant souligner une forte tendance, dans divers travaux, à exclure la mouvance islamiste, et en l'occurrence les Frères musulmans, du paradigme clientéliste – ou du moins à ne pas analyser la première au moyen du second³⁰. L'un des arguments avancés tient à l'incompatibilité de principe entre islamisme et clientélisme, la visée universaliste de l'un ne pouvant s'accommoder du particularisme induit par le second (ou encore au rôle central que la critique de la « corruption » a joué dans la mobilisation islamiste)³¹. Néanmoins, si un tel argument vaut pour certains groupes islamistes et dans certains contextes³², il semble qu'il perd de sa pertinence à l'examen des pratiques électorales des Frères musulmans égyptiens : l'aversion pour les hiérarchies sociales traditionnelles et les solidarités particularistes s'efface, chez les Frères, au profit d'une attitude pragmatique et flexible. Ce qui prime dans l'orientation de leur offre politique semble bel et bien être la prise en compte, dans un cadre de référence local, des attentes des électeurs, elles-mêmes structurées par l'offre majoritaire

en provenance du PND. Or ce que les candidats du PND, dont la vacuité idéologique est patente, ont à offrir, c'est essentiellement du service, et c'est sur ce terrain même, dans lequel s'enracine la politique clientélaire, que les Frères concurrencent le parti du régime. Non pas que le recours au service comme mode d'action politique soit pour eux une nouveauté : dès les années 1970, les Frères avaient perçu l'efficacité stratégique de l'assistance portée aux étudiants en proie aux défaillances d'un système universitaire surchargé³³ ; puis cette stratégie a été reconduite par l'investissement des organisations syndicales et professionnelles, ainsi que des associations de bienfaisance. Mais c'est désormais la transposition de ce mode d'action à l'espace perçu comme proprement politique qui ressort du discours des acteurs.

Le service apparaît en effet comme la première pierre posée dans la construction de l'éligibilité des députés Frères que nous avons interrogés : celle-ci s'inscrit dans la continuité des rôles populaires, syndicaux ou caritatifs qu'ils ont pu exercer au sein de la société locale. L'évergétisme des Frères se manifeste, on le verra, sous différentes formes mais il faut tout de suite noter qu'il n'est pas pensé en dehors des structures sociales existantes : il prend forme, au contraire, en épousant les contours de l'espace social dans lequel il se déploie, par le biais de relations interpersonnelles entre acteurs dotés de différents types de ressources. Cette analyse nous est confirmée par les propos de Muhammad Habîb, Vice-Guide de la confrérie :

27. Politique qui consiste à distribuer des ressources d'origine publique ou privée (détenues par les candidats eux-mêmes ou par leur entourage), suivant une logique particulariste, en échange de soutiens électoraux. Ces services peuvent concerner un individu ou une collectivité : il semble d'ailleurs qu'en Égypte, « les services collectifs doivent intervenir avant les services individuels », le candidat démontrant ainsi sa capacité à agir pour la communauté locale. Ces réalisations, qu'elles soient financées par des fonds publics (patronage) ou privés (évergétisme), sont alors associées à la personne même du candidat. Voir S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie...*, op. cit., p. 220.

28. Entretien avec le Dr Mustafâ al-Nagar, Le Caire, 7 mai 2007.

29. P. Haenni, *Banlieues indociles ?...*, op. cit.

30. Au profit d'analyses en termes de vote « identitaire », idéologique ou contestataire, qui ne sont pas fausses, mais n'expliquent pas tout. Voir par exemple M. Kassem, *In the Guise of Democracy. Governance in Contemporary Egypt*, Princeton, Londres, Ithaca Press, Garnet Publishing, 1999.

31. Selon O. Roy dans *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992, la protestation islamiste se faisant « au nom de l'universalité du corps social » et « contre les particularismes et le communautarisme » (p. 35), alors « ce qui est la clé du fonctionnement du politique dans les sociétés où militent les islamistes (tribalisme, ethnicité, clientélisme, nationalisme) ou bien est nié par eux dans son existence même, ou bien est attribué à un manque de foi ou encore renvoyé à un complot colonialiste. » (p. 245).

32. Voir en particulier le cas de la Gama'a al-Islamiyya dans la périphérie cairote d'Imbaba, analysé par P. Haenni, *Banlieues indociles ?...*, op. cit.

33. G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon : aux sources des mouvements islamistes*, Paris, Le Seuil, 1993.

« Une personnalité, c'est une clé dans la localité, à qui il faut d'abord s'adresser avant de pouvoir s'adresser aux gens. [...] Donc si nous parvenons à convaincre ces personnes-là d'être nos ambassadeurs auprès de la population locale, alors c'est gagné. [...] Nous parlons de ce que nous pouvons faire pour eux grâce au Parlement, jusqu'à ce qu'ils acceptent de nous mettre en contact avec leurs proches, familles, entourages³⁴. »

Aux côtés des agents électoraux de type militants, attachés au candidat par un lien organisationnel puissant, structuré, mais exclusif – ne devient pas Frère qui veut – évolue donc un ensemble d'agents informels, notables en tout genre, constituant des réseaux sociaux peu structurés, mais aussi plus ouverts, qui se diffusent dans la société locale : les échanges de faveurs, quelles qu'elles soient, qui s'établissent entre les Frères et leurs *ambassadeurs populaires*, inscrivent nettement ces relations dans le registre de la politique clientélaire.

Ceci n'exclut pas, en revanche, la production d'un lien horizontal, structuré autour de la diffusion de certaines valeurs et soutenu par de larges ressources militantes : la genèse de solidarités transversables entre l'éligible Frère et la communauté locale semble se combiner intimement à la mobilisation des ressources clientélares. Cette imbrication des registres constitue la singularité du clientélisme électoral frériste et contribue au renforcement de la capacité des candidats Frères à se faire élire : le taux de Frères élus par rapport au nombre total de leurs candidats est passé de 22,5 % (17 élus sur 75 candidats) lors du scrutin de 2000, à 54,6 % (88 élus sur 161) en 2005³⁵, tandis que dans le même temps ce taux chutait, pour les candidats du PND, de 40,7 % (181 élus sur 444) à 33,7 % (146 élus sur 444). Si l'écart se creuse dans la puissance mobilisatrice des instruments de redistribution clientélaire des Frères et du PND, c'est qu'au-delà de leurs similarités, ils présentent d'importantes différences. Les contrastes offerts par ces deux images inversées, mais non superposables, du clientélisme électoral égyptien rendent compte des transformations récentes qui affectent ce dernier : le clientélisme frériste présente en effet des avantages comparatifs particulièrement valorisés dans un champ électoral en pleine mutation. À l'inverse, les réseaux du PND pâtissent des effets déstructurants des reconfigurations de la politique clientélaire traditionnelle, qui dégagent des interstices où les pratiques électorales des Frères peuvent révéler toute leur efficacité.

LA NOUVELLE ÉQUATION CLIENTÉLAIRE ET LA FORMULE FRÉRISTE

La nouvelle équation clientélaire résulte tout d'abord du repositionnement, au sein de l'échange électoral, des acteurs de l'offre et de la demande, dont les stratégies et les attentes concernant la nature des prestations échangées

influencent fortement le type de ressources valorisables dans la compétition électorale. Du côté de l'offre, l'essor remarquable des hommes d'affaires (*rigal al-a'mal*) à l'Assemblée du Peuple (ils représentent désormais 22 % de l'élite parlementaire, contre 12 % en 1995³⁶), mais aussi au sein du PND, constitue un signe tangible de la privatisation du clientélisme électorale égyptien. La crise de l'État redistributeur, hérité du pacte social nassérien, est en effet à l'origine d'un déplacement des réseaux clientélistes en direction de cette élite économique, issue du processus de libéralisation initié par Sadate (*infitah*), et désormais perçue comme « complément d'un secteur public à bout de souffle³⁷ ». Mais le maintien du pouvoir discrétionnaire de l'État, par le biais de contraintes bureaucratiques, incite certains segments de cette bourgeoisie d'affaires à la « recherche de positions de rente³⁸ », et explique la nouvelle demande d'accès au politique de ces élites. Dans les années 1990, les hommes d'affaires s'impliquant directement dans la compétition électorale comme candidats étaient rares : leur mode d'action consistait plutôt à financer la campagne électorale d'un candidat et à pratiquer une activité de mécénat au profit de ce dernier auprès des associations caritatives locales³⁹. Les années 2000 les ont vu progressivement sortir de ce rôle indirect de bailleurs de fonds et engranger directement les gains politiques de leurs services, en tendant à les offrir en leur nom propre⁴⁰. Le régime égyptien compte indéniablement sur les finances privées de ces « nouveaux éligibles » pour le maintien de l'ordre en place, à l'heure où les ressources publiques ne permettent plus de suppléer la demande sociale de service. Cette valorisation des ressources privées dans le clientélisme électorale égyptien a pour conséquence majeure

34. Entretien avec M. Habîb, Le Caire, 11 mai 2007.

35. Selon M. Habîb, l'Association ne présente généralement de candidats que dans les circonscriptions où les Frères sont suffisamment implantés et où ils disposent de personnalités dotées d'un fort ancrage social. Ils prêtent également attention au poids des concurrents potentiels (à quelques exceptions près faisant figure de « défis », les Frères évitent la confrontation avec les hommes forts du PND, tels les ministres), ainsi qu'à la présence de « blocs électoraux » (*marakiz al-tuql al-intikhabi*), selon la logique suivante : « Prenez par exemple un village ou une zone de banlieue où il y a 10 000 habitants, mais où 1 000 seulement d'entre eux ont leur carte d'électeur... cela est très différent d'une zone où il y a 5 000 habitants seulement, mais où 4 000 ont leur carte... ». Entretien avec M. Habîb, Le Caire, 11 mai 2007.

36. S. Soliman, *La Participation politique...*, op. cit.

37. É. Gobe, *Les Hommes d'affaires égyptiens : démocratisation et secteur privé dans l'Égypte de l'infitah*, Paris, Karthala, 1999, p. 257.

38. *Ibid.*, p. 23.

39. E. Longuenesse et A. Youssef, « Affaires et politique au Caire : l'exemple du quartier de Sayyeda Zaynab », *Maghreb-Machrek*, n° 166, 1999, p. 53-70.

40. D'où l'augmentation du nombre de députés « hommes d'affaires ». Sur cette évolution, voir l'introduction de ce dossier, ainsi que S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie...*, op. cit., p. 181, 242 ; et P. Haenni, *Banlieues indociles ?...*, op. cit.

d'ouvrir le champ de la compétition à des candidats non soutenus par le centre, du moins officiellement. Si le PND parvient à intégrer la majorité de ces nouveaux éléments par le biais du mécanisme de recrutement clientéliste qui régit, à la base, la sélection des représentants du parti en fonction de leurs ressources propres, d'autres candidats disposant de fonds privés lui échappent : il s'agit en particulier des Frères musulmans.

Ceux-ci disposent en effet d'un large accès, autonome par rapport à l'État, à des ressources valorisables dans le jeu clientélaire, en raison des canaux de financement irriguant l'Association⁴¹, mais surtout grâce à leur présence active, depuis plus de deux décennies, sur le marché des services sociaux de bienfaisance islamique. Les relais dont les Frères bénéficient sur ce marché facilitent la mise en œuvre de leur politique de service, et la constitution, par ce biais, de bases sociales importantes auprès de publics diversifiés. L'originalité de leur stratégie doit être soulignée : outre la création de nombreuses associations caritatives islamiques, les Frères ont élargi leur influence sociale à partir de l'investissement de structures existantes, situées à divers échelons de la société, telles les associations étudiantes dans les universités, ou les syndicats et ordres professionnels⁴². Les Frères sont aussi très présents au sein des filiales locales d'une des associations les plus implantées sur le territoire égyptien, la Gam'iyya al-Char'iyya pour l'entraide des serviteurs du Coran et de la Sunna Muhamadiyya⁴³, ou encore dans les comités de zakat (aumône islamique) des innombrables mosquées de quartier, dont la fonction est de distribuer l'aumône versée par des donateurs locaux aux populations pauvres⁴⁴. Ce mode d'agir participe d'une « stratégie de contrôle de postes⁴⁵ » non directement dépendants de l'Association, mais dont l'investissement permet d'entretenir la confusion quant à l'origine de l'action sociale. Ils gagnent ainsi en popularité auprès de larges secteurs de la population, à moindre coût : à titre d'exemple, les services offerts aux pauvres par l'intermédiaire des Frères en charge de certains comités de zakat sont financés par l'argent privé des donateurs du quartier ; le célèbre projet de prise en charge de l'Orphelin (*Kafalat al-yatim*), organisé par les filiales de la Gam'iyya à l'initiative des Frères, est associé, dans les esprits, à ces derniers, bien qu'il s'agisse d'un projet totalement autofinancé par l'action de parrains et commerçants ordinaires s'engageant à pourvoir aux besoins des orphelins du quartier. De plus, il s'agit là de lieux propices à la construction de notabilités, de par les opportunités de rencontres – et donc d'insertion dans des réseaux d'influence – qu'ils offrent, et le contact direct avec des populations variées qu'ils induisent.

La figure du Frère n'est ainsi pas celle d'un financier – quel que soit le visage social de celui-ci – mais celle d'un « leader naturel » (*al-qiyada al-tab'i'iyya*),

paré des atours de la légitimité notabiliaire, qui prend part à ce que l'un des députés Frères interrogés aime à appeler le « *tafīr qudrat al-muġtama'* », c'est-à-dire l'« épanouissement des forces vives de la société »⁴⁶. Cette image contraste de façon saisissante avec le profil d'une partie de la nouvelle classe politique du PND issue de la bourgeoisie d'affaires, plus encline à l'utilisation directe de son capital économique (offre d'emplois, distribution d'argent ou de cadeaux) et moins rôdée que les anciens notables (à défaut de temps ou de savoir-faire) à l'entretien des réseaux qui exige, dans le temps long de la vie quotidienne, visites régulières auprès des habitants, permanences au local du parti, et investissement dans ces espaces de sociabilité qui charpentent la vie politique locale en Égypte⁴⁷. Pourtant, dans un pays où l'acte de vote ne s'est pas construit comme mode principal de la participation politique, c'est par la réactivation de ces réseaux locaux, patiemment entretenus, et où se construit, au jour le jour, le politique, que la conversion électorale de bases sociales latentes est possible. Le pouvoir contraignant de la redistribution clientélaire dépend en effet fortement de « conditions de temporalité, de contenu et de forme⁴⁸ » que les Frères musulmans semblent aujourd'hui plus aptes à respecter que leurs adversaires du PND, au moment même où un autre facteur favorise la déstructuration des réseaux clientélistes traditionnels : le contrôle judiciaire sur le déroulement du scrutin a en effet inauguré un repositionnement des acteurs de la demande dans l'échange clientélaire, dont les implications sont considérables.

41. Ceux-ci restent méconnus, le discours officiel des Frères s'en tenant à reconnaître pour unique source de financement les cotisations mensuelles des membres.

42. L'Ordre des médecins ayant joué un rôle essentiel : la mise en place d'un réseau de soins islamiques, à l'initiative des Frères élus au sein de cet ordre, a permis de fournir des emplois aux jeunes médecins paupérisés et d'offrir des services de qualité et bon marché à des bénéficiaires tentant d'échapper aux hôpitaux publics surpeuplés et ne pouvant payer les prestations des cliniques privées.

43. S. Ben Néfissa, « Citoyenneté morale en Égypte : une association entre État et Frères musulmans », in S. Ben Néfissa, N. Abdelfattah, S. Hanafi et C. Milani (dir.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Paris, Karthala, Le Caire, Cedej, 2004, p. 213-270.

44. Ces comités de zakat avaient été fondés par les pouvoirs publics, sous l'égide de la Banque sociale Nasser, pour concurrencer les islamistes sur le marché de la bienfaisance islamique. Ils ont été dissous en 2007, après qu'une enquête du Bureau politique du PND a montré que ces structures, infiltrées par les Frères, avaient contribué à leur succès lors des élections de 2005. Voir le journal *Sawt al-Umma*, 26 février 2007.

45. Pour paraphraser les propos de Pierre Bourdieu sur l'Église dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994.

46. Entretien avec Al-Muhammadi 'Abd al-Maqsud, député Frère de Hilwan, Le Caire, 25 avril 2007.

47. On trouvera une confirmation de cette analyse dans A. Qandil, « Les candidats : hommes d'affaires et... hommes d'affaires » [en arabe], *Al-Ahrām*, 8 novembre 2005.

48. A. Garrigou, « Clientélisme et vote... », art. cit.

De fait, en rendant obligatoire la présence physique de l'électeur dans l'isoloir, cette réforme a profondément bouleversé la pratique de la fraude électorale, dont les représentants des candidats à l'intérieur des bureaux de vote, les *mandubin*, étaient les principaux protagonistes : outre le bourrage des urnes, la collecte préalable des cartes d'électeurs auprès des grands électeurs informels leur permettait de « voter à la place » des citoyens⁴⁹, et les bureaux de vote étaient le théâtre de violents affrontements entre *mandubin* des différents candidats, les affiliés au PND finissant généralement par en chasser leurs opposants. Le contrôle judiciaire tend à mettre fin à ces pratiques, et marginalise le rôle des *mandubin*, obligés dès lors de recourir à d'autres procédés de trucage, en amont de l'acte électoral, et surtout, à l'extérieur des bureaux de vote : là, ils se trouvent concurrencés par la multiplication des *wusata'*, ces courtiers électoraux qui, à leur différence, ne sont pas liés à un candidat particulier, mais marchandent les viviers de voix qu'ils contrôlent auprès du candidat le plus offrant. Les scènes de distribution d'argent se déroulant dans de petits groupes d'électeurs constitués devant les bureaux de vote, témoignent de l'effondrement d'un des piliers du complexe notabiliaire, à savoir le rôle « censitaire » des *mandubin*⁵⁰. Ceci introduit une tension entre la forme collective du vote et la tendance à son individualisation, car électeurs et médiateurs disposent d'une zone d'incertitude plus large qui réduit d'autant l'inégalité de l'échange clientélaire, et rend ainsi nécessaire la réalisation d'un travail électoral visant à garantir la cohésion des groupes électoraux.

Mais il y a plus : cette autonomisation des acteurs s'accompagne d'un dévoilement des transactions financières, qui tendent à prendre place en dehors des relations instituées sous la chape du complexe notabiliaire traditionnel, au mépris des conditions de mise en forme requises par le jeu clientélaire. Ce sont ces conditions formelles qui, précisément parce qu'elles assuraient l'enchantement de l'échange clientélaire en système de don et de contre-don, permettaient le maintien du « régime d'obligations⁵¹ » structurant les clientèles électorales. Or il y a lieu de penser que l'ensemble des processus décrits – émergence des hommes d'affaires, multiplication des intermédiaires, visibilité accrue de l'argent et délitement du complexe notabiliaire – contribue au désenchantement des relations clientélares, transformant l'ancien système de don en un système de dette, dans lequel l'électeur conçoit son vote comme paiement du bien reçu quelques semaines, jours, heures ou minutes auparavant – surtout s'il s'agit d'une somme d'argent. Plusieurs signes attestent de ce désenchantement : tout d'abord, l'échec massif des députés sortants (en particulier du PND) à se faire réélire, dont témoigne un taux de renouvellement des élites parlementaires élevé (73 % des députés entraînent pour la première

fois au Parlement en 2005 ; en 2000, ils étaient 70 %, contre 42 % en 1995), traduit l'instabilité chronique des réseaux dont ils dépendent, les acteurs devenant plus autonomes, les échanges moins durables et les clientèles plus volatiles⁵². Au contraire du système de don, dans lequel l'échange est permanent, dans le système de dette, l'échange prend rapidement fin : il est inapte à la production d'une interdépendance entre patrons et clients, car une fois le vote accompli, l'échange est clos, la dette remboursée, et les électeurs savent qu'après l'élection, ils ne peuvent attendre aucun retour bénéfique d'un tel système. Aussi, pourquoi ne pas prendre le bien offert par l'un des candidats sans même se soucier de lui rendre la pareille, en votant pour un autre ou en ne votant pas⁵³ ? Ce déplacement du rapport de l'électeur au vote conjugué à l'action délétère des courtiers électoraux se concurrençant pour leur propre profit plutôt que pour celui d'un patron, déstructureraient les clientèles.

Plus encore, le désenchantement des relations clientélares transparait dans l'important débat qui a éclaté dans la presse égyptienne en 2005, autour du thème de la corruption électorale (*al-rachwa al-intikhabiyya*) et de la légitimité de pratiques pourtant banalisées. L'émergence de cette question est évidemment liée à l'accentuation de la visibilité alors des échanges matériels et monétaires, mais elle participe également d'une stratégie de disqualification des modes d'agir des élites du pouvoir dont les Frères musulmans ont été les principaux acteurs. Cette lutte pour la stigmatisation des pratiques de l'adversaire s'est en effet déroulée sur le terrain religieux – où les Frères disposent d'un atout moral incontestable – à coups de fatwas plutôt que de réfutation d'arguments rationnels, déplaçant la question de la légitimité des pratiques vers celle de leur licéité, c'est-à-dire leur conformité à la Loi religieuse. Les Frères, dans cet affrontement, menaient le bal : l'émission, par le mufti de la confrérie, d'un avis religieux dénonçant l'achat de voix comme pratique illicite, semble être à l'origine de ce débat. Les candidats du PND étaient bien entendu les premiers visés par cette attaque, alors que la distribution par les Frères de cadeaux à l'occasion du Ramadan (qui précédait en 2005 les élections législatives) se trouvait justifiée au moyen du concept coranique de

49. S. Ben Néfissa et A. Arafat, *Vote et démocratie...*, op. cit.

50. Les *mandubin*, votant à la place des électeurs dont ils détenaient les cartes, instituaient un cens informel.

51. J.-L. Briquet, *La Tradition en mouvement, clientélisme et politique en Corse*, Paris, Belin, 1997, p. 13.

52. P. Haenni, *Banlieues indociles ?...*, op. cit.

53. Ce type d'échanges, impliquant corruption ou coercition, constitue une forme limite du clientélisme.

ta'lif al-qulub (formation des cœurs) rappelant les méthodes charitables utilisées par le Prophète dans les premiers temps de l'islam, pour fidéliser les croyants. L'exploitation frériste du thème de la corruption des élites dirigeantes vise à accentuer l'effritement des réseaux clientélistes du PND, en contribuant au « dévoilement des écarts entre les conduites effectives [de ces élites] et les justifications de ces conduites⁵⁴ ». Mais si les Frères sont en mesure de pratiquer un tel dévoilement, c'est précisément parce qu'ils parviennent, au contraire des élites dirigeantes, à gérer le dualisme entre leurs propres pratiques et les justifications qu'ils en donnent, préservant ainsi l'enchantement de leurs liens clientélares.

Dans la formule clientéliste frériste, en effet, la relation d'échange entre le service et le vote, objectivement assimilable à une relation donnant-donnant, est subjectivement pensée et vécue⁵⁵ – non seulement par les Frères eux-mêmes, mais encore probablement par leur électorat⁵⁶ – comme une relation désintéressée : le service est accompli comme un don sans retour, et le vote comme un don « non déterminé par le don initial⁵⁷ ». La vérité de cette relation duale se situe alors tout autant dans son sens subjectif que dans sa réalité objective, ce qui évacue la question du cynisme des acteurs, même si les Frères sont indubitablement conscients des bénéfices politiques de leur action. La mise en forme symbolique de la relation clientélaire, qui passe par une économie spécifique du temps, contribue à l'euphémisation de la vérité objective de l'échange et conduit ainsi à la production de solidarités horizontales.

TEMPORALITÉS ET SIGNIFICATIONS POLITIQUES

DE LA MOBILISATION FRÉRISTE

De fait, la politique frériste du service se singularise par son inscription dans le temps long des relations sociales ordinaires et de la quotidienneté : l'idée que le service est dispensé dès avant la demande de soutien politique et se perpétue après les élections, lors même que cette demande a disparu, bref que le service est comme « déconnecté » du vote grâce à l'intervalle temporel qui l'en sépare, constitue une constante du discours des Frères. C'est pour cette raison que, selon un assistant de campagne du député Frère de Madinat Nasr, les habitants « ont vu et senti [que les Frères] étaient des leurs, pas comme le PND que les gens ne voient que pendant les élections ». Et c'est parce que l'action sociale se déploie dans le long terme, que « les services ne sont pas fournis au nom du député, mais des Frères, car le député l'est à ce moment, mais dans quelques années ne le sera plus, et les services doivent continuer⁵⁸. » Les bénéfices politiques de ce caractère pérenne du service s'actualisent alors dans le temps court et présent de la campagne électorale selon

une première logique, que reflète la remarque d'un magistrat ayant participé à la supervision du scrutin : « les gens ont déjà essayé [les Frères] (*garrabuhum 'abl keda*), donc, ensuite, ils votent pour n'importe quel Frère qui se présente⁵⁹. » Cette perception du vote Frère comme un automatisme renvoie à un effet cognitif complexe : l'expérience passée qu'un individu, électeur potentiel, a eue d'un Frère en particulier (par exemple, un médecin d'un dispensaire islamique), se reporte dans une confiance présente envers les Frères en général ; car ceux-ci partagent tous, *a priori*, une propriété constatée *a posteriori* chez l'un des membres du groupe. Cette propriété, source d'un capital symbolique exploitable dans les luttes de légitimité face aux « élites corrompues » du pouvoir, ne serait autre que le désintéret, voire la pureté morale, découlant de la foi.

C'est à ce niveau qu'intervient le double statut de la confrérie comme organisation politique et religieuse : l'islamisation des structures sociales, depuis le début des années 1980, a façonné *une attente collective de morale* qui justifie le recours de l'ensemble des acteurs politiques à un idiome moral islamique. Les Frères ne détiennent donc pas le monopole de cet idiome, mais occupent une position de supériorité dans son usage, car perçus comme de fervents croyants, inspirés par la crainte de Dieu, ils ne sauraient être soupçonnés de pratiques intéressées ou corruptrices. Dès lors, le sentiment de confiance ne s'enracine pas uniquement dans le passé, mais est sous-tendu par une projection dans un futur bien particulier, celui de l'au-delà (*al- 'akhira*) : le désintéressement du service trouve sa justification ultime dans la nature religieuse de la motivation de l'acte, celui-ci n'étant pas accompli en vue de l'intérêt personnel du candidat, ni même de l'intérêt collectif du groupe des Frères, mais en vue de la satisfaction de Dieu (*li-'irda' Allah*)⁶⁰. Aussi lit-on sur un prospectus de

54. J.-L. Briquet, « La politique clientélaire... », art. cit., p. 35.

55. Ce qu'exprime le recours à un vocabulaire affectif : « Les gens ont voté pour moi, parce qu'ils voulaient toucher l'homme qui les aide et voulaient exprimer qu'ils savaient ce qu'il ressentait, car un jour cet homme avait été là pour eux. » Entretien avec M. Maqsdud, Le Caire, 25 avril 2007.

56. Comme le suggère la remarque suivante, recueillie lors d'une conversation avec un citoyen ordinaire : « Quelqu'un qui construit mosquées, hôpitaux, et donne plein de services, pourquoi le fait-il, si ce n'est par bonté ? Pourquoi se comporterait-il autrement s'il est au pouvoir ? Il croit en Dieu, il continuera à faire ce qui est bon. » Sur la place du facteur religieux, voir *infra*.

57. P. Bourdieu, *Raisons pratiques...*, op. cit., p. 179.

58. Entretien avec M. al-Naggar, Le Caire, 7 mai 2007.

59. Entretien avec Nasir Amin, Le Caire, 26 avril 2007.

60. « Les gens savent que je suis leur voix, parce que je vis parmi eux et que je ressens ce qu'ils ressentent, et parce qu'ils savent que je leur rends service indépendamment des élections car cela fait partie de ma religion. » Entretien avec 'Isam Mukhtar, député Frère de Madinat Nasr, Le Caire, 1^{er} mai 2007.

campagne de la circonscription de Hilwan : « Nous, nous agissons pour les gens au nom de Dieu (*fi-sabil allah*), bien plus que nous n'agissons pour nous ». Autrement dit, cette gestion spécifique de la temporalité possède une efficacité symbolique singularisant l'éligible Frère : il est crédité d'une probité morale garantissant que s'il est *déjà* en position de servir sa communauté, alors il le *restera*.

Toutefois, il me semble qu'une seconde logique s'imbrique à celle que je viens de décrire. En effet, la réactivation des réseaux clientélares, voire leur élargissement, s'effectue dans le temps présent au moyen d'un intense travail électoral, privilégiant des méthodes individualisées et systématiques (sondages d'opinion, porte-à-porte effectués par des groupes de militants, utilisation des technologies de communication comme les SMS, Internet, la radio...). Ce démarchage traduit une intention de « faire l'électeur » qui fonctionne comme un signe distinctif dans l'univers des pratiques électorales, où la définition même du rôle d'électeur par le régime implique l'abstentionnisme de l'électorat. Ces incitations à la participation, renforcées par des mises en scène élaborées – à l'image de ces défilés massifs au cours desquels femmes et enfants envahissent les rues avec, néanmoins, une discipline sans failles, ou de ces jeunes médecins et ingénieurs ramassant les ordures des habitants d'un quartier informel – concourent à la production d'un lien paritaire entre Frères et électeurs, les premiers tentant de se positionner comme porte-parole de la communauté des « opprimés » dont ils font eux-mêmes partie. Le service est ainsi transfiguré en acte de participation à la lutte contre l'injustice du régime, et la conversion clientélaire, en mobilisation politique contestataire : les justifications que les Frères mettent en avant pour légitimer leur politique de service contribuent à la diffusion de catégories de pensée redéfinissant le sens de la participation électorale, et plus largement, de la citoyenneté.

L'accent est en effet mis, dans les tracts électoraux des Frères ainsi que dans leurs discours, sur la demande sociale de participation politique et sur le rôle dont ils se sentent investis à l'égard de cette demande. Le citoyen est appréhendé au travers de ses attributs intellectuels et surtout moraux : pleinement conscient, il ne demande qu'à participer activement à la vie de la Cité, pour peu qu'on lui en donne l'occasion. Ceci tranche tout d'abord avec la représentation de l'électeur apathique que véhiculent la plupart des courants politiques – en particulier le PND ; mais la spécificité de la figure frériste du citoyen tient avant tout au fondement religieux de la conscience citoyenne. Tout Égyptien, parce qu'il est mû par sa foi, possède en lui un potentiel d'accomplissement de l'« acte vertueux »⁶¹, tourné vers la société, car chaque citoyen se doit d'assumer la responsabilité de l'ordre social, en participant aux affaires collectives mais également en contribuant à la création de lien

social. La religion est pensée comme une force immanente à toute action : le politique s'inscrit en continuité avec le religieux, car il trouve son principe dans l'acte vertueux qui n'est autre que le prolongement de la foi. Aider l'individu à la découverte de la positivité sociale qu'il possède virtuellement en lui et initier la mise en mouvement collective (*taharruk*) semblent être la mission que s'assignent les Frères : au-delà de son aspect stratégique, le fait d'envoyer des équipes de jeunes militants frapper à toutes les portes correspond à l'affirmation que tout individu est un acteur politique en puissance. L'originalité de ce message apparaît si l'on considère que dans nos sociétés occidentales « la perception "hobbesienne" de la société [implique] 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 État⁶² ». Or dans la citoyenneté proposée par les Frères, c'est l'individu qui prend en charge personnellement l'exercice du bien politique de la collectivité. Dans un contexte où l'État se révèle incapable de réaliser ce bien public, la réhabilitation de la société comme responsable d'elle-même et la valorisation du rôle de l'individu ont de quoi séduire. L'hypothèse que nous formulons alors est que la force de la politique de service mise en œuvre par les Frères provient du fait qu'elle est aussi, et peut-être surtout, une *politique de projet*, ancrée, cette fois-ci, dans une perspective d'avenir proche et terrestre (*dunia*).

En conclusion, il apparaît que la signification du vote frériste, appréhendé du point de vue de ses modes de production, surprend tout autant par sa banalité que par sa singularité. D'une part, parce que les incitations clientélistes qui le motivent l'inscrivent dans le cadre du répertoire dominant de légitimation de l'activité politique en Égypte – celui du service – tout en véhiculant une contestation à l'encontre des élites dirigeantes. Et d'autre part, parce que les rapports sociaux dans lesquels s'encastrent ces liens clientélistes sont marqués par des configurations pratiques (autonomie des ressources ; insertion dans des structures de sociabilité politique ; durabilité des échanges) et symboliques (occultation de la dimension matérielle de la relation ; référence à un code moral islamique perçu comme « allant de soi » pour des islamistes ; sublimation du service et du vote comme actes de lutte pour un idéal social alternatif) particulièrement bien adaptées aux transformations du champ électoral. Ces

61. Nous retrouvons ici la thèse du « citoyen vertueux » défendue par S. Ben Néfissa dans « Citoyenneté morale... », art. cit.

62. *Ibid.*, p. 249.

configurations, parce qu'elles permettent le respect des règles tacites qui conditionnent la légitimité de la redistribution clientélaire, soustraient les pratiques fréristes aux effets de délégitimation qui découlent de la déstructuration des agencements clientélistes traditionnels, et qui frappent, en revanche, les réseaux du PND.

Plus encore, la singularité de ce clientélisme frériste tient à ce qu'il se donne à voir comme mobilisation horizontale, en mettant en jeu « des régimes de subjectivité qui "stylisent un rapport à Soi, indissociable d'un rapport à l'Autre" ⁶³ » : le « bon » Frère, la « communauté des opprimés » et le « citoyen vertueux » dessinent une forme de subjectivation citoyenne toute particulière puisque fondamentalement morale et religieuse. Or celle-ci pourrait bien définir un mode de réappropriation sociale d'une technologie électorale « importée » de longue date (1924), mais confisquée par les velléités hégémoniques d'un régime ayant délibérément empêché l'émergence d'un « savoir-faire électoral ⁶⁴ » dans de larges pans de la population. Ce phénomène illustre qu'en Égypte comme en Afrique subsaharienne et ailleurs, l'invention du citoyen peut suivre des chemins imprévus et sinueux, et impliquer des « médiations et traductions » spécifiques qui rendent vaines les approches téléologiques faisant de la démocratie et de la modernité, perçues comme « catégories purifiées ⁶⁵ », les seuls mètres étalon du changement ■

Marie Vannetzel

Sciences Po Paris,

Centre d'études et de recherches internationales (Ceri)

63. R. Banégas, citant J.-F. Bayart, dans « Marchandisation du vote... », art. cit., p. 87.

64. A. Garrigou, *Le Vote et la vertu. Comment les Français sont devenus électeurs*, Paris, Presses de la FNSP, 1992.

65. P. Pels, « Imaginer les élections. Modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale », *Politique africaine*, n° 83, octobre 2001, p. 135-150. L'auteur analyse la manière dont les Luguru investirent la pratique du vote secret de leurs propres enjeux, contre l'attente des administrateurs coloniaux.

NATHALIE BERNARD-MAUGIRON

LE PRINTEMPS DES JUGES ET LA RÉACTUALISATION AUTORITAIRE EN ÉGYPTÉ

LES JUGES ÉGYPTIENS SE SONT MOBILISÉS AU PRINTEMPS 2005 EN FAVEUR D'ÉLECTIONS TRANSPARENTES ET D'UNE RÉELLE INDÉPENDANCE DE LA MAGISTRATURE. LEUR RÔLE COMME ACTEURS DU PROCESSUS DE DÉMOCRATISATION S'EST TOUTEFOIS HEURTÉ À LA RÉSISTANCE DU RÉGIME, QUI LEUR A FAIT PAYER LEUR RÉVOLTE AU PRIX FORT. UN AMENDEMENT CONSTITUTIONNEL AU PRINTEMPS 2007 A AINSI RETIRÉ AUX MAGISTRATS LA SUPERVISION DES OPÉRATIONS DE VOTE, ET LE MINISTRE DE LA JUSTICE A ADOPTÉ TOUTE UNE SÉRIE DE MESURES DE RÉTORSION À L'ÉGARD DU CLUB DES JUGES, PRINCIPAL VECTEUR DU SOULÈVEMENT DES JUGES.

À partir du printemps 2005, la presse égyptienne indépendante et d'opposition a relaté les étapes de l'affrontement entre les juges « réformistes », rassemblés autour du Club des juges, et le régime. Mobilisés en faveur d'élections transparentes et de l'indépendance du judiciaire, les magistrats égyptiens se sont exprimés dans les médias et ont organisé des manifestations dans les rues du Caire et d'Alexandrie.

Si cette forme de protestation était nouvelle, la magistrature égyptienne est depuis longtemps active dans la défense des libertés publiques et de l'État de droit¹. Les tribunaux sont régulièrement sollicités par diverses catégories d'acteurs (partis d'opposition, ONG, groupes islamistes), dont les actions en justice sont sous-tendues par des logiques plus politiques que juridiques : privés des lieux d'expression et de contestation, les opposants ont l'habitude de défendre leurs opinions devant les tribunaux. Le régime tente d'ailleurs

1. Sur la politisation des juges dès l'époque nassérienne, voir S. Younes, « Juges et élections. Le discours sur la transparence des élections : racines, indicateurs, portée » [en arabe], in N. Abd-al-Fattah (ed.), *Les Juges et la réforme politique* [en arabe], Le Caire, Cairo Institute for Human Rights Studies (CIHRS), 2006, p. 497-541.

de lutter contre ce phénomène, refusant d'exécuter certaines décisions de justice ou soustrayant certaines affaires à la compétence des tribunaux ordinaires pour les confier à des juridictions d'exception.

Des conflits ouverts avaient déjà opposé les magistrats au pouvoir exécutif. Ainsi, après la Révolution de 1952, le régime des Officiers libres s'était attaqué physiquement au grand juriste Sanhourî, alors président du Conseil d'État et avait écarté une vingtaine de conseillers d'État jugés hostiles². Mais c'est surtout à la crise de 1969, présente dans la mémoire collective sous le nom de « massacre de la magistrature », que se réfèrent aujourd'hui les magistrats : en 1968, les juges avaient en effet refusé d'adhérer au parti unique de l'époque, l'Union socialiste arabe, et établi un lien entre la défaite de 1967 et l'absence de respect de l'État de droit en Égypte. Ils avaient payé au prix fort ces prises de position, par la dissolution en 1969 du conseil d'administration du Club des juges et la mise à la retraite ou la mutation à des fonctions non judiciaires de près de 200 magistrats³.

Les deux principales revendications des juges dans la période 2005-2007, la supervision intégrale des élections et l'indépendance du judiciaire, ne sont pas nouvelles. Le congrès organisé par le Club des juges en 1986 avait déjà recommandé de renforcer l'indépendance de la magistrature⁴ et en 1991, le Club avait élaboré un projet d'amendement de la loi sur le pouvoir judiciaire pour diminuer l'ingérence de l'exécutif. Les juges avaient organisé en 1990 un symposium sur le processus électoral, où ils recommandaient déjà la supervision judiciaire des élections⁵. Mais si le combat des magistrats est ancien, ce n'est toutefois qu'à partir de 2005 qu'ils sont parvenus à exercer une véritable pression sur le régime, recourant à diverses formes de mobilisation.

Le bilan de la révolte de la magistrature, toutefois, est plus qu'en demi-teinte. Les juges réformistes n'ont obtenu que des concessions très partielles. De plus, le régime a adopté une série de mesures que les juges réformistes perçoivent comme des sanctions indirectes à leur égard. On s'attachera à décrire les actions menées par les juges réformistes ainsi que les contre-attaques du régime qui ont abouti à une défaite pour les magistrats, avant de s'interroger sur les circonstances et la portée de l'apparition des juges égyptiens sur la scène publique⁶.

LES ACTEURS DU PRINTEMPS : LE CLUB DES JUGES

ET LES JUGES RÉFORMISTES

Les tribunaux égyptiens sont divisés en trois branches : civile, administrative et constitutionnelle. Ce sont les juges des tribunaux civils, ainsi que les membres du Parquet général, qui se sont mobilisés au sein de leur Club au printemps 2005.

Le Club des juges a été fondé au Caire en 1939 par les magistrats des tribunaux civils. À l'origine simple organisation de défense des intérêts corporatistes et matériels de ses membres, le Club est vite devenu une association professionnelle non officielle. Il existe à l'heure actuelle plus d'une vingtaine de clubs dans toute l'Égypte, le plus important restant celui du Caire (9 000 membres), auquel adhèrent la plupart des membres des tribunaux civils et du Parquet général.

Le Club des juges est traversé par différents courants⁷, non nécessairement exclusifs les uns des autres. Le poids des juges dits « réformistes » est difficile à estimer avec précision, mais lors des élections au conseil d'administration du Club du Caire de décembre 2005, à la fin d'une année riche en tensions avec l'État, la liste emmenée par Zakariyâ Abd-al-Aziz, président à la Cour d'appel du Caire et président sortant du Club, considéré comme un réformiste, a remporté les quatorze sièges du conseil ainsi que la présidence du Club, avec un fort taux de participation. Cette victoire a été interprétée comme une manifestation de soutien des juges à la ligne dure suivie par le Club dans son conflit avec le pouvoir. De même, les élections au Club des juges d'Alexandrie ont vu en décembre 2005 la réélection triomphale du président sortant, l'un des critiques les plus véhéments envers la politique de l'État. Les scrutins de 2006 et 2007 pour le renouvellement partiel du Conseil d'administration du Caire ont confirmé ces résultats.

2. Voir E. Hill, « Al-Sanhuri and Islamic law. The place and significance of Islamic law in the life and work of 'Abd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian jurist and scholar 1895-1971 », *Cairo Papers in Social Science*, 1987.

3. Sur cette affaire, voir B. Botiveau, « Nasser et les magistrats égyptiens : l'affrontement de 1969 et le débat sur la souveraineté de la loi », in A. Mahiou (dir.), *L'État de droit dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, 1997.

4. Voir M. N. Chehata, « Le premier congrès de la justice en Égypte », *Bulletin du Cedej*, n° 20, 1986, p. 137-156.

5. H. Muhammad Ra'uf, « La supervision intégrale des élections », in N. al-Borai (dir.), *La Réforme du système électoral* [en arabe], Le Caire, Association pour un développement démocratique, 1998, p. 226 et suiv.

6. Très peu de travaux scientifiques ayant été publiés sur cette question, cette étude repose essentiellement sur l'analyse d'articles parus dans la presse, les communiqués du Club des juges, les décisions de justice et les textes de lois.

7. Les magistrats égyptiens forment un groupe très hétérogène, mais ils sont unis par le prestige que représente leur fonction, qui nécessite notamment une « enquête de moralité » préalable, à laquelle les jeunes diplômés en droit d'origine rurale et trop modeste auraient souvent du mal à réchapper, quel que soit le niveau de leurs résultats universitaires. Voir F. Abécassis et D. Ardisson, « Les magistrats égyptiens : variations sociales sur le modèle de l'État », *Droits et cultures*, n° 30, 1995, p. 17-45.

À côté de ce courant réformateur, se trouve le camp dit « pro-gouvernemental ». Selon les juges réformistes, il serait constitué essentiellement de magistrats « clients » du régime : présidents de tribunaux nommés par le ministre de la Justice ou par le chef de l'État, conseillers ayant bénéficié d'une mise à disposition auprès d'un État étranger ou d'une délégation dans un ministère, fils de hauts dignitaires du régime entrés dans la magistrature grâce à leur proximité au pouvoir⁸.

À côté de ces deux principaux courants se trouve une « majorité silencieuse », attachée aux principes traditionnels de discrétion et de non-intervention de la justice dans la politique. C'est elle que chacun des camps s'est efforcé de gagner. Ces juges « neutres » auraient préféré résoudre les problèmes de la magistrature par un dialogue intrajudiciaire, mais dans la première partie de la crise, ils ont largement soutenu le Club des juges et les juges réformistes aux moments les plus critiques, notamment en 2005 lors des assemblées générales du Club des juges et des élections à son conseil d'administration en décembre. Après que la défaite a été établie, lorsque le ministre de la Justice a tenté de remettre en question le principe de l'immunité des magistrats et de diminuer les attributions du Conseil supérieur de la magistrature, en novembre 2007, tous les magistrats se sont mobilisés et, devant la fronde de tous les corps judiciaires (à l'exception notoire du Parquet administratif et du Contentieux de l'État), le Président de la République a finalement demandé le retrait du texte, une demi-heure avant le début de l'Assemblée générale du Club des juges.

Notons ici que les juges réformistes ne sont pas forcément des libéraux, comme l'a révélé le débat autour de l'ouverture de la magistrature aux femmes⁹ : le président (réformiste) du Club du Caire a ainsi annoncé publiquement qu'il y était opposé, suscitant la déception et les protestations d'une partie de ses partisans et de nombreuses ONG. Même si d'autres magistrats réformistes se sont prononcés en faveur de l'ouverture de la magistrature aux femmes, il n'en reste pas moins que cette position conservatrice est venue nourrir les accusations récurrentes de la presse pro-gouvernementale à l'encontre des juges réformistes, soupçonnés d'être infiltrés par l'opposition islamiste des Frères musulmans.

Ces accusations reposent notamment sur le fait que, lors des élections législatives, les juges ont dénoncé des fraudes commises en faveur des candidats du Parti national démocratique (PND) au pouvoir, au détriment des candidats associés aux Frères musulmans. D'ailleurs, les Frères musulmans ont apporté un soutien constant à la lutte des juges. Beaucoup de juges réformistes affichent volontiers leur piété et on les a vus ainsi prier publiquement avant l'ouverture de leur assemblée générale de novembre 2006¹⁰. Plusieurs d'entre eux émaillent

leurs interviews ou articles de références religieuses, et le rapport du Club des juges dénonçant les fraudes commises lors des élections présidentielles de 2005 se termine par un verset coranique. Les réformistes nient cependant tout lien avec la confrérie interdite, soulignant la différence qu'il existe entre être musulman et être islamiste ; ils accusent le gouvernement de faire courir cette rumeur pour ternir leur réputation. Quant au mouvement des juges en tant que tel, il a toujours mobilisé les registres libéraux de séparation des pouvoirs, le droit du peuple égyptien à des élections transparentes et à un système judiciaire indépendant, les droits de l'homme et le droit à un procès équitable ainsi que la liberté d'association et d'expression. Réunis autour d'un même idéal, les juges réformistes sont en réalité un conglomerat d'individus mus par des motivations différentes, que le pouvoir a eu beau jeu de tenter de diviser.

L'ARSENAL DE LA MOBILISATION

Parfois inspiré par les mouvements de protestation classiques et par les organisations non gouvernementales avec lesquelles ils ont collaboré tout au long des années 2005 et 2006¹¹, les juges réformistes ont mobilisé divers registres d'action. Après avoir obtenu de maigres garanties en échange de leur renoncement au boycott de la supervision des élections, ils ont joué le jeu démocratique, publiant des communiqués, initiant des actions en justice ou en recourant aux médias, sans vrai succès. Face à la contre-offensive du pouvoir, ils ont alors employé des méthodes plus militantes, manifestations silencieuses et occupations. L'évolution de ces modes de mobilisation témoigne des effets de leur combat – des victoires spectaculaires du début jusqu'à la récente mise au pas.

8. L'accès au Parquet général, passage obligé pour être nommé juge, est ouvert à tout Égyptien titulaire d'une licence en droit avec une bonne mention, de bonne réputation et de bonnes mœurs. La sélection se fait sur dossier et après un entretien. En pratique, il semblerait que soient recrutés au Parquet général des fils de hauts magistrats et hauts fonctionnaires proches du pouvoir, quel que soit leur classement. Voir par exemple *Sawt al-Umma*, 5 février 2007 et *Nahdat Misr*, 8-9 février 2007.

9. Certains d'entre eux s'étaient également prononcés contre Nasr Hamid Abû Zayd, un professeur de littérature arabe accusé d'apostasie en raison de ses écrits, et condamné à se séparer de sa femme. Sur cette affaire, voir B. Dupret, « L'affaire Abû Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie », *Maghreb-Machrek*, n° 151, 1996 p. 18-22 ; et B. Dupret et J.-N. Ferrié, « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd (Égypte : 1992-1996) », *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 6, 1997, p. 762-775.

10. Voir par exemple la photo parue en première page du journal *Al-Wafd*, 18 novembre 2006.

11. En ce sens, voir N. Bernard-Maugiron, « The relations between judges and human rights organizations during the 2005 elections and the referendum », in N. Bernard-Maugiron (ed.), *Judges and Political Reform in Egypt*, Le Caire, AUC Press, à paraître.

À partir d'avril 2005, alors que se précisaient les grandes échéances électorales – un référendum, la première élection présidentielle compétitive de l'histoire du pays, et puis des élections législatives –, les juges ont affirmé leur autonomie en menaçant, pour la première fois de leur histoire, de boycotter la supervision des élections. Après de longs débats internes, le Club des juges a finalement autorisé en mai 2005 ses membres à superviser le référendum constitutionnel, la première des consultations de l'année 2005, afin de juger de la réalité de l'engagement du pouvoir en faveur de la transparence du processus électoral. Bien que l'expérience n'ait pas été très concluante et que le rapport du Club des juges sur le référendum constitutionnel s'interroge notamment sur la crédibilité des chiffres officiels de la participation électorale et des résultats, les magistrats ont décidé en septembre de superviser les scrutins présidentiel et parlementaires de l'automne 2005, arguant qu'un boycott laisserait toute liberté aux fraudeurs. Peut-être ont-ils commis là l'une de leurs principales erreurs stratégiques et perdu ainsi une partie de leur crédibilité. Mais cette décision était probablement due à des divisions internes et aux réticences de la « majorité silencieuse » à rallier le camp des jusqu'aux-boutistes du Club des juges.

Engagé dans le processus, le Club des juges a mené sa lutte au travers de communiqués de presse et de mémorandums dont plusieurs ont fait polémique, notamment ceux adressés au Conseil supérieur de la magistrature et aux commissions électorales. Tout au long de l'été 2005, le Club a ainsi adressé de nombreux messages à la Commission des élections présidentielles, pour manifester son désaccord avec ses décisions, et en particulier avec celles de son président, le président de la Haute Cour constitutionnelle, un proche du régime. Pour la première fois, le Club des juges a nommé un comité chargé d'observer le déroulement des consultations électorales et de rédiger des rapports. Ainsi, en juillet 2005, après le référendum constitutionnel, le Club a rendu public un rapport intitulé « Conscience d'Égypte¹² ». Ce rapport relevait que les bureaux de vote supervisés par des juges avaient enregistré des taux de participation extrêmement faibles, et parfois même nuls, alors que certains bureaux de vote présidés par des fonctionnaires non magistrats avaient connu des taux de participation record, atteignant parfois 100 % : « Personne n'était donc décédé, en voyage ou n'avait été empêché de participer pour des raisons de maladie, de travail ou par paresse ? », s'étonnait le rapport. Dans son rapport sur les élections présidentielles de septembre 2005, rendu public en novembre suivant, le Club a dénoncé vivement les abus dont les juges avaient pu être témoins, et a critiqué la commission électorale. Le rapport sur les élections législatives de novembre 2005, longtemps promis, n'a finalement pas été publié – le Club n'a rendu public que des rapports partiels sur des enquêtes

réalisées dans certaines circonscriptions électorales. La non-publication du rapport global sur les législatives témoigne de l'affaiblissement des juges réformistes et des divisions au sein du Club, à la fois sur le contenu à donner au rapport et sur l'opportunité même de le publier, dans un environnement politique qui, en 2006, avait déjà commencé à se refermer.

À côté des prises de position officielles du Club, une quinzaine de juges réformistes se sont exprimés régulièrement dans les journaux ou sur les chaînes satellitaires, accusant parfois ouvertement le pouvoir d'être à l'origine des abus commis lors des élections. Un vice-président de la Cour de cassation a ainsi affirmé que le ministère de l'Intérieur avait falsifié les listes électorales entre les deux tours des législatives au profit du PND, particulièrement dans les circonscriptions où des candidats des Frères musulmans avaient obtenu de bons scores au premier tour¹³. Pour sa part, le président du Club des juges d'Alexandrie a affirmé qu'il estimait que les attaques dont certains juges avaient été victimes de la part des *baltagi*, les hommes de main des politiciens du régime, ne relevaient pas du ministre de l'Intérieur, mais d'une « décision politique d'une autorité supérieure à la sienne¹⁴ ». Fin janvier 2007, ce même magistrat a adressé une lettre ouverte au ministre de la Justice intitulée « Vous avez outrepassé vos fonctions ! », dans laquelle il affirmait que ce dernier ne méritait plus d'être ministre¹⁵.

Face aux abus qu'ils ont constatés, les juges réformistes ont également tenté de recourir à la justice elle-même, sans plus de succès. Une jeune magistrate du Parquet administratif, par exemple, a dénoncé publiquement dans la presse les fraudes dont elle avait été témoin dans la circonscription électorale où elle avait supervisé les législatives, et qui, selon elle, avaient abouti à l'annonce de la victoire du candidat du PND, alors que celui des Frères musulmans était arrivé en tête¹⁶. Le Club des juges d'Alexandrie a décidé de mener une enquête, interrogeant les juges qui avaient participé à la supervision du scrutin dans cette même circonscription. Selon le Club, 151 juges sur 160 acceptèrent de témoigner et confirmèrent que le candidat des Frères musulmans avait obtenu trois fois plus de voix que celui du PND¹⁷ – mais la plainte déposée par le président du Club d'Alexandrie est restée sans effet. En novembre 2006,

12. Le rapport fut publié dans *Al-'Arabi*, 3 juillet 2005, et *Al-Masri Al-Yom*, 2 juillet 2005.

13. Mahmūd Mekki dans *Sawt al-Umma*, 28 novembre 2005.

14. *Al-Dustūr*, 29 décembre 2005.

15. *Al-Masri Al-Yom*, 13 novembre et 21 décembre 2006, et 28 janvier 2007.

16. *Al-Masri Al-Yom*, 24 novembre 2005.

17. *Al-Masri Al-Yom*, 1^{er} décembre 2005.

le Club des juges du Caire, en conflit ouvert avec le ministre de la Justice, décida de faire parvenir au procureur général l'original des décomptes des votes de cette circonscription, qui lui avait été remis « par une source anonyme », et qui confirmait la victoire du candidat des Frères. Cette initiative n'eut aucune suite. D'autres juges introduisirent des plaintes pour dénoncer des actes de violence dont ils avaient été victimes lors des élections parlementaires, ou pour contester des résultats – là non plus, aucune enquête ne fut poursuivie.

Dans ce contexte de blocage, les juges ont emprunté des répertoires nouveaux pour eux. Ils ont ainsi organisé des manifestations silencieuses devant le Club des juges d'Alexandrie en février 2006, au Caire en mars 2006, juste avant la tenue de l'Assemblée générale extraordinaire du Club, et encore une autre le 25 mai 2006, jour anniversaire du référendum sur l'amendement constitutionnel au cours duquel des manifestantes avaient été physiquement agressées et victimes d'attouchements sexuels. À l'automne 2006, pendant près d'un mois, une soixantaine de juges se relayèrent pour occuper le siège du Club jour et nuit, en signe de protestation. Certains magistrats ont même brandi la menace de suspension d'audiences ou d'entraves au fonctionnement des tribunaux pour quelques heures ou pour toute une journée. Les Clubs des juges sont devenus des lieux de mobilisation politique, des citoyens se rassemblant devant leurs sièges pour y exprimer leur soutien aux juges. Mais ils ne furent pas épargnés par la répression : à l'aube du 24 avril 2006, la police attaqua ainsi un groupe de manifestants qui campait devant le Club des juges du Caire, et un magistrat eut le bras fracturé – les plaintes déposées devant le procureur général sont restées sans suite. Mais les mobilisations n'ont pas toujours été sans effet, au moins à court terme. Ainsi, des manifestations de soutien en faveur de deux juges réformistes très actifs, renvoyés devant le Conseil de discipline pour diffamation contre des collègues qu'ils auraient accusés d'avoir participé aux fraudes électorales : en mai 2006, lors de chacune des trois audiences du Conseil de discipline, d'importantes manifestations de soutien aux juges incriminés se sont déroulées devant le palais de justice du Caire¹⁸. Lors des échauffourées qui se produisirent alors entre manifestants et forces de sécurité, plusieurs personnes furent arrêtées. Alors que les deux magistrats risquaient la révocation, les charges contre le premier furent abandonnées et l'autre se vit infliger un simple blâme, ce qui fut perçu comme un recul du pouvoir face à l'ampleur de la mobilisation en faveur de ces deux magistrats...

Malgré les replis tactiques et les concessions temporaires du pouvoir, ce glissement dans les modes d'action, des procédures judiciaires à l'action médiatique puis à la manifestation témoignent en réalité de la défaite des

juges, de l'épuisement de leur arsenal de contestation. Symptomatiquement, aux élections de janvier 2008, le président réformiste du Club des juges d'Alexandrie, Mahmûd al-Khudayri, a perdu son siège au profit d'un candidat pro-gouvernemental.

DES CONCESSIONS LIMITÉES

Les revendications du mouvement des juges réformistes étaient de deux ordres : garantir des élections transparentes et renforcer leur indépendance par rapport au pouvoir exécutif. Malgré leur détermination, ils n'ont en réalité obtenu que des semi-concessions.

Une transparence électorale bien floue

Depuis 2000, suite à une décision de la Haute Cour constitutionnelle, les juges supervisent l'ensemble des bureaux de vote « primaires » (plus de 50 000) en plus des bureaux « généraux » (222) où se déroulent le dépouillement et le décompte des bulletins et où siégeaient déjà des magistrats. C'est donc lors des législatives de 2000 que, pour la première fois, des juges ont été présents dans l'ensemble des bureaux de vote pour le scrutin, qu'ils ont été témoins directs d'abus importants, qu'ils ont dénoncés : refusant d'être instrumentalisés pour cautionner des élections frauduleuses, ils ont alors exigé de superviser désormais l'intégralité du processus électoral, depuis l'élaboration des listes d'électeurs jusqu'à la proclamation des résultats.

Ils n'ont pas obtenu satisfaction, et n'ont exercé qu'une influence très faible sur les règles du jeu. Là où le ministre de l'Intérieur se chargeait auparavant seul de l'organisation des élections (les législatives en l'occurrence, puisque la première élection présidentielle date de 2005), ils ont certes obtenu la création de commissions électorales pour superviser les scrutins de 2005 et 2007. Mais la composition de ces commissions est pour le moins discutable : la Commission des élections présidentielles, présidée par le président de la Haute Cour constitutionnelle (nommé à cette position par le Président de la République), comprend quatre autres magistrats nommés es qualités, et cinq « personnalités publiques » nommées par les Assemblées ; la Haute Commission pour les élections, chargée des législatives, comprend elle onze membres, dont le ministre de la Justice (qui la préside), un représentant du ministère de l'Intérieur, trois magistrats choisis par le Conseil supérieur de la magistrature et six

18. Voir par exemple *Le Monde*, 5 mai 2006.

« personnalités publiques » désignées par les Assemblées – pour les réformistes, ces commissions auraient dû être composées uniquement de juges élus par leurs pairs. De plus, les décisions de la Commission des élections présidentielles ne peuvent faire l'objet d'aucun recours en justice, cette immunité juridictionnelle étant fortement critiquée.

Les magistrats ont aussi dénoncé l'organisation des différentes étapes du processus électoral par ces commissions. La Commission des élections présidentielles a ainsi écarté de la supervision près de 2 000 magistrats du siège (tribunaux civils et Conseil d'État), sans aucune explication ni justification. La plupart des membres du conseil d'administration des Clubs des juges du Caire et d'Alexandrie n'ont pas été inscrits sur les listes. De plus, la Commission a placé en priorité à la tête des bureaux chargés du dépouillement des membres du Parquet, du Parquet administratif et du Contentieux de l'État¹⁹, ces deux derniers corps étant considérés comme particulièrement proches du régime, alors que des conseillers à la Cour de cassation, de rang bien supérieur, se sont retrouvés à la tête de simples bureaux de vote primaires, au mépris du respect des coutumes judiciaires et des règles de l'ancienneté – les réformistes ont en vain exigé que la Commission expose les critères ayant guidé ses choix. Pour les législatives, les désignations de présidents des bureaux de vote par la Haute Commission n'ont pas été plus satisfaisantes pour les réformistes, qui ont accusé le ministère de l'Intérieur et les services de sécurité d'en être les véritables auteurs : les bureaux « sensibles », où des membres importants du PND ou des ministres se trouvaient soumis à forte concurrence, auraient été placés sous la présidence de membres du Parquet général, du Contentieux de l'État ou du Parquet administratif²⁰.

Les réformistes ont également critiqué les conditions du déroulement des élections. Ils ont contesté publiquement les instructions adoptées par la Commission des élections présidentielles, et particulièrement celles relatives à l'organisation de la proclamation des résultats. Ils ont demandé que les présidents des comités s'assurent de l'identité des électeurs non enregistrés au moyen d'une pièce d'identité et de la carte d'électeur²¹ ; qu'ils facilitent le travail de la société civile et que soit remis dans chaque bureau de vote une copie du procès-verbal des résultats aux représentants des candidats.

Les législatives ont toutefois marqué une victoire symbolique du Club des juges : pour la première fois, les urnes ont été transparentes. Mais ces élections ont connu des abus encore plus graves que ceux constatés lors du scrutin présidentiel. De plus, alors que les forces de sécurité et de police étaient restées discrètes lors de ce dernier scrutin, elles ont été très présentes lors des législatives, empêchant certaines catégories d'électeurs d'accéder aux bureaux de vote, et plusieurs juges les ont accusées de ne pas les avoir

protégés contre des attaques physiques – témoignage de la contrainte nouvelle que les magistrats ont fait peser sur le régime et sur ses hommes ?

Si les élections de 2000 et 2005, qui ont vu pour la première fois un juge dans chaque bureau de vote, n'ont pas mis fin à tous les abus, elles sont cependant considérées comme les plus transparentes des dernières décennies – 88 candidats associés aux Frères musulmans ont ainsi pu être élus lors des élections de 2005. La supervision des bureaux de vote par les magistrats a permis de réduire l'impact des pratiques frauduleuses dénoncées auparavant par les ONG, comme le bourrage des urnes, le vote multiple ou le vote pour autrui. Elle a également eu des répercussions sur le vote lui-même, engendrant une plus grande vérité des résultats – qui s'est traduite par une baisse de la participation : la présidentielle de 2005 a affiché un taux de participation de 23 % là où le plébiscite présidentiel de 1999 avait connu une « participation » de 79,2 % ! Les Égyptiens ont peut-être alors commencé à retrouver une certaine confiance envers le processus électoral. Les modes de trucage s'en sont bien sûr trouvés transformés²². Mais surtout, la supervision judiciaire a permis aux juges de mesurer leur force sur la scène politique et de rallier autour d'eux l'ensemble des forces de l'opposition et toute la société civile, syndicats, ONG, professeurs d'université et étudiants compris. On pouvait donc s'attendre à ce que le régime cherche à reprendre le contrôle du « bon » déroulement des élections et à écarter les juges du processus de supervision – ce qui n'a pas manqué.

Une indépendance de la magistrature mal garantie

La Constitution de 1971 consacre plusieurs dispositions à l'indépendance des magistrats et du pouvoir judiciaire²³. Mais les juges affirment que la loi de 1972 sur le pouvoir judiciaire donne les moyens au pouvoir exécutif d'interférer dans les affaires de la justice, et que cette domination de l'exécutif sur le judiciaire a des effets négatifs sur la transparence des élections.

19. Le Parquet administratif est chargé de l'instruction dans les affaires disciplinaires contre les fonctionnaires ; le corps du Contentieux de l'État est chargé d'assurer la défense des intérêts de l'État devant les tribunaux.

20. *Al-Masri Al-Yom*, 20 novembre 2005.

21. La loi autorise les électeurs non inscrits dans un bureau de vote à y voter, sous certaines conditions.

22. Le vote présentant maintenant un minimum de garanties de transparence, les trucages s'opèrent à l'extérieur du bureau de vote, des cordons de police interdisant par exemple l'accès aux bureaux à certaines catégories d'électeurs. Le trucage se situe aussi en amont, avec la manipulation des listes d'électeurs, ou en aval, avec la modification des résultats de certaines circonscriptions. Sur les conséquences de la supervision judiciaire des élections de 2000, voir S. Ben Néfissa et A. A. Arafat, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, Paris, IRD, Karthala, 2005.

23. Articles 165 et 166 de la Constitution de 1971.

Dès 1991, le Club des juges avait élaboré un projet d'amendement de cette loi, réactualisé en 2004, qui indique bien les mécanismes par lesquels le pouvoir tient la magistrature. Face au mouvement des juges, les autorités ont fini par amender la loi en juin 2006, mais le nouveau texte est bien loin de répondre aux attentes des réformistes²⁴.

Les amendements ont permis certes de diminuer les pouvoirs du ministre de la Justice en ce qui concerne la surveillance des tribunaux ainsi que l'avertissement et la discipline des juges, et ont attribué au pouvoir judiciaire un budget indépendant. Mais la composition du Conseil supérieur de la magistrature n'a pas été modifiée²⁵, et ses sept membres continuent à siéger *ex officio*, sur la base de la position qu'ils occupent dans la hiérarchie judiciaire – le projet préparé par le Club des juges prévoyait pour sa part que quatre membres sur sept seraient élus pour un an par l'Assemblée générale de la Cour de cassation et de la Cour d'appel du Caire.

Les juges demandaient également que le président de la Cour de cassation soit choisi au scrutin secret par l'Assemblée générale de la Cour alors qu'actuellement il est nommé par décret présidentiel parmi les vice-présidents de cette juridiction, après avis du Conseil supérieur de la magistrature. Ils voulaient également rattacher la direction de l'Inspection judiciaire au Conseil supérieur de la magistrature et non plus au ministère de la Justice. C'est en effet ce département qui est chargé de procéder à l'évaluation technique des juges et présidents des tribunaux de première instance, ainsi que des membres du Parquet. C'est lui aussi qui prépare le projet de mouvement judiciaire annuel. Le fait que cet organisme soit rattaché au ministère de la Justice laisse la porte ouverte à des abus, puisqu'un juge trop réticent envers d'éventuelles instructions du ministère risquerait de se voir attribuer un rapport négatif, qui aurait des conséquences sur sa carrière.

Les juges avaient également souhaité réformer les conditions de mise à disposition et de détachement, qu'ils accusent de porter atteinte à leur indépendance : un des moyens de sanctionner un juge indocile est ainsi de le mandater pour accomplir des tâches ne relevant pas des fonctions judiciaires²⁶. Inversement, certains détachements auprès de ministères ou d'administrations publiques où les salaires sont très élevés, ou encore auprès d'organisations internationales ou de gouvernements étrangers, en particulier dans les pays du Golfe, peuvent servir à remercier un juge particulièrement complaisant. Le projet du Club des juges limitait la mise à disposition à quatre années non renouvelables et l'interdisait vers des fonctions non judiciaires. La loi a certes été amendée en 2006, mais pas dans ce sens²⁷.

L'autonomie de la magistrature suppose également l'absence de pressions internes et donc des garanties d'indépendance à l'égard des supérieurs

hiérarchiques, et particulièrement du président du tribunal. Or, la loi sur le pouvoir judiciaire attribue à ce dernier des pouvoirs importants. En plus d'adresser des avertissements, il peut proposer au procureur général des actions disciplinaires. De plus, si la loi de 1972 confie à l'assemblée générale du tribunal le soin de décider de la composition des différentes chambres et de procéder à la répartition des affaires entre elles, elle l'autorise cependant à déléguer tout ou partie de ses pouvoirs à son président. En pratique, toutes les assemblées générales de tous les tribunaux, quel que soit leur degré, votent chaque année une délégation absolue de pouvoirs de ce type. Les juges réformistes affirment que cette pratique rend possible l'attribution d'une affaire spécifique à un juge déterminé, alors que la distribution des affaires entre chambres devrait se faire selon des règles abstraites et générales. La loi n° 142 de juin 2006 a laissé cette disposition en l'état.

LA RÉACTUALISATION AUTORITAIRE

Après avoir ébranlé le régime en 2005 avec la menace du boycott et le soutien dont ils bénéficiaient au sein de l'opposition et de la société civile, les juges réformistes ont fini par payer au prix fort leur dénonciation publique des abus commis par le régime. Non seulement, comme on l'a vu, le gouvernement a refusé de répondre à leurs revendications d'indépendance, mais en plus ils se sont vus retirer en 2007 la supervision des élections et sont victimes de diverses mesures de rétorsion.

La supervision des élections : une mission perdue

Au printemps 2007, les juges se sont vus privés de leur rôle de supervision du vote par un amendement de l'article 88 de la Constitution, voté le 19 mars 2007 par le Parlement contrôlé par le PND, puis ratifié par référendum le 26 mars.

24. Pour une analyse des amendements, voir par exemple N. Bernard-Maugiron, « Vers une plus grande indépendance du pouvoir judiciaire en Égypte ? », *Revue internationale de droit comparé*, n° 1, 2007, p. 79-105.

25. Créé en 1984, il comprend le président de la Cour de cassation (président), le président de la Cour d'appel du Caire, le procureur général, les deux plus anciens vice-présidents de la Cour de cassation et les deux plus anciens présidents de cours d'appel.

26. Ces détachements procèdent d'une décision du Président de la République, après avis de l'assemblée générale du tribunal auquel il appartient ou du procureur général et l'accord du Conseil supérieur de la magistrature.

27. Cet article fut de nouveau amendé en 2007, mais ne donne toujours pas satisfaction aux juges réformistes.

Le nouvel article 88 exige seulement que le décompte des voix – et non plus le vote lui-même – se déroule sous la supervision d'un membre d'un corps judiciaire, le vote se trouvant de nouveau placé sous la supervision d'un simple fonctionnaire de l'État²⁸. On en revient donc ainsi à la situation antérieure à 2000.

Les autorités mobilisent bien sûr toute une série d'arguments pour justifier cet amendement : l'augmentation de l'électorat et donc du nombre de bureaux de vote ; l'insuffisance du nombre de juges ; le fait qu'ils doivent se consacrer à leur responsabilité principale, trancher les litiges ; la protection de la dignité des magistrats, certains d'entre eux ayant été agressés verbalement et même physiquement en 2005, ou le fait que la présence des juges cette année-là n'a pas empêché les accusations de fraude. Les juges réformistes affirment pour leur part que loin de porter atteinte à leur dignité, leur rôle en 2005 leur a gagné le soutien de l'opinion publique, que les élections législatives n'ont lieu que tous les cinq ans, et que les élections pourraient même être tenues un jour férié ou pendant les vacances judiciaires. Ils ont marqué leur inquiétude devant un retour des pratiques frauduleuses du passé – les élections pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil consultatif, qui se sont tenues en juin 2007, ne sont pas sur ce point rassurantes : alors qu'ils présentaient 19 candidats, aucun candidat associé aux Frères musulmans n'a été élu, alors qu'ils avaient obtenu 88 sièges aux législatives de 2005, supervisées par des juges.

En les éloignant des bureaux de vote, l'amendement constitutionnel de 2007 a privé les juges de leur principale arme : la menace du boycott de la supervision des élections. Il a également permis de les écarter de la scène électorale et politique et a donné au régime les moyens de reprendre le contrôle de l'intégralité du déroulement du processus électoral. Le seul moyen de contrôle qui reste au judiciaire est le contentieux électoral, mais les décisions de justice dans ce domaine ne sont que très rarement exécutées, surtout lorsqu'elles invalident la candidature d'un membre du parti au pouvoir²⁹. Faute d'une supervision nationale, certains juges en viennent à appeler à une supervision internationale du processus électoral, alors qu'ils y étaient jusque-là généralement hostiles.

La punition

Les relations entre l'actuel ministre de la Justice, Mamdûh Mar'i, et le Club des juges ont toujours été exécrables. Lors du scrutin présidentiel de 2005, le Club des juges avait vertement critiqué les décisions prises par la Commission électorale, présidée par Mar'i, alors président de la Haute Cour constitutionnelle. Sa nomination comme ministre de la Justice en août 2006 a été vue par

beaucoup comme une forme de remerciement pour services rendus. Depuis, Mar'i ignore totalement le Club des juges, ne répond pas à ses invitations et refuse de recevoir ses représentants, et il a entrepris de faire payer au Club et aux juges réformistes le prix de leur activisme.

Depuis octobre 2005, son prédécesseur a suspendu le versement de la subvention annuelle que le ministère octroyait aux Clubs des juges et qui représentait leur source principale de financement. Afin de pouvoir continuer à offrir des services de base à ses membres et à payer les factures, le Club des juges a décidé en octobre 2006 de multiplier par quatre le montant de la cotisation mensuelle. En décembre 2006, après une quinzaine d'années de silence, l'Autorité centrale pour les comptes (une sorte d'équivalent égyptien de la Cour des comptes française) a, opportunément, demandé un audit des comptes de tous les clubs depuis 2001. Les juges réformistes ont suggéré, sans effet, d'étendre ce contrôle à la période 1991-2001, lors de laquelle le Club des juges du Caire avait été présidé par l'actuel président de la Cour de cassation et du Conseil supérieur de la magistrature, considéré comme un proche du régime. Après plusieurs semaines de tension, tous les clubs ont fini par accepter de coopérer avec l'Agence³⁰.

Le ministre de la Justice a également essayé de fragiliser les clubs des juges en mettant en place des organisations parallèles, chargées d'offrir des services similaires. Depuis octobre 2006, des bureaux ont ainsi été établis dans chaque tribunal de première instance, pour offrir des services sociaux et sanitaires à leurs membres. En février 2007, le ministère a également décidé de se substituer aux clubs pour la distribution des cartes professionnelles aux juges – arguant que les cartes éditées par les clubs étaient vieilles et imprimées sur du papier bon marché³¹. En juin 2007, le ministre de la Justice a décidé de mettre fin à la mise à disposition par l'État de seize employés du Club des juges du Caire.

Plus fondamentalement encore, les juges craignent une pure et simple prise de contrôle de leur club, dont le statut juridique est très controversé. Le Club

28. De nombreux rapports d'ONG dénonçaient la participation active ou passive de ces petits fonctionnaires des différents ministères et administrations publiques à des opérations de fraude électorale, aux côtés de représentants du parti au pouvoir.

29. Pour une étude des différentes formes de non-exécution des décisions de justice en Égypte, voir N. al-Borai, « The government's non-execution of judicial decisions », in N. Bernard-Maugiron (ed.), *Judges and Political Reform...*, op. cit.

30. *Al-Masri Al-Yom*, 19 décembre 2006. Voir aussi *Al-Ahâli*, 20 décembre 2006. Le rapport d'audit du Club des juges d'Alexandrie affirmerait que des malversations ont été commises au niveau administratif et comptable entre 2001 et 2006 (*Rûz al-Yûsuf*, 13 septembre 2007).

31. *Rûz al-Yûsuf*, 18 juin 2007.

refuse en effet de demander son enregistrement comme association, afin de ne pas tomber sous la coupe du ministère des Affaires sociales. En janvier 2007, le ministre des Affaires sociales déclara que le club devait être enregistré comme association, déclaration qui, malgré les assurances du ministre, fut perçue comme une menace de dissolution³². Les juges craignent également le rattachement de leur club au Conseil supérieur de la magistrature ou même au ministère de la Justice, voire la dissolution du Conseil du club et son remplacement par des membres nommés, comme cela fut le cas en 1969, lors du « massacre de la magistrature » mentionné plus haut.

Enfin, le pouvoir a joué sur l'âge de la retraite des juges : en avril 2007, celui-ci a été reporté de 68 à 70 ans, mesure à laquelle le Club des juges s'était opposé à plusieurs reprises³³. Les juges réformistes accusent le gouvernement d'avoir taillé cette réforme sur mesure, pour maintenir en place et récompenser des juges pro-gouvernementaux qui approchaient de l'âge de la retraite³⁴. Ils ajoutent que cet amendement empêche de jeunes juges réformistes d'occuper des positions clés au sein de la magistrature.

Le Conseil du Club des juges a tenu une assemblée générale extraordinaire le 29 avril 2007 pour obtenir le retrait du projet d'amendement de la loi, mais en raison de la maigre participation (une centaine de juges seulement), la marche de protestation envisagée n'a pas eu lieu. Les dirigeants du club ont justifié la faible participation par le fait que la réunion se tenait un jour ouvrable, mais celle-ci s'explique peut-être mieux par le découragement des juges, qui savaient que quoi qu'ils fassent, le gouvernement ne retirerait jamais son projet de loi. L'échec de l'assemblée générale d'avril témoigne plus largement de la démobilisation des juges face à la contre-offensive du régime.

POUR UNE ANALYSE DU PRINTEMPS DES JUGES

Comme nous l'avons rappelé en introduction, ni le mouvement des juges ni la plupart de leurs revendications ne sont bien nouvelles. Leur accès à la sphère publique en 2005 a toutefois été rendu possible par l'émergence d'une presse indépendante et de chaînes de télévision satellitaires, qui leur ont donné la parole pour la première fois. Le changement de majorité au Club des juges en 2002 a aussi entraîné une attitude plus confrontationnelle avec les autorités³⁵. Les juges, comme les autres groupes protestataires, ont bénéficié également d'une ouverture politique en 2005, dans un contexte de pression internationale et interne en faveur d'une réforme politique³⁶. Enfin, l'année 2005 a été particulièrement riche en consultations électorales, avec un référendum constitutionnel, une élection présidentielle compétitive et des législatives, que les juges étaient appelés à superviser.

On peut aussi s'interroger sur les raisons qui ont amené les juges égyptiens à intervenir sur la scène publique et tenter de peser sur le fonctionnement des mécanismes politiques. Outre la tradition libérale de la magistrature égyptienne³⁷ ; leur sens de la légalité et de l'État de droit ; leur revendication de leur statut de troisième pouvoir ; l'immunité relative dont ils jouissent par rapport aux autres fonctionnaires ; le prestige dont ils continuent à bénéficier ; le fait que le pouvoir a besoin des tribunaux dans le cadre de l'exercice de son pouvoir³⁸, l'existence du Club des juges est un élément central de la singularité de l'Égypte sur ce point dans le monde arabe – c'est en tout cas l'explication proposée par l'un des principaux leaders des juges réformistes³⁹. Le Club des juges permet en effet de renforcer l'esprit de corps en constituant un lieu de rencontre convivial, hors hiérarchie, rassemblant tous les membres du judiciaire. Il permet également une expression collective de la magistrature à travers son assemblée générale annuelle et le Conseil d'administration élu. À l'origine simple expression des intérêts corporatistes et sociaux de ses membres, le Club est devenu au fil des années un espace de débat, de réflexion et de contestation. La force du mouvement des juges, et le danger qu'il a représenté pour le régime s'expliquent aussi par le soutien qu'il a reçu de la part de l'ensemble de l'opposition et de la société civile : pour la première fois, comme on l'a vu, des manifestations populaires se sont organisées pour soutenir des magistrats déferés en Conseil de discipline pour avoir osé dénoncer des collègues ayant participé à des fraudes électorales.

32. *Nahdat Misr*, 31 janvier et 3 février 2007.

33. Un sondage avait même été organisé lors de l'assemblée générale du Club, voir ci-dessus.

34. Y compris les présidents de la Cour de cassation, du Conseil d'État, de la Haute Cour constitutionnelle et de la Cour d'appel du Caire (*Al-Masri Al-Yom*, 2 février 2007). Cinq membres sur sept du Conseil supérieur de la magistrature auraient atteint l'âge de la retraite en 2007 (*Al-Dustûr*, 26 avril 2007).

35. Les élections furent remportées par l'actuel président du Club des juges (Zakariyâ 'Abd al-Aziz) et la liste le soutenant, contre la liste considérée comme pro-gouvernementale.

36. Le président Bush avait annoncé début 2004 son projet de « Grand Moyen-Orient » et exerçait des pressions sur les pays de la région pour qu'ils accélèrent le processus de démocratisation. Voir C. Croisier, « La doctrine Bush de remodelage du Grand Moyen-Orient : entre idéalisme et pragmatisme », sur <www.diploweb.com/forum/croisier1.htm>.

37. Voir par exemple B. Botiveau, « Les juges égyptiens saisis par le doute », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 28, 1989, p. 261 et suiv.

38. Même s'il fait un recours croissant aux juridictions d'exception. Pour une étude de l'importance du pouvoir juridictionnel comme facteur de légitimation du processus de construction de l'État égyptien moderne, voir N. Brown, *The Rule of Law in the Arab World. Courts in Egypt and the Arab World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

39. H. al-Bastawisi, « The independence of the judiciary as a democratic construct », in N. Bernard-Maugiron (ed.), *Judges and Political Reform... op. cit.* Sur la place de la magistrature dans d'autres pays arabes, voir Abd-al-Fattah (ed.), *Les Juges et la réforme politique* [en arabe], *op. cit.* ; ainsi que *L'Année du Maghreb, 2005-2006*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

Mais les contre-attaques menées par le régime à l'encontre des juges réformistes et de leur Club, la fin des pressions internationales en faveur du processus de démocratisation, l'absence de grands rendez-vous électoraux avant 2010 (législatives) et 2011 (présidentielle) et la faiblesse des forces de l'opposition légale ou tolérée font que la pression exercée par le Club est singulièrement retombée en 2007.

En adoptant toute une série de sanctions directes ou indirectes à l'encontre des magistrats, le pouvoir a voulu passer un message à l'intention des autres mouvements de protestation. La presse indépendante commence elle aussi à payer le prix de ses audaces : les rédacteurs en chef de quatre des principaux journaux indépendants ont ainsi été condamnés le 13 septembre 2007 à des peines d'un an de prison et une amende de 20 000 livres égyptiennes, pour injure et diffamation envers le Président et des cadres dirigeants du PND, et pour publication d'informations mensongères. Ces condamnations ont été fortement critiquées dans la presse, y compris par des magistrats. Comme l'un des juges réformistes l'affirme, « il existe un lien entre la campagne contre les juges et celle contre la presse car le système combat tous ceux qui ne partagent pas les mêmes idées que celles du gouvernement⁴⁰ ». Les ONG devraient être les prochaines victimes, avec une modification annoncée de la déjà très liberticide loi sur les associations, qui devrait renforcer encore davantage le contrôle de l'État sur les organisations de la société civile. Ces attaques, après celles lancées contre les juges et les Frères musulmans, semblent marquer l'échec du printemps des juges et, de façon plus générale, l'échec des acteurs du changement invisible.

Il régnait en 2005 l'espoir que les actions des juges « pourraient aider à ouvrir un espace politique que les groupes de l'opposition pourraient occuper, et sortir l'un des systèmes politiques les plus inertes de la région de son état de léthargie prolongé⁴¹ ». Il semble qu'après un réveil de deux années, le système politique soit revenu à son état de sommeil, et que la résistance de ces dernières années n'aura finalement abouti qu'à un renforcement de l'autoritarisme du régime⁴². À l'approche d'une délicate phase de transition

40. *Al-Dustûr*, 12 septembre 2007.

41. N. Brown et H. Nasr, « Egypt's judges step forward. The judicial election boycott and Egyptian reform », *Policy Outlook*, Carnegie Endowment for International Peace, mai 2005, p. 6.

42. Pour Sherif Younes, l'indépendance des juges est conditionnée à une évolution du régime politique lui-même. Or, celle-ci pendra du temps et ne se fera qu'avec le soutien des autres voix de l'opposition. Voir S. Younes, *L'Indépendance du judiciaire* [en arabe], Le Caire, CIHRS, 2007, p. 81.

et d'une tentative de transmission héréditaire du pouvoir, le régime cherche à renforcer son contrôle sur toutes les forces de contestation et à redéfinir les règles du jeu⁴³, pour prévenir tout nouveau printemps des juges, de la presse, des ONG ou des Frères musulmans ■

Nathalie Bernard-Maugiron

IRD, UR 102 « Intervention publique, espaces, sociétés »

Le Caire

43. À travers également les amendements constitutionnels de 2007 et l'adoption d'une loi antiterroriste prévue pour 2008.

HÉLÈNE LEGEAY

LA CITOYENNETÉ DES BAHAÏS : L'IDENTITÉ ÉGYPTIENNE EN PROCÈS

DEPUIS 1995, SUITE À UNE RÉFORME DE L'ADMINISTRATION DE L'ÉTAT CIVIL, CETTE DERNIÈRE REFUSE AUX ÉGYPTIENS BAHAÏS LE DROIT D'INSCRIRE LEUR AFFILIATION RELIGIEUSE SUR LEURS PAPIERS D'IDENTITÉ, LES OBLIGEANT À DÉCLARER UNE FAUSSE IDENTITÉ RELIGIEUSE. CERTAINS D'ENTRE EUX ONT INTENTÉ DES PROCÈS CONTRE L'ADMINISTRATION. LE PREMIER S'EST CONCLU PAR UNE DÉCISION RENDUE EN 2006 EN LEUR FAVEUR. CASSÉE EN APPEL, CETTE DÉCISION, A ENGENDRÉ UN DÉBAT TRÈS MÉDIATISÉ QUI INTERROGE LA PLACE DE LA RELIGION DANS LA DÉFINITION DE L'IDENTITÉ ÉGYPTIENNE.

Depuis 2004, un nombre croissant d'administrés égyptiens de confession bahaïe saisissent la juridiction administrative de demandes d'annulation de décisions les concernant prises par le Département des affaires civiles (DAC) du ministère de l'Intérieur. Ces décisions signifient le refus de l'administration de leur délivrer des documents d'état civil (cartes d'identité, actes de naissance ou de décès) mentionnant leur affiliation religieuse bahaïe. La loi n° 143 de 1994 impose pourtant la mention de la religion du citoyen sur la plupart des documents d'état civil, principalement parce que l'affiliation religieuse de la personne détermine le régime juridique qui lui est applicable dans le domaine du statut personnel (mariage, divorce, héritage, etc.). La croyance religieuse constitue ainsi une donnée d'état civil qui, à ce titre, peut être modifiée sur les documents officiels en vertu de la loi de 1994. Cependant, si la loi ne mentionne rien d'autre que le caractère obligatoire et modifiable de l'inscription de la religion, le DAC refuse de mentionner des religions autres que celles officiellement reconnues par l'État, à savoir l'islam, le christianisme et le judaïsme. Le DAC justifie ces restrictions en invoquant l'article 2 de la Constitution qui fait des principes de la charia la principale source de législation. Selon l'interprétation de la DAC, l'État ne peut reconnaître légalement ni même

enregistrer des identités religieuses non reconnues par la loi islamique, ou plutôt par l'interprétation que l'État fait de la loi islamique et selon laquelle l'islam ne connaît de religions licites que l'islam, le christianisme et le judaïsme¹.

Les procès intentés par les bahaïs pour résoudre leur problème administratif ont d'emblée suscité l'intérêt d'un grand nombre d'intellectuels, hommes politiques, dignitaires religieux et autres acteurs, comme l'illustre la profusion d'articles de presse parus suite à la première décision rendue par la Cour de contentieux administratif à ce sujet, en avril 2006. Cet intérêt me semble lié à la dimension identitaire de la question juridique posée aux juges. En effet, se prononcer sur la légalité de l'enregistrement civil des bahaïs, en tant que bahaïs ou sans mention de leur religion – ce qui revient, dans tous les cas, à signifier que les individus enregistrés n'appartiennent à aucune des trois religions reconnues – implique de statuer sur la possible assimilation, par la communauté nationale, d'un nouveau type de citoyen égyptien. Ces procès sont autant d'occasions de formaliser le débat sur l'identité nationale, ses marqueurs culturels essentiels et ses effets normatifs.

Au-delà des spécificités du débat liées au contexte égyptien et à la question juridique initialement posée – et qui détermine, dans une certaine mesure, le contenu des opinions échangées –, le traitement social et judiciaire du problème bahaï illustre parfaitement le rôle de « fixateur » identitaire dévolu au droit. Les raisonnements juridiques, dont certains sont consacrés par des lois ou des décisions jurisprudentielles, véhiculent les représentations qu'ont leurs auteurs de leur environnement, de leur communauté et de ses frontières². Le lien entre la qualification juridique d'un fait social et son appréhension par le sens commun apparaît avec d'autant plus d'évidence que le fait en question est une pratique religieuse et que son évaluation passe nécessairement par un questionnement explicite des frontières du groupe. Les argumentations juridiques déployées par les intervenants (juges et parties) s'articulent autour des mêmes catégorisations que celles opérées par les acteurs du débat en dehors de l'arène judiciaire, à ceci près qu'elles sont substantialisées et ordonnées selon les exigences propres au discours juridique produit dans un cadre judiciaire.

1. Les refus opposés par le DAC aux bahaïs dans leurs demandes de documents prennent souvent la forme d'une décision implicite, d'un silence de l'administration. C'est donc grâce aux arguments des avocats de cette dernière, exposés lors des procès intentés par les bahaïs, que l'on en connaît les motifs.

2. B. Dupret, « La définition juridique des appartenances: la typification narrative de l'action identitaire devant les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël », *International Journal for the Semiotics of Law*, vol. 10, n° 30, 1997, p. 261-291.

Le droit et les représentations sociales – de l'identité nationale, en l'occurrence – s'influencent réciproquement. Le droit est « re-construction d'un donné³ » dans le sens où, loin de traduire une réalité objective, il consacre une représentation du réel dont il reprend les catégories de perception ou encore les schèmes linguistiques, d'après la terminologie bourdieusienne⁴. Mais il est aussi « élaboration même de l'objet⁵ » dans la mesure où il influence la pratique du réel qu'il prétend traduire où il est lui-même à nouveau producteur de représentations. L'influence qu'exerce la norme consacrée par la législation ou par la jurisprudence sur les représentations d'un fait social, y compris sur la représentation dominante – qui n'est pas systématiquement celle relayée par le droit –, explique que les partisans des bahaïs axent leurs revendications sur la réforme légale, dans le but de réduire les incohérences ou les vides juridiques qui sous-tendent des jurisprudences contradictoires et, ce faisant, essaient d'informer la représentation identitaire qui fonde une politique qu'ils estiment discriminatoire. Aux réformes juridiques prônées par les défenseurs des droits de l'homme, partisans de la cause bahaïe, s'opposent les Frères musulmans, mais aussi les plus conservateurs parmi les coptes et les musulmans non islamistes, dont certains ont une conception de la citoyenneté peut-être plus ouverte que celle de la confrérie, mais qui ne va toutefois pas jusqu'à inclure les bahaïs.

Après un bref retour sur l'histoire de l'implantation du bahaïsme en Égypte et l'évolution de sa qualification jurisprudentielle avant 2004, je tenterai de mettre au jour la façon dont les procès successifs qui ont été intentés depuis 2004 par des bahaïs ont été constitués en cadre de codification des représentations sociales de l'identité nationale, ainsi que le rapport entre cette codification jurisprudentielle et les réformes législatives revendiquées par certains acteurs du débat – principalement les partisans des bahaïs –, pour limiter le pouvoir de codification dévolu à l'institution judiciaire.

IMPLANTATION ET ESSOR DU BAHAIÏSME EN ÉGYPTE

Le bahaïsme a été fondé en 1863 par un Iranien, Mirzâ Husayn 'Ali (1817-1892), alors exilé à Bagdad en raison de son activisme religieux⁶. Le 12 avril de cette année-là, il annonce à ses adeptes être la manifestation suprême de Dieu attendue par toutes les religions du monde et prend alors le nom de Baha Allah, « Gloire de Dieu ». Il consacre ses exils et emprisonnements successifs à la prédication et à la mise par écrit du dogme bahaï, présenté comme une révélation succédant à toutes les grandes révélations religieuses précédentes, plus adaptée à l'époque actuelle, et vouée à être elle-même remplacée dans plusieurs siècles par une révélation plus adéquate. Selon le site international

de la foi bahaïe (< www.bahai.org >), la communauté bahaïe compte aujourd'hui près de 5 millions de membres répartis dans 189 pays.

Les premiers bahais sont arrivés en Égypte vers 1860, en provenance d'Iran. En 1895, un savant iranien en théologie islamique, Abû al-Fadl al-Gulpayagani, rejoint le corps des enseignants de l'université d'al-Azhar où il se fait passer pour un musulman. Son enseignement suscite l'attention d'un certain nombre d'étudiants azharis auxquels il prêche le bahaïsme, encourageant ainsi la conversion d'une vingtaine d'entre eux. Au début du XX^e siècle, 'Abd al-Baha', dirigeant de la communauté internationale bahaïe et fils de Baha Allah, effectue quelques séjours en Égypte à l'occasion desquels il prend contact avec plusieurs intellectuels du pays et s'attire, en retour, l'hostilité de la presse religieuse et du cheikh d'al-Azhar qui le qualifie de mécréant. La nouvelle croyance continue malgré tout de faire des émules, suscitant un nombre croissant de conversions. En 1924, la communauté bahaïe égyptienne fonde l'Assemblée spirituelle nationale, qui s'emploie notamment à codifier les règles bahaïes en matière de statut personnel. Jusqu'en 1960, plusieurs communautés bahaïes se forment sur le territoire national, ainsi que treize assemblées spirituelles locales. Mais la loi n° 263 de 1960, votée sur l'initiative du président Nasser, met fin à ce processus d'institutionnalisation du bahaïsme égyptien : elle porte dissolution des assemblées et centres bahais existants et interdit aux individus et organisations bahais d'exercer des activités similaires à celles des structures dissoutes. La communauté bahaïe poursuit cependant son essor, mais reste une ultra-minorité – environ deux milles membres aujourd'hui⁷, dont une proportion croissante de bahais de deuxième, voire troisième génération.

3. B. Dupret, *Au nom de quel droit ? Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, Le Caire, LGDG, Cedej, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 2000, p. 141.

4. Voir P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 98 : la « codification est un changement de nature, un changement de statut ontologique, qui s'opère lorsqu'on passe de schèmes linguistiques maîtrisés à l'état pratique à un code, une grammaire, par le travail de la codification, qui est un travail juridique. »

5. B. Dupret, *Au nom de quel droit ?...*, *op. cit.*, p. 141.

6. Mirzâ Husayn 'Ali revendiquait ouvertement son appartenance au babisme, religion fondée en 1844 par un marchand perse dont il estime le successeur. Le babisme est considéré par les bahais comme la religion annonciatrice du bahaïsme.

7. Chiffre avancé par le Département d'État américain dans l'*International Religious Freedom Report 2007* et repris par les organisations de droits de l'homme militant contre la discrimination des bahais égyptiens.

AMBIGÜITÉ ET PRÉCARITÉ DU STATUT JURIDIQUE DES BAHAÏS

La loi n° 263 de 1960 est symptomatique de l'équivoque de la position étatique vis-à-vis des bahaïs. Elle criminalise uniquement la formation ou l'appartenance à une institution bahaïe du type de celles formées avant 1960 mais n'interdit pas l'adhésion à la foi bahaïe⁸. Cette loi manifeste une nette hostilité du gouvernement nassérien vis-à-vis du bahaïsme et, plus généralement, de tous les groupes religieux qui échappent au contrôle de l'État⁹. La collusion présumée de ces derniers et des bahaïs avec Israël est l'un des principaux facteurs motivant l'hostilité populaire et gouvernementale à leur égard, depuis les années 1950 jusqu'à nos jours. Il est toutefois certain que les considérations de politique intérieure et principalement les regains de popularité des Frères musulmans et de leurs critiques d'un pouvoir manquant à ses devoirs vis-à-vis de l'islam déterminent en partie les vagues de répression menées contre les bahaïs. Johanna Pink analyse ainsi l'arrestation d'une cinquantaine de bahaïs, en 1985, comme une stratégie du gouvernement visant à manifester sa détermination à protéger l'islam, pour répondre aux critiques des Frères musulmans relayées par une partie de l'opinion publique¹⁰.

L'adhésion au bahaïsme ne constituant pas, en tant que telle, une infraction, les arrestations et les condamnations pénales qui ont parfois lieu sont justifiées par deux types d'accusation : la violation de la loi n° 263 de 1960, ou la violation de l'article 98 du Code pénal, qui criminalise l'utilisation de la religion dans le but de répandre la discorde, d'affaiblir l'unité nationale ou de tourner les religions révélées en dérision¹¹.

En dehors du domaine pénal, l'identité bahaïe est ponctuellement mise à mal par les tribunaux judiciaires et administratifs, à la faveur de procès mettant en cause le statut personnel ou l'état civil de bahaïs égyptiens. En 1923 déjà, un notaire de village avait demandé l'invalidation du mariage de trois bahaïs au motif qu'après leur conversion au bahaïsme, ils ne pouvaient, en tant qu'apostats, rester mariés à des musulmanes¹². Le tribunal religieux donna raison au notaire en invoquant l'argument suivant : « La foi bahaïe est une nouvelle religion, complètement indépendante, avec ses propres croyances, principes et lois qui diffèrent et sont même en conflit avec les croyances, principes et lois de l'islam¹³ ». Le fait que les épouses soient musulmanes ne constituait pas le cœur du problème, à en juger par les décisions prises lors de procès ultérieurs et mettant en cause le mariage musulman célébré entre deux musulmans convertis au bahaïsme¹⁴ : l'illégalité du mariage réside dans le fait qu'au moins un des deux époux s'est converti au bahaïsme – avant ou après le mariage, peu importe – et s'est ainsi rendu coupable d'apostasie. Cette affaire de statut personnel et d'autres similaires consacrent une forme

de reconnaissance du bahaïsme par les autorités¹⁵. En effet, ces dernières qualifient les bahais comme tels ou bien comme des musulmans convertis, c'est-à-dire des apostats, mais non comme des musulmans déviants.

Dans un avis rendu le 13 juillet 1977, le Conseil d'État consacre la dissociation entre bahaïsme et islam en affirmant que le mariage bahaï ne doit pas tant son invalidité à l'apostasie des époux qu'à leur affiliation au bahaïsme et au fait que la foi bahaïe est contraire à la charia, dotée d'une autorité légale en la matière en vertu de l'article 2¹⁶ de la Constitution¹⁷. Il résulte de cet argument que tout type de contrat conclu par un bahaï, et conformément au droit bahaï, est dépourvu de valeur juridique, que son auteur soit né bahaï ou se soit converti à partir de l'islam, du christianisme ou de n'importe quelle confession, reconnue ou non par le droit égyptien. L'évolution de la qualification attribuée aux bahais égyptiens, qui ne sont plus stigmatisés en tant qu'apostats mais en tant que bahais, est liée au fait qu'ils sont de plus en plus nombreux à être nés bahais. La discrimination change de motif apparent, mais s'exerce toujours au gré de procès relatifs à des questions de statut personnel.

La reconnaissance partielle dont les bahais font l'objet est ambiguë. D'un côté, les autorités administratives et judiciaires prennent acte de leur présence sur le territoire national en leur délivrant des papiers d'identité mentionnant leur identité bahaïe ou ne mentionnant pas leur appartenance religieuse, les privant de droits réservés aux adeptes de religions reconnues, ou en leur

8. C'est d'ailleurs pourquoi en 1975, la Cour suprême égyptienne – ancienne Haute Cour constitutionnelle – a confirmé la constitutionnalité de la loi de 1960 au motif qu'elle ne viole pas la liberté de croyance dans la mesure où elle n'interdit pas l'adhésion à la foi bahaïe.

9. En 1957, Nasser décide la fermeture du bureau des Témoins de Jéhovah. En 1961, il initie une politique de bureaucratization de la gestion de la mosquée-université islamique d'al-Azhar conférant au gouvernement un pouvoir de contrôle conséquent.

10. J. Pink, « The concept of freedom of belief and its boundaries in Egypt : the Jehovah's Witnesses and the Baha'i faith between established religions and an authoritarian state », *Culture and Religion*, vol. 6, n° 1, 2005, p. 135-160.

11. *Ibid.*

12. Voir l'article « Recognition of the Baha'i faith : Egypt's past role », sur <<http://bahai-egypt.blogspot.com>>, 3 juillet 2006.

13. *Ibid.*

14. J. Pink, « The concept of freedom of belief... », art. cit.

15. Dans le même sens, en 1930, le mufti de l'époque répond à une demande de création de cimetières bahais que « cette communauté n'étant pas islamique, il serait illicite d'enterrer ses morts dans des cimetières musulmans, qu'ils soient d'origine musulmane ou autre ». Voir « Recognition of the Baha'i Faith ... », art. cit.

16. Article 2 de la Constitution du 11 septembre 1971, tel qu'amendé par référendum le 22 mai 1980 : « L'islam est la religion de l'État dont la langue officielle est l'arabe ; les principes de la loi islamique constituent la principale source de législation. »

17. J. Pink, « The concept of freedom of belief... », art. cit.

conférant sporadiquement des droits tenant compte de leur non-appartenance à l'islam (création de cimetières bahaïs, par exemple). D'un autre côté, cette reconnaissance est aléatoire : elle passe par des décisions ponctuelles prises par des juges ou des agents administratifs conciliants ou, au contraire, soucieux de distinguer les citoyens bahaïs pour qu'ils ne bénéficient pas des droits réservés aux musulmans, aux chrétiens ou aux juifs. Avant l'informatisation des procédures d'enregistrement de l'état civil, les agents du registre civil permettaient aux administrés bahaïs d'ajuster les formulaires de demande de papiers d'identité – ne laissant normalement le choix qu'entre trois affiliations religieuses (islam, christianisme et judaïsme) –, soit en ajoutant la mention « bahaïsme » ou « autre », soit en ne déclarant pas leur religion.

Toutes ces formes de reconnaissance officielle de l'appartenance religieuse des bahaïs par les autorités administratives et judiciaires ne font que retarder les problèmes suscités par l'absence de reconnaissance légale de leur religion : en effet, les procédures relatives au statut personnel des individus telles que le mariage, la succession, l'enterrement, etc. sont, selon le droit égyptien, régies par le droit religieux correspondant à l'identité religieuse mentionnée sur les papiers d'identité. Or, les règles bahaïes relatives au statut personnel ne sont pas reconnues en Égypte. Par conséquent, un Égyptien bahaï est contraint de suivre l'un des rites juif, chrétien ou musulman s'il veut, par exemple, que son mariage soit légal. C'est là toute l'ambiguïté du statut des bahaïs jusqu'à l'informatisation de l'état civil : le droit pénal égyptien ne leur interdit pas d'être bahaïs, la pratique administrative du DAC leur permet même, parfois, d'être enregistrés comme bahaïs, mais, en matière de statut personnel, le droit égyptien les contraint à accomplir leurs démarches travestis sous une des trois identités religieuses reconnues par l'État.

Ce statut juridique s'est encore dégradé en 1995 avec l'informatisation des procédures d'enregistrement qui ne laisse plus la possibilité d'aménager la section attestant l'appartenance religieuse. La seule possibilité pour les bahaïs est maintenant d'être faussement enregistrés comme adeptes d'une des trois religions reconnues, ou bien de ne pas être enregistrés et de se trouver alors dépourvus d'existence légale¹⁸ ou victimes de « disparition civile », selon l'expression employée par certains concernés¹⁹.

Cette atteinte au statut juridique des bahaïs n'était sans doute pas dans l'intention des autorités lorsqu'elles ont décidé d'informatiser le DAC. Mais la réforme de 1995 clarifie le statut juridique des bahaïs – à leurs dépens. Elle les contraint à mentir sur leur affiliation religieuse lors de leur identification par l'administration, alors que le déni n'intervenait auparavant que lorsque l'administré effectuait une opération relevant du droit du statut personnel. Sur le plan identitaire, la différence est de taille, et un nombre croissant de bahaïs

refusent de s'enregistrer sous une fausse affiliation religieuse. Le phénomène s'est accéléré en 2004 avec l'annonce de la péremption imminente des anciennes cartes d'identité, obligeant tous les citoyens égyptiens à se procurer de nouvelles cartes informatisées²⁰. Avec cette nouvelle directive, la « disparition civile » des bahais est en passe de toucher toute la communauté.

L'ENJEU IDENTITAIRE DE L'ENREGISTREMENT ADMINISTRATIF DES BAHAIS

Depuis 2004, certains bahais auxquels le DAC a refusé de délivrer des papiers d'identité mentionnant leur affiliation religieuse, saisissent la juridiction administrative pour obtenir l'annulation de ces décisions²¹. Le 4 avril 2006, la Cour de contentieux administratif du Caire rend la première décision dans cette série de procès. Elle statue en faveur des demandeurs bahais et oblige le DAC à leur procurer des papiers d'état civil mentionnant leur véritable appartenance confessionnelle. Près d'un mois plus tard, soit le 3 mai 2006, sept députés affiliés à la confrérie des Frères musulmans adressent des demandes d'information urgente au ministre des *waqfs*²², Hamdî Zaqzûq, lors de la session parlementaire²³. Ils exigent que le gouvernement interjette appel de la décision devant la Haute Cour administrative et justifient l'urgence de cette démarche en soulignant que le bahaïsme est une menace à l'ordre public. Les députés Frères confirment l'argument de l'administration selon lequel l'enregistrement des bahais en tant que tels est contraire à l'article 2 de

18. Je pars du principe que l'obtention de papiers d'identité suffit à conférer à un individu une existence légale, dans la mesure où ces papiers attestent du fait que l'État le reconnaît comme citoyen égyptien et lui confèrent les droits et obligations afférents à cette reconnaissance. Il peut ainsi acquérir des biens, signer un contrat de travail, inscrire ses enfants à l'école, se faire hospitaliser... c'est-à-dire accomplir toutes les démarches réservées aux individus disposant de papiers d'identité. Le fait que le citoyen bahaï doive travestir sa véritable identité religieuse s'il veut que certains actes importants, tels que son mariage, aient une valeur juridique, n'entame son existence légale que de façon périphérique. En effet, sans nier l'ampleur de la discrimination qu'une telle contrainte représente, elle constitue un handicap bien moindre dans la vie quotidienne que la privation de papiers d'identité.

19. *Sawt al-Umma*, 3 septembre 2007.

20. La validité des anciennes cartes a été prolongée plusieurs fois. Une nouvelle échéance est prévue au printemps 2008. Au-delà de cette date, les Égyptiens qui n'auront pas une carte d'identité informatisée seront passibles d'une amende.

21. Selon l'Egyptian Initiative for Personal Rights (EIPR), organisation qui assure souvent la défense des bahais, le DAC aurait refusé des papiers à 300 bahais.

22. Sorte de ministère des Affaires religieuses chargé notamment de la gestion des mosquées publiques, de la désignation des imams et de la formation des prédicateurs.

23. Les minutes des séances parlementaires sont disponibles, en arabe, sur le site de l'Assemblée du peuple < www.assembly.gov.eg >.

la Constitution et ajoutent que la menace qu'ils représentent pour l'ordre public justifierait le vote d'une loi criminalisant l'adhésion au bahaïsme²⁴. La brève discussion qui a eu lieu à l'Assemblée du peuple témoigne d'une certaine communauté de vue entre les députés Frères, le ministre des *waqfs* et Fathî Surûr, président de l'Assemblée et membre éminent du Parti national démocratique au pouvoir. En effet, tout en invitant les députés à recentrer la discussion sur le seul problème juridique posé par l'enregistrement civil des bahaïs, Surûr rappelle que : « tout le monde s'accorde sur le fait que le bahaïsme n'est pas une religion reconnue [...] d'après les dires des *fuqahas* musulmans²⁵ ». Ses propos sont applaudis et coïncident avec l'intervention, plus véhémement, du député Frère Akram al-Shâ'ir : « le conseil des cheikhs d'al-Azhar, les savants saoudiens et tous les ulémas ont décidé que les bahaïs sont mécréants et qu'on ne peut les épouser²⁶ ». Le ministre des *waqfs* annonce la décision du ministère de l'Intérieur de faire appel et précise que le ministre de la Justice a sollicité l'opinion d'al-Azhar sur la confession bahaïe – cette opinion, négative, confirme en partie les arguments des Frères musulmans. Il semble ainsi y avoir un consensus minimal entre les Frères et des représentants du gouvernement et du parti au pouvoir.

Les commissaires du gouvernement représentant les différentes autorités administratives concernées font ainsi appel de la décision rendue en première instance. Le 16 décembre 2006, la Haute Cour administrative annule le premier jugement et reconnaît au DAC le droit de refuser la délivrance de documents d'état civil mentionnant une religion autre que l'une des trois officiellement reconnues²⁷.

Dès le mois de mai, près de 400 articles de presse sont publiés sur ce que l'on peut appeler le « problème bahaï » – beaucoup relaient l'idée de la menace bahaïe²⁸. L'influence des médias sur la façon dont le problème bahaï est requalifié, amplifié et analysé dans les espaces de discussion formels et informels est de deux ordres. D'un côté, tous supports confondus, les médias représentent un formidable espace d'expression et de discussion pour ceux qui s'intéressent au problème sans être nécessairement parties aux procès. Le renforcement de la presse indépendante et d'opposition, ces dernières années, favorise la qualité des échanges en s'ouvrant à un plus large éventail d'acteurs sociaux. D'un autre côté, les opinions diffusées par les médias ne sont pas contraintes par la logique juridique imposée aux professionnels du droit, si bien que la question de la mention du bahaïsme sur les papiers d'état civil est le plus souvent envisagée comme la manifestation de transformations sociales bien plus conséquentes.

Partisans de et opposants à l'enregistrement civil des bahaïs qualifient ces derniers à travers des catégories différentes qui font écho à des conceptions

tout aussi variées de la liberté religieuse, de l'ordre public ou encore de l'unité nationale, entre autres registres de discours utilisés par les acteurs du débat pour décrire la situation des bahais. Les députés Frères, par exemple, utilisent le plus souvent les qualificatifs « bahai » ou « mécréant » pour désigner les Égyptiens bahais. Ils rabattent ce faisant l'identité de ces derniers sur leur seule affiliation religieuse et suggèrent ainsi l'idée que le jugement porté sur la religion de l'individu doit présider à l'évaluation de sa possible assimilation par la communauté nationale, à travers l'octroi du statut de citoyen. À l'inverse, les bahais se qualifient plus volontiers de « citoyens égyptiens bahais », induisant ainsi une compatibilité entre leur affiliation religieuse et leur appartenance nationale.

Ces qualificatifs attribués aux bahais par eux-mêmes ou par leurs détracteurs renvoient à des représentations différentes, voire contradictoires, de l'identité égyptienne. Cependant, ces représentations sous-tendent des argumentations qui investissent les mêmes registres de discours, à savoir la loi islamique, la liberté religieuse, la citoyenneté et la protection de l'ordre public, pour ne citer que les principaux. Ces registres de discours ou catégories forment un « langage de surface », c'est-à-dire « une structure grammaticale de base dans laquelle chacun s'exprime mais qui suppose des usages expressifs variés²⁹ ». Ce même « langage de surface » informe aussi les argumentations juridiques déployées dans l'enceinte du tribunal. Les intervenants au procès admettent la pertinence de l'invocation du droit islamique, de la liberté religieuse, de la citoyenneté ou encore la protection de l'ordre public, sans toutefois s'accorder sur leur définition³⁰.

Le premier répertoire normatif investi par l'administration dans les deux instances du procès tenu en 2004 est le répertoire islamique. C'est là que le DAC puise la justification de son refus de délivrer des documents aux bahais.

24. Plusieurs députés Frères ont demandé la criminalisation de l'appartenance au bahaïsme lors de la séance parlementaire du 3 mai 2006, mais aucune proposition de loi ne semble avoir été déposée à ce jour.

25. Extrait de la séance parlementaire du 3 mai 2006.

26. *Ibid.*

27. Une traduction en anglais de la décision de la Haute Cour administrative est accessible sur < <http://bahai-egypt.blogspot.com> >.

28. Voir « La liberté de croyance à travers le regard de la presse égyptienne : l'exemple bahai », Le Caire, Institut égyptien al-Andalûs pour les études sur la tolérance et la non-violence, 2006.

29. R. Liogier, *Une Laïcité légitime, La France et ses religions d'État*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 131. L'auteur reprend ici la terminologie d'Aaron Cicourel.

30. Pour une étude plus exhaustive des répertoires juridiques et de leur utilisation dans le contexte des tribunaux égyptiens, voir B. Dupret, *Au nom de quel droit ? ...*, *op. cit.*, ainsi que N. Bernard-Maugiron, *Le Politique à l'épreuve du judiciaire. La justice constitutionnelle en Égypte*, Bruxelles, Bruylant, Cedej, 2003.

Son raisonnement, repris et développé dans les rapports des commissaires du gouvernement présentés en première instance et en appel, repose en substance sur les assertions suivantes : l'article 2 de la Constitution consacre la primauté de la loi islamique ; la loi islamique requiert de l'État qu'il distingue les individus selon leur appartenance confessionnelle afin que leur soient conférés les droits et obligations correspondant à leur croyance ; la loi islamique ne reconnaît que trois religions révélées.

Les avocats des bahais opposent à cette démonstration une argumentation en trois points, indépendants les uns des autres. Le premier argument tend à prouver la tolérance religieuse de l'islam en s'appuyant sur des versets coraniques, des hadiths (paroles et actes du prophète Muhammad ayant valeur d'exemple) et sur l'histoire de l'islam. Il se fonde notamment sur des ouvrages religieux faisant autorité pour établir que le Prophète, à Médine, réservait le même traitement aux Gens du Livre (chrétiens et juifs) et aux adeptes d'autres religions. Le deuxième argument vise à relativiser l'interprétation de l'islam sur laquelle repose la thèse de l'administration. On rappelle que chaque opinion en droit islamique n'engage que son auteur et qu'au nom de l'intérêt général, dont l'islam prône la primauté, l'État peut légitimement suivre une opinion minoritaire et écarter des opinions plus consensuelles. Le troisième argument consiste à dissocier l'enregistrement administratif d'une religion de sa reconnaissance officielle. La mention de la religion sur les documents d'état civil est présentée comme une simple donnée destinée à faciliter l'accomplissement, par l'État, de certains actes administratifs concernant les citoyens. Elle ne signifie aucunement la reconnaissance officielle de cette religion ni un quelconque jugement sur la véracité de la croyance. Ce dernier argument est indexé au répertoire islamique à deux égards. D'une part, il admet implicitement que le droit islamique ne reconnaît pas le bahaïsme et, d'autre part, que cette non-reconnaissance contraint juridiquement l'État. Partant de ces postulats, les demandeurs n'ont d'autre choix que de requalifier les faits en arguant que l'inscription d'une religion sur des papiers d'identité ne vaut pas sa reconnaissance.

Dans son jugement du 4 avril 2006, le juge de première instance inscrit la majeure partie de son raisonnement dans le répertoire islamique. Il axe sa démonstration sur trois arguments. Références livresques à l'appui, il confirme d'abord que les terres musulmanes ont, à différentes périodes, hébergé des non-musulmans se réclamant d'appartenances religieuses diverses, sans que les autorités ne les aient jamais contraints à se convertir. Toutefois, la liberté de pratique ostensible du culte, distincte de la liberté de croyance, est réservée aux seules religions du Livre. Il confirme aussi l'argument de la défense selon lequel la loi islamique exige que la religion soit mentionnée sur les papiers

d'identité, afin notamment que des non-musulmans ne jouissent pas des droits et obligations attribués aux seuls musulmans. Cependant, il n'en conclut pas à l'impossibilité de délivrer des cartes d'identité aux bahaïs car, selon lui, la mention sur les documents d'état civil de religions dont le culte ne peut être pratiqué ostensiblement n'est pas contraire aux principes islamiques. Au contraire, elle garantit que les adeptes de ces religions – ici, les bahaïs –, ne bénéficieront pas d'un statut légal auquel leur religion ne leur donne pas accès. Le troisième et dernier argument développé reprend la distinction opérée par les demandeurs entre la reconnaissance par l'État du culte bahai et la mention de la foi bahaïe sur les documents d'état civil. Cette dissociation tendait à réduire l'enjeu identitaire du procès à une question de droit administratif, mais la polémique déclenchée par les députés Frères et le déchaînement médiatique qui a suivi ont largement contribué à faire échouer cette tentative de modération des enjeux.

Le deuxième répertoire normatif investi par les parties au procès est celui des droits de l'homme et, plus précisément, de la liberté religieuse telle qu'elle est garantie par les droits constitutionnel et international. L'argument central avancé par les bahaïs est que la décision du DAC est contraire à l'article 46 de la Constitution de 1971³¹ et à l'article 18 du Pacte international sur les droits civiques et politiques (PIDCP) signé par l'Égypte en 1966, garantissant tous deux la liberté religieuse. L'administration reconnaît l'autorité juridique de ces dispositions, mais y apporte les restrictions suivantes : « la liberté de croyance signifie qu'un individu peut adopter n'importe quelle croyance de son choix à condition que l'adoption d'une telle croyance n'implique pas d'atteinte à l'ordre public d'un État ou à sa stabilité³² ». Selon l'administration, ces limites à la liberté de croyance tirent leur autorité du fait qu'elles font l'objet d'un consensus parmi les *fuqahas*.

Le juge de la Haute Cour administrative donne suite à l'argument de la liberté religieuse tel qu'il était formulé par les commissaires du gouvernement. Cependant, il ne justifie pas les restrictions apportées à la liberté religieuse en se référant à une opinion consensuelle des *fuqaha*, mais en invoquant des textes de droit positif. Ce faisant, le raisonnement se trouve sécularisé, dégagé du référent religieux, mais conserve toutefois la même finalité, à savoir l'exclusion des bahaïs du champ d'application de la liberté religieuse au nom de la protection de l'ordre public. Le juge reconnaît ainsi la primauté

31. « L'État garantit la liberté de croyance et la liberté de l'exercice du culte. »

32. Extrait de la décision rendue par la Haute Cour administrative le 16 décembre 2006.

de la liberté religieuse garantie par l'article 46 de la Constitution tout en réduisant considérablement son champ d'application. À partir des travaux préparatoires des articles 12 et 13 de la Constitution de 1923 relatifs à la liberté religieuse, il établit que le constituant de l'époque ne visait que les trois religions reconnues. Ce conditionnement implicite de la liberté religieuse serait selon lui toujours effectif car « les articles 12 et 13 de la Constitution de 1923 sont à l'origine de toutes les dispositions mentionnées dans les constitutions égyptiennes successives, y compris l'article 46 de la présente Constitution³³. » Cet argument est étonnant car il confère une valeur juridique à des documents – les travaux préparatoires – qui n'en ont pas et qui se réfèrent à un texte juridique – la Constitution de 1923 – légalement abrogé. Un raisonnement tout à fait similaire est en outre avancé pour poser une seconde restriction à la liberté religieuse. Les précédentes constitutions prévoyaient explicitement une limite à la liberté religieuse. L'article 43 de celle de 1956 stipulait ainsi : « La liberté de croyance est absolue et l'État protège la liberté de pratique culturelle conformément aux coutumes observées à condition qu'elles ne contreviennent pas à l'ordre et à la moralité publics. ». Mais l'article 46 de l'actuelle Constitution ne mentionne aucune limite à la liberté religieuse. Le juge de la Haute Cour administrative estime cependant que cela ne signifie pas l'absence de restriction, mais plutôt qu'une telle restriction est tellement évidente qu'elle n'a pas besoin d'être mentionnée : « Le législateur a considéré que cette clause est évidente et constitue une condition constitutionnelle fondamentale qui doit être respectée sans mention expresse³⁴. »

Dans cette seconde restriction à la liberté religieuse, le juge se fonde sur des considérations d'ordre public. Il s'agit là du troisième répertoire normatif, le plus abondamment investi par les parties au débat au sein et surtout en dehors du cadre judiciaire. Dans un procès tel que celui des bahais, où il est explicitement question d'identité, les parties n'ont pas besoin d'établir la pertinence du recours à l'argument d'ordre public tant il paraît évident. En ce sens, on peut envisager l'ordre public comme un répertoire normatif autonome, distinct des deux autres.

La notion d'ordre public est une notion « fourre-tout », qui produit des effets juridiques mais s'enracine dans une rationalité non juridique, dans la mesure où elle réfère le plus souvent aux traits culturels perçus par les membres du groupe comme les marqueurs essentiels de leur identité³⁵. Les participants au débat sur l'enregistrement civil des bahais ont proposé plusieurs définitions plus ou moins précises de l'ordre public. Je n'en rapporterai que deux : celle d'un député Frère musulman et l'une de celles utilisées par le juge de la Haute Cour administrative dans son jugement d'appel du 16 décembre 2006.

Lors de la séance parlementaire du 3 mai 2006, Subhî Sâlih Mûsâ, député Frère musulman, se lance dans une diatribe contre les bahaïs pour justifier la nécessité d'une réaction immédiate et ferme du gouvernement :

« Le groupe bahaï est un groupe mécréant et apostat selon le consensus de la *umma* et il faut qu'il soit incriminé ou qu'on établisse une législation qui criminalise cette pensée et ce groupe afin d'éviter [...] la corruption des croyances, des pensées, des doctrines, de la moralité des gens. Ce groupe [...] se base sur des principes qui contredisent les mœurs, la moralité, les croyances et les idées et qui sont susceptibles de détruire l'ordre public et la moralité publique dans la société³⁶. »

Dans son jugement d'appel du 16 décembre 2006, le juge dresse lui aussi un portrait très négatif de la foi bahaïe. Il reprend plusieurs des éléments évoqués par les députés islamistes. Cependant, l'attendu du jugement ne tire aucune qualification juridique de ce portrait. Il invoque l'ordre public mais lui donne une acception différente : l'ordre public qu'il s'agit de protéger ne réside pas dans la morale, les valeurs, les croyances des Égyptiens ; la menace ne provient pas du contenu du dogme bahaï ni des liens supposés du groupe avec l'étranger ; selon le jugement, les composantes de l'ordre public mises en cause sont les dispositions légales relatives à l'immatriculation civile des citoyens et les dispositions des constitutions égyptiennes successives concernant la réglementation de la liberté religieuse. Le juge de la Haute Cour introduit sa décision par l'argument final suivant :

« [Les croyances autres que les trois religions reconnues par les constitutions égyptiennes] et dont les savants islamiques et les décisions successives des cours administratives et constitutionnelles ont établi qu'elles ne sont pas parmi les religions révélées [...], leur enregistrement dans n'importe quel document du Département des affaires civiles – [documents] mentionnés par la loi sur le statut personnel, incluant les documents en question ici – ou dans n'importe quel autre document officiel délivré par l'administration et requérant la mention de la religion, n'est pas autorisé. Cela est fondé sur le fait que les dispositions légales qui règlementent ces sujets sont considérées comme une composante de l'ordre public³⁷. »

33. Extrait de la décision rendue par la Haute Cour administrative le 16 décembre 2006.

34. *Ibid.*

35. Sur les usages juridiques de la notion d'ordre public, voir M. S. Mc Dougal et H. D. Lasswell, « The identification and appraisal of diverse systems of public order », *The American Journal of International Law*, vol. 53, n° 1, p. 1-29.

36. Extrait de la séance parlementaire du 3 mai 2006.

37. Extrait de la décision rendue par la Haute Cour administrative le 16 décembre 2006.

La référence à l'opinion des savants religieux est présentée comme incidente. Le juge fonde sa décision sur « les dispositions légales », dont il a énoncé auparavant qu'il s'agissait de la loi sur le statut personnel de 1994 et des dispositions des constitutions successives relatives à la liberté religieuse. La décision n'est pas dominée par la référence au droit islamique en tant que tel, mais plutôt par la référence à un ordre public composé, en l'occurrence, de dispositions du droit égyptien. Ce droit égyptien est sans aucun doute teinté d'islam, mais cela n'est pas mis en exergue par le juge pour légitimer sa décision.

**POUR UNE SÉCULARISATION DU RAPPORT ENTRE RELIGION
ET CITOYENNETÉ : LA RÉFORME PAR LE DROIT**

Le revirement jurisprudentiel opéré par la juridiction administrative en décembre 2006 s'explique par le fait que les magistrats disposent d'une marge de manœuvre importante dans la gestion des problèmes liés au rapport entre citoyenneté et identité religieuse. Les juges de première instance, comme les juges d'appel, ont à leur disposition une pluralité de normes : la loi de 1994 qui prévoit la mention de la religion sur certains documents d'état civil et qui permet au citoyen de modifier les données de son état civil, l'article 46 de la Constitution qui garantit la liberté religieuse, les précédentes constitutions et leurs travaux préparatoires qui spécifient l'étendue de la liberté religieuse, les textes internationaux relatifs aux droits de l'homme et surtout l'article 2 de la Constitution qui fonde l'autorité juridique de la loi islamique dans tous les domaines, y compris celui de la liberté religieuse. Parmi ces textes, certains sont peu détaillés et laissent aux juges une grande marge d'interprétation. L'article 2, par exemple, consacre l'intégration et la primauté du droit islamique dans le droit national, sans préciser de quel droit islamique il s'agit³⁸. De la même façon, l'article 18 du PIDCP énonce comme limites à la liberté religieuse la protection de l'ordre public, de la sécurité ou encore de la morale, notions imprécises que le juge peut substantier de bien des manières.

La pluralité et la généralité des règles applicables dans les procès des bahaïs laissent donc à chaque juge une marge d'expression considérable. Il en va de même pour les procès mettant en cause un autre type d'identité religieuse, ou plutôt de parcours religieux, condamné par les autorités administratives. Il s'agit des musulmans convertis au christianisme, dont la plupart sont en fait d'origine chrétienne et souhaitent « revenir » à cette religion. À eux aussi, le DAC refuse des papiers d'identité attestant leur (re)conversion au christianisme, au motif qu'une telle conversion est constitutive d'une apostasie et réprouvée par la loi islamique telle que l'administration l'interprète. De nombreux (re)convertis ont intenté des procès contre le DAC, dont plusieurs sont toujours en cours.

Après une série de décisions rendues en leur faveur entre avril 2004 et septembre 2006, la juridiction administrative a opéré un revirement jurisprudentiel en avril 2007. Husâm Bahgat, président de l'Egyptian Initiative for Personal Rights (EIPR) et avocat représentant beaucoup de bahaïs et de (re)convertis, impute ce revirement au départ à la retraite, fin 2006, du juge Farûq 'Ali 'Abd al-Qâdir, remplacé à la présidence de la Cour de contentieux administratif par Al-Sayyid Nufil, un magistrat beaucoup plus conservateur³⁹.

La grande marge de manœuvre laissée aux juges est un facteur d'insécurité juridique pour les administrés. Les défenseurs des minorités religieuses chrétiennes, chiïtes et bahaïs et les intellectuels censurés ou emprisonnés en raison de leurs opinions religieuses considèrent ces contradictions et ces lacunes juridiques comme une cause potentielle de discrimination religieuse – cause d'autant plus efficace qu'elle est relayée par le confessionnalisme et par le conservatisme religieux, principalement islamique, envers lesquels l'État égyptien se montre complaisant⁴⁰. Dans ces débats, le droit est directement et immédiatement malléable, et c'est pourquoi les militants contre la discrimination religieuse focalisent leurs revendications sur les réformes juridiques, partant de l'idée que si la libéralisation n'est pas impulsée par la société ou par le pouvoir, elle peut l'être par le droit.

Depuis plusieurs années, des représentants des minorités religieuses égyptiennes ainsi que les associations de défense des droits de l'homme dénoncent l'attitude du gouvernement, tantôt oppresseur, tantôt complice passif des expressions sporadiques de la tension confessionnelle. Ces acteurs organisent des ateliers de réflexion pour analyser les mécanismes de la discrimination religieuse, proposer des solutions pour y mettre fin, voire même exercer des pressions sur les autorités à travers des campagnes d'information en Égypte et à l'étranger. Certaines organisations de défense des droits de l'homme procurent une assistance juridique aux victimes de discrimination, à l'exemple de l'EIPR : ses membres font à la fois œuvre de militantisme et d'assistance

38. Le droit islamique, au sens large, comprend tous les avis juridiques émis, au fil des siècles et aujourd'hui encore, par les juristes musulmans les plus divers.

39. Intervention de Husâm Bahgat devant le Conseil national des droits de l'homme, le 10 septembre 2007, dans le cadre d'une conférence intitulée « La case religion sur les cartes d'identité ».

40. La représentante bahaïe Basma Mûsa impute la condamnation sociale des bahaïs au fait que les journalistes et les citoyens tiennent leurs informations « de sources fanatiques ou basées sur des fatwas d'hommes de religion conservateurs », voir *Al-Badil*, 13 août 2007. Le confessionnalisme et le fanatisme sont aussi fréquemment dénoncés dans la presse comme la cause des discriminations et des tensions religieuses. Voir notamment *Rûz al-Yûsuf*, 13 février et 10 mars 2007 ; *Nahdat Misr*, 20 février 2007 ; *Al-Masri Al-Yom*, 2 et 11 mars 2007.

juridique dans la mesure où ils assurent la défense des bahaïs devant les tribunaux et participent aux cercles de discussion formels et informels créés pour proposer des solutions juridiques et sociales aux problèmes des bahaïs, entre autres porteurs d'identités religieuses marginalisées.

Les bahaïs de l'étranger tentent d'exercer un lobbying auprès des gouvernements américain, canadien et européens principalement. Les blogs et sites internet bahaïs en arabe ou en anglais sont très dynamiques. En rapportant les manifestations de soutien émanant d'associations ou de gouvernements étrangers, ils figurent, sur Internet, des réseaux de mobilisation qu'ils contribuent ainsi à faire exister. Des ONG internationales de défense des droits de l'homme comme Amnesty international et Human Rights Watch multiplient les condamnations de principe. Dans son rapport annuel sur la liberté religieuse dans le monde, le Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, émanation du Département d'État américain, rappelle le vif intérêt des dirigeants américains pour le respect de la liberté religieuse et l'importance de cette donnée dans les relations bilatérales entre États – le tableau de la liberté religieuse en Égypte est chaque année négatif et ses auteurs s'indignent de l'absence d'amélioration. Un bilan similaire est publié annuellement par la United States Commission on International Religious Freedom, chargée depuis 1998 d'informer les autorités américaines sur les atteintes portées à la liberté religieuse et d'émettre des recommandations pour que la politique étrangère américaine concoure davantage à son respect. Les rapports américains sont doublés d'initiatives individuelles telles que la lettre adressée, début 2007, par les députés américains Mark Steven Kirk et Tom Lantos à l'ambassadeur égyptien aux États-Unis, dans laquelle ils condamnaient vivement la décision rendue contre les bahaïs par la Haute Cour administrative le 16 décembre 2006. La lettre finissait sur une menace : « en tant que président de l'International Relations Committee et membre du Foreign Operations Appropriations Subcommittee⁴¹, nous espérons que la question de la liberté religieuse des bahaïs en Égypte n'interférera pas avec nos priorités mutuelles importantes au cours de la 110^e session parlementaire à venir. » Cette menace est restée lettre morte, tout comme les propositions de conditionnement de l'aide américaine à l'Égypte, envisagées pourtant avec le plus grand sérieux ces deux dernières années.

Les différents acteurs de la société égyptienne qui militent pour la promotion de la liberté religieuse sont partagés sur ces pressions étrangères. Les rapports américains sont mal reçus par le gouvernement égyptien qui dénonce une atteinte à la souveraineté de l'Égypte⁴². La diffusion à l'étranger d'informations sur des événements affectant les minorités (affrontements confessionnels, procès) est toujours la bienvenue dans un premier temps, car elle constitue le

seul moyen d'inciter les autorités égyptiennes à réagir. Mais elle devient contre-productive dès que l'argument souverainiste est évoqué et repris dans les médias. Les soutiens étrangers y sont alors représentés comme une menace, insérés dans une théorie du complot où les mobilisations internationales en faveur des victimes de discrimination sont comprises comme une tentative de renverser l'État égyptien ou d'attaquer l'islam. L'objection souverainiste, abondamment rapportée dans la presse, a un tel succès qu'elle dissuade les militants de faire appel à l'aide étrangère. En 2007, Samîr Murcus, personnalité copte et militant actif contre la discrimination religieuse, rejetait ainsi le rapport américain, estimant que les problèmes des coptes n'étaient guère différents de ceux affectant la plupart des Égyptiens et qu'on ne pouvait pas qualifier les coptes d'opprimés⁴³. La leader bahaïe Basma Mûsa a elle aussi critiqué la façon dont le problème des bahaïs était abordé dans le rapport, « oppression » étant selon elle un terme exagéré pour qualifier une question de droit à la citoyenneté⁴⁴.

Sur le plan national, gouvernement, militants des droits de l'homme et dignitaires religieux réfléchissent aux réformes juridiques envisageables pour résoudre le problème spécifique des bahaïs et le problème plus général de la discrimination religieuse. En septembre 2005, le Conseil national des droits de l'homme (CNDH), une institution semi-gouvernementale créée en 2003 et chargée de la promotion et de la protection des droits de l'homme⁴⁵, a décidé la création d'un « comité de la citoyenneté » chargé d'examiner les plaintes concernant les droits de la citoyenneté⁴⁶ et de discuter des problèmes liés à la citoyenneté et à l'identité religieuse (entraves à la gestion des lieux de culte chrétiens, tensions suscitées par la conversion de jeunes filles chrétiennes à l'islam, rôle de la diaspora copte dans l'aggravation de la discorde confessionnelle, situation juridique des bahaïs). Le 8 août 2006, ce comité a organisé un atelier sur la question de la mention de la religion dans les documents d'état civil, rassemblant 160 représentants de la société civile, des délégués des différents ministères et commissions parlementaires concernés, des

41. Il s'agit de deux commissions dépendantes du congrès américain qui jouent un rôle conséquent dans la définition de la politique étrangère américaine.

42. Voir notamment *Al-Akhabâr*, *Al-Masri Al-Yom*, *Al-Hayat* et *al-Wafd* du 17 septembre 2007.

43. *Al-Badil*, 16 octobre 2007.

44. *Ibid.*

45. Elle comprend des coptes parmi ses membres, dont son président, Kamâl Abû al-Majd.

46. Parmi les plaintes déposées entre mars et décembre 2006, 14 émanaient de bahaïs, dont une avait été signée par 51 plaignants.

dignitaires religieux chrétiens et musulmans, des délégués bahaïs et des représentants des médias. Le 26 décembre 2006, le président du CNDH a adressé une note au Premier ministre disant que le Conseil recommande soit la suppression de la case religion sur les documents d'état civil, soit l'ajout de la mention « autre » en plus des trois religions reconnues. Ces propositions ont été réitérées à l'issue de la réunion du CNDH organisée le 10 septembre 2007 sur « la question des jugements administratifs et des papiers d'identité ». Le ministère de l'Intérieur a refusé ces propositions, soutenu dans ce sens par les représentants des Églises orthodoxe, catholique et évangélique. Les Frères musulmans ont aussi vivement critiqué ces propositions au motif qu'« il ne faut pas inscrire le bahaïsme, le mazdéisme et ce qui y ressemble dans la case religion, puisque la définition du mot religion n'inclut par ces croyances⁴⁷. » Husâm Bahgat estime à l'inverse que ces propositions sont insuffisantes puisqu'elles ne résolvent pas le vrai problème, celui du statut personnel des citoyens égyptiens, qui est régi par un régime juridique qui dépend de leur affiliation religieuse et en vertu duquel les bahaïs, entre autres, ne disposent pas d'un régime adapté à leur croyance⁴⁸.

Un grand nombre d'intellectuels, hommes politiques, militants des droits de l'homme, juristes et membres de minorités religieuses considère que la solution se trouve dans la dissociation entre citoyenneté et identité religieuse et donc dans l'amendement, voire dans l'abrogation, de l'article 2 de la Constitution : cette sécularisation devrait être inscrite dans la Constitution, afin que les autorités législatives, exécutives et judiciaires n'aient plus la possibilité de faire valoir une conception islamique de la citoyenneté.

Le processus d'amendement constitutionnel annoncé par le président Moubarak en décembre 2006 est apparu aux partisans de la modification de l'article 2 comme l'occasion de concrétiser cette réforme. Le Président a proposé alors d'amender l'article 1, en y inscrivant le principe de la citoyenneté comme base de l'État égyptien, ainsi que l'article 5, en affermissant notamment l'interdiction de former des partis ayant un fondement religieux. Ces deux propositions de réforme, quelles que soient les stratégies politiques qui les sous-tendent, allaient dans le sens d'une sécularisation de l'État égyptien. Cependant, l'article 2, obstacle majeur à la sécularisation, n'a pas été proposé à la retouche. Je ne m'attarderai pas ici sur les échanges très significatifs qui ont eu lieu, le plus souvent par médias interposés, entre partisans et opposants à la modification de l'article 2, principalement au début 2007, au moment de la discussion des amendements constitutionnels. Tous les registres d'argumentation juridique, identitaire, religieux ont alors été investis. Ces échanges ont parfois été violents et révélateurs de représentations sociales très tranchées

de l'identité nationale, incriminant tour à tour l'ennemi sioniste, l'ennemi laïciste ou, à l'inverse, le complot islamiste.

Finalement, les législateurs comme le gouvernement ont refusé d'envisager l'amendement ou l'abrogation de l'article 2. Le président de l'Assemblée, Fathi Surûr, est allé jusqu'à affirmer que cet article était « au-dessus de la Constitution » et par là même inamovible. L'islam est très prégnant dans la définition de l'identité nationale et des rapports entre religion et citoyenneté. Les amendements constitutionnels le confirment, qui ne résolvent pas les contradictions légales et n'apportent aucune solution à l'insécurité juridique dans laquelle se trouvent les bahais et avec eux tous les citoyens égyptiens qui relèvent du droit national et, à travers lui, d'un droit islamique aux contenu et contours mal définis ■

Hélène Legeay

Cedej, Le Caire

Observatoire du religieux, IEP Aix-en-Provence

47. *Al-Hayat*, 12 septembre 2007.

48. Voir l'intervention de Husâm Bahgat à la réunion du CNDH, reprise en arabe sur le site de l'EIPR, < www.eipr.org >.

JEAN-YVES MOISSERON ET FRANÇOISE CLÉMENT

CHANGEMENTS VISIBLES OU INVISIBLES : LA QUESTION DE L'ÉMERGENCE DE L'ÉCONOMIE ÉGYPTEENNE ?

LES SUCCÈS ÉCONOMIQUES RÉCENTS ENREGISTRÉS PAR L'ÉGYPTE SONT-ILS LE SIGNE D'UNE VÉRITABLE ÉMERGENCE ÉCONOMIQUE ? LA NOTION D'ÉMERGENCE, LARGEMENT UTILISÉE DANS LA LITTÉRATURE DE L'ÉCONOMIE DE DÉVELOPPEMENT, NOUS PARAÎT FRUCTUEUSE POUR RÉPONDRE À CETTE QUESTION. NOUS PROPOSONS UN SCHÉMA EXPLICATIF EN TROIS CERCLES ET NOUS ÉTUDIONS LA SITUATION DE L'ÉCONOMIE ÉGYPTEENNE AU REGARD DE CES DIFFÉRENTS NIVEAUX D'ANALYSE. CES TROIS CERCLES CONSTITUENT CE QUE NOUS APPELONS LE CERCLE VERTUEUX DE L'ÉMERGENCE. NOUS MONTRONS QUE L'ÉGYPTE EST LOIN DE CORRESPONDRE À CE SCHÉMA ET QUE LES SUCCÈS RÉCENTS S'EXPLIQUENT PAR LA TRÈS FORTE CROISSANCE CONJONCTURELLE DE SES RENTES TRADITIONNELLES.

Au moment où le processus de démocratisation se bloque en Égypte avec les enjeux d'une succession problématique à la tête de l'État, il paraît intéressant d'examiner les réformes économiques en cours depuis la nomination d'Ahmed Nazif à la tête du gouvernement égyptien, en juillet 2004. Si le thème des réformes économiques, qui fait partie des mythes fondateurs de la légitimation de l'État n'est pas nouveau en Égypte, notamment depuis la politique d'*infitah*, le nouveau gouvernement ne rechigne pas à l'instrumentaliser dans le discours politique, notamment en direction de l'extérieur. Il est vrai que le discours sur la réforme est servi par une conjoncture très favorable puisque les chiffres officiels indiquent une croissance de 7 % en 2006, c'est-à-dire une croissance qui correspond à ce que les économistes appellent un « pays émergent ». Cette « *success story* » économique fait l'objet d'appréciations très positives et unanimes des bailleurs de fonds internationaux, et des échos optimistes se multiplient pour annoncer que l'Égypte n'est plus un pays en développement mais bien un pays émergent.

Mais au-delà de l'usage que l'État égyptien fait de la rhétorique du progrès économique, on tentera ici de savoir si les réformes et leurs résultats d'apparence spectaculaire sont le signe d'un changement de fond, d'une « émergence » de l'économie égyptienne, ou si cette émergence n'est qu'un leurre et que les réformes ne traduisent qu'un « changement invisible », la permanence des modes classiques de régulation de l'économie égyptienne, c'est-à-dire l'absence de changement.

On recourra ici à la notion d'« émergence » pour réfléchir à la situation économique de l'Égypte. Cette notion, souvent utilisée de manière floue, sera construite pour permettre une comparaison systématique avec les pays généralement considérés comme « émergents », en particulier en Asie. Elle permettra également de mettre en évidence, en creux, les obstacles au développement – certains purement économiques, comme la capacité à trouver des débouchés ; d'autres politiques ou sociaux, comme l'absence de « démocratie économique » et le clientélisme. Pour étayer notre propos, nous décrivons un schéma explicatif à trois niveaux, le « cercle vertueux de l'émergence », qui identifie et articule les éléments, économiques, institutionnels et politiques, qui entrent dans la composition de ce qui rend possible l'émergence d'une économie en développement dans le contexte actuel de la mondialisation. Après avoir examiné la situation de l'Égypte au regard de ces trois niveaux d'analyse, on pourra mettre en perspective les succès économiques du pays.

PARLER PLUS D'ÉCONOMIE POUR PARLER MOINS

DE POLITIQUE ?

Les réformes économiques du gouvernement Nazif ont l'apparence du succès. Le gouvernement égyptien communique volontiers sur ses bons résultats, qui rompent avec la précédente période de stagnation entre 2000 et 2003 pendant laquelle la croissance ne dépassait pas la croissance démographique. Cette insistance sur le champ économique contrebalance les retours en arrière dans les réformes politiques et contribue à détourner l'attention de la communauté internationale et à lui faire accepter le scénario de la succession héréditaire que le président Moubarak cherche à mettre en place au profit de son fils. En interne, cette instrumentalisation est moins nécessaire, parce que la phase de verrouillage autoritaire conduit la majorité de la population à se résigner à ce scénario. Par ailleurs, même si, dans sa communication, le régime insiste sur ses résultats économiques, cette instrumentalisation est contrainte par le fait que ces bons résultats ne se font nullement sentir dans la vie quotidienne de la population.

Quand l'Égypte devient un bon élève...

Depuis 2004, le gouvernement dirigé par Ahmed Nazif, se donne pour objectif d'accélérer l'intégration de l'économie égyptienne dans l'économie mondiale afin de favoriser la croissance économique *via* la libéralisation du commerce, la promotion des exportations, l'attraction des investissements directs étrangers. Il s'agit bien sûr là d'une réponse aux sollicitations des bailleurs de fonds internationaux. Ces réformes reposent sur trois éléments. Tout d'abord, un programme de privatisation ambitieux : 46 entreprises ont été privatisées en 2005-2006, contre seulement 13 en 2002-2003, pour des montants respectifs de 3 milliards et 80 millions de dollars¹. Des privatisations sont prévues ou ont été réalisées dans les secteurs des télécommunications, dans le textile, la chimie, l'assurance et la banque. Le deuxième volet des réformes, réalisé en 2005, concernait la fiscalité et visait à reconstruire un contrat social en matière fiscale, en renouant avec le principe du consentement à l'impôt. Il s'agissait de réduire fortement les taux d'imposition afin d'élargir l'assiette et de mettre un terme aux fraudes massives. Les taux d'imposition sur les personnes physiques sont passés de 32 % à 20 % et ceux de l'impôt sur les sociétés de 42 % à 20 %. Le troisième volet enfin concerne le commerce extérieur et vise à faire passer le taux moyen des droits de douanes de 14,6 % à 9,1 %. Ces réductions accompagnent et parfois accélèrent les engagements pris dans le cadre des multiples accords de libre-échange signés par l'Égypte.

Les réformes financières ont débuté avant la nomination de Nazif à la tête du gouvernement et visaient à restructurer et à concentrer le système bancaire, notamment par l'absorption de petites banques par leur maison mère. Des mesures ont été prises pour développer le crédit immobilier, élargir le marché des capitaux et renforcer la réglementation et la supervision des marchés financiers. Un autre élément important des réformes concernait la politique de change. D'après le gouvernement égyptien, le système de change serait passé, le 29 janvier 2003, d'un régime de change fixe à un régime de change flexible, en conformité avec les recommandations des bailleurs de fonds internationaux². D'après certaines interprétations, ce changement était motivé par la dépendance croissante de la politique monétaire vis-à-vis de la politique de change tandis que de nombreux bailleurs de fonds ont vu dans cette réforme un élément supplémentaire de flexibilité de l'économie égyptienne³. En réalité, l'examen de la courbe des taux de change de la livre égyptienne contre le dollar américain fait clairement apparaître une série de paliers (1 livre pour 0,22 dollars entre novembre 2001 et janvier 2003 ; 1 livre pour 0,16 dollars entre mars 2003 et décembre 2004 ; 1 livre pour 0,17 dollars entre décembre 2004 et août 2007), qui indiquent que le gouvernement conserve une gestion administrée du taux de change avec des ajustements périodiques. Le changement de régime

de change n'a donc pas eu lieu mais son annonce a servi à faire accepter une dévaluation de la livre égyptienne d'environ 35 %.

Ces réformes sont concomitantes d'améliorations notables dans deux domaines : la croissance et les investissements directs étrangers. D'après les statistiques officielles, l'économie égyptienne est passée d'une phase de récession, de 2001 à 2003, à une croissance positive et en accélération en 2006 qui serait confirmée par les estimations de 2007⁴. Ces bons chiffres sont considérés unanimement par les milieux d'affaires et par les analyses institutionnelles comme résultant de la politique économique du gouvernement Nazif.

Le deuxième pilier de la « *success story* » concerne les investissements directs étrangers (IDE). Ils constituent une variable essentielle dans le développement économique de la plupart des pays en développement engagés dans des politiques d'intégration régionale. En effet, les effets macro-économiques négatifs à court ou moyen termes induits par l'ouverture du commerce, ne peuvent être compensés que par des entrées de capitaux. L'Égypte connaît une période particulièrement faste. Alors qu'elle n'attirait les IDE que de manière marginale avec une moyenne de l'ordre de 600 à 700 millions de dollars par an, ce qui était très réduit, la situation a changé de manière spectaculaire depuis 2004. Le montant des IDE s'est élevé à presque 4 milliards de dollars en 2005, a atteint les 6 milliards en 2006 et dépasserait les 10 milliards en 2007. En quelques années, les investissements directs étrangers sont ainsi devenus une source de financement de l'économie égyptienne qui équivaldrait à presque 10 % de son Produit intérieur brut (PIB).

La communauté internationale applaudit

L'économie est devenue en Égypte l'un des éléments importants de valorisation de l'action du gouvernement égyptien, au point de servir d'instrument pour faire oublier à la communauté internationale l'absence

1. La plupart des données économiques, sauf celles qui feront l'objet d'indications de sources différentes proviennent du *Monthly Economic Digest* publié par le Ministry of State for Economic Development. Ce rapport très complet et qui fournissait une source très détaillée de données n'est plus publié actuellement ce qui semble indiquer un écart entre les affirmations du gouvernement et la réalité.

2. J.-Y. Moisseron et H. Youssef, « Contraintes structurelles et ajustement par les changes en Égypte », *Maghreb-Machrek*, n° 182, 2004-2005, p. 13-36.

3. M. Hassan, « Can monetary policy play an effective role in Egypt? », Working Paper n° 84, Le Caire, Egyptian Center for Economic Studies, 2003.

4. Ministry of State for Economic Development, CAPMAS and calculation of Ministry of Trade and Industry.

de réponses sur la question démocratique. Le journal *Al-Ahram Weekly* appelait ainsi les « Trois Mousquetaires » le trio formé par les ministres Rachid Muhammad Rachid, Mahmûd Mohieddin et Yûsuf Butrus Ghâli, qui, au sein du gouvernement, incarnent une nouvelle génération mais plus encore une nouvelle idéologie économique : « Avec eux, l'économie libérale est entrée au gouvernement avec pour tâche de créer 4,6 millions d'emplois en 6 ans⁵. »

Mais c'est au niveau international que Le Caire a obtenu ses *satisfecit* : les réformes et le début d'une « *success story* » sont utilisés pour justifier les choix du gouvernement. Les bons résultats obtenus font l'objet de commentaires élogieux de la part des partenaires internationaux. L'Égypte est ainsi classée comme « le premier pays réformateur au monde pour 2006-2007 » par le rapport *Doing Business 2008*, élaboré par la Banque mondiale⁶. Elle devance d'autres réformateurs à travers le monde et particulièrement au Moyen-Orient et en Afrique du Nord (région Mena), en facilitant la pratique des affaires, avec des progrès dans 5 des 10 thèmes étudiés dans *Doing Business*.

L'Égypte a été le premier pays arabe et africain à signer la Déclaration de l'OCDE sur l'investissement international et les entreprises multinationales. D'après l'OCDE, « cette décision marque une nouvelle étape dans l'action menée par l'Égypte pour attirer davantage d'investissements directs étrangers »⁷. L'un des derniers rapports de l'agence Anima titre « L'Égypte enfin dans la cour des grands⁸ ». Citons enfin, à titre d'exemple, la Mission économique française : « Cet ambitieux programme de réformes, dont le rythme s'est maintenu en 2007, a marqué une incontestable rupture par rapport au passé, permettant de rétablir la confiance des investisseurs et le climat des affaires⁹. » Cette appréciation positive est reprise par les médias et est un thème essentiel des communiqués sur l'Égypte¹⁰.

Le changement de ton est très significatif par rapport à la période antérieure. Un véritable enthousiasme international s'exprime pour les résultats économiques de l'Égypte qui contrastent singulièrement avec les résultats obtenus en matière politique. L'Égypte suit en cela l'exemple de la Tunisie, dans ses indéniables progrès économiques mais aussi dans l'utilisation qui en est faite, et elle tend elle aussi à devenir « un bon élève¹¹ ».

LES DESSOUS DU MIRACLE ÉGYPTIEN : LE RENFORCEMENT

DES RENTES

Les résultats obtenus en matière de croissance ou d'IDE seraient positifs s'ils ne reposaient essentiellement sur des éléments très conjoncturels et donc très incertains. En matière de croissance tout d'abord, les secteurs qui ne sont pas directement dépendants de la rente pétrolière ont vu leur part du PIB stagner

ou baisser entre 2001 et 2006 : l'agriculture (de 16 à 14 %), l'industrie (de 19 à 16 %), le commerce intérieur (de 12 à 11 %), les transports (de 7 à 6 %), le secteur des bâtiments et travaux publics (de 5 à 4 %), les services financiers (de 6 à 5 %), l'immobilier (de 4 à 3 %). Seule l'hôtellerie, liée au tourisme, a vu sa part dans le PIB s'améliorer (de 2 à 3 %) ¹².

Par ailleurs, la part du secteur privé dans le PIB a baissé depuis 2001. Malgré la reprise de la croissance après 2004, cette part est passée de 70,7 à 62,3 % du PIB entre 2003 et 2005. Ce résultat est inquiétant pour un pays qui veut favoriser le secteur privé, et alors même qu'il mène un programme de privatisation.

Le tableau n'est guère plus encourageant en matière d'investissements directs étrangers. La forte croissance des IDE depuis 3 ans s'explique par deux facteurs. Tout d'abord, de nombreux capitaux arabes en provenance des pays du Golfe se sont réorientés vers les pays de la rive sud de la Méditerranée pour échapper à d'éventuelles décisions de gel des États-Unis. L'Égypte n'est d'ailleurs pas la seule destination – la Tunisie, le Maroc ou encore le Sénégal tirent aussi leur épingle de ce jeu. Le deuxième facteur est la vague de privatisation en cours en Égypte qui concerne les services bancaires et la communication. La vente en juillet 2006 d'une troisième licence de téléphonie mobile a par exemple rapporté presque 3 milliards de dollars. Ce qui signifie que presque la moitié des investissements étrangers de l'année 2006 s'explique par cette seule opération. Dans un autre secteur mais pour des montants également importants, la Banque d'Alexandrie a été vendue en octobre 2006 au groupe italien San Paolo pour 1,6 milliard de dollars.

Les progrès qui apparaissent spectaculaires en termes d'IDE résultent donc en réalité de ventes ponctuelles d'entreprises publiques rentables et présentant un fort potentiel de développement. Étant donnée la structure économique de

5. *Al-Ahram Weekly*, 5 janvier 2006.

6. Banque mondiale, *Doing Business 2008*, 2007.

7. Information sur le site de l'OCDE, < www.oecd.org >, 22 octobre 2007.

8. Anima, *Les Investissements directs étrangers dans la région Mena en 2006*, Notes et Documents, n° 23, août 2007, p. 75. Sur les activités du réseau Anima, voir < www.animaweb.org >.

9. Mission économique, Ambassade de France en Égypte, « Fiche de synthèse » Égypte, septembre 2007.

10. « Egypt's economy delivered another impressive performance in 2006-2007, with high growth generated by reforms and solid macroeconomic management », Note du FMI « Article IV Consultation Preliminary Conclusions of the IMF Mission in Arab Republic of Egypt-2007 », 12 septembre 2007.

11. B. Hibou, « Les marges de manœuvre d'un "bon élève" économique : la Tunisie de Ben Ali », *Les Études du Ceri*, n° 60, décembre 1999.

12. Pourcentages calculés à partir de Ministry of State for Economic Development. *MFTI Monthly Economic Digest*, septembre 2006, p. 8.

l'Égypte, il s'agit de quelques fleurons, surtout dans le secteur des services, en nombre limité, au point que l'on peut se demander si la source n'est pas déjà presque tarie¹³. D'autres industries de service, comme l'assurance, sont aussi sur les rangs d'une future privatisation mais cela commence à inquiéter sérieusement les ONG égyptiennes, qui craignent une privatisation de la santé alors même que les déficiences du système public conduisent à une privatisation de fait¹⁴.

Les IDE ne contribuent donc pour l'instant que marginalement au développement économique du pays¹⁵. La situation de l'Égypte est sur ce point très différente de celle de la Pologne ou de la Tunisie¹⁶ : les investissements directs en Pologne étaient majoritairement le fait de petites entreprises européennes qui créaient des filiales, et donc de nouvelles capacités de production ; les investissements ne correspondaient donc pas seulement à un transfert de propriété mais à une création de capacités productives nouvelles ; ces petites unités apportaient des technologies, des qualifications ainsi qu'un marché extérieur. Dans le cas polonais, les investissements directs étrangers ont contribué à arrimer le pays à l'économie européenne. Des phénomènes similaires se produisent en Tunisie, où les IDE favorisent une éclosion industrielle qui se diffuse¹⁷. En Égypte, les IDE correspondent presque exclusivement à la vente par blocs du patrimoine économique. Il faut ajouter à cela que la logique des investisseurs étrangers est à plus ou moins long terme de rapatrier leurs capitaux, faute de quoi l'opération n'aurait pas de sens pour eux, ce qui signifie un solde cumulé de flux financiers qui à terme sera négatif pour le pays¹⁸.

La croissance doit en réalité beaucoup au renforcement conjoncturel des rentes traditionnelles du pays. Ces rentes sont au nombre de cinq : le pétrole, les recettes du canal de Suez, le tourisme, les transferts de travailleurs égyptiens à l'étranger, et l'aide américaine. Cette dernière étant globalement stable pour un montant annuel de 2 milliards de dollars, nous aborderons ici les quatre autres.

Les exportations pétrolières ont connu une augmentation spectaculaire proche de 80 % en valeur en passant de 5,3 milliards de dollars en 2004-2005 à 9,4 milliards en 2005-2006¹⁹. Cette très forte augmentation faisait suite à une croissance de 35 % l'année précédente. Dans le même temps les exportations non pétrolières ont baissé de presque 10 %. Ces exportations frôlent la barre des 10 milliards de dollars et ont permis l'injection de plus de 4 milliards de dollars supplémentaires dans l'économie égyptienne en 2005-2006. Cette hausse s'explique essentiellement par la hausse du prix du pétrole.

Sous l'effet de la croissance économique mondiale, les recettes du canal de Suez ont également connu une très forte augmentation dans les dernières années : stables jusqu'en 2002 aux alentours de 2 milliards de dollars, les recettes ont atteint 5 milliards en 2006.

Pour ce qui concerne le tourisme, les attentats survenus en Égypte au cours des années 2004 et 2005 n'ont eu qu'un impact limité. Le pays est resté une destination en forte croissance et a su élargir sa part de marché dans le tourisme mondial, en direction des pays de l'Est et des pays du Golfe. En atteignant presque 10 millions de visiteurs, le tourisme a augmenté de presque 20 % en 2006 et a doublé par rapport à 2003 en nombre de nuitées.

De 12 % de la population active en 1985, l'émigration égyptienne a diminué après la guerre du Koweït et de l'Irak de 1990, pour se stabiliser autour de 7 %. Les transferts des émigrés restent l'une des principales sources de devises à la balance des paiements, et l'une des principales sources d'épargne pour les familles égyptiennes. L'étude de Nader Fergani sur les remises des Égyptiens émigrés dans les pays arabes montrait qu'un an d'émigration permettait d'économiser en moyenne l'équivalent de 10 ans de travail en Égypte il y a quelques années²⁰. Il est probable qu'il en soit toujours de même aujourd'hui. Les transferts privés des travailleurs égyptiens sont passés de 3 milliards de dollars en 2004 à 4,3 milliards en 2005.

Cette revue rapide de l'évolution des rentes ces trois dernières années livre un résultat concordant – et exceptionnel – sur la période : sur une production intérieure d'environ 100 milliards de dollars, le montant total des rentes s'élève

13. « Bien que l'Égypte ait les salaires les plus faibles de la région Mena, la faible productivité de la main-d'œuvre et les coûts de transaction élevés découragent les entrepreneurs étrangers d'investir en Égypte sauf pour les opérations de privatisation de grande ampleur ». Voir *Les Investissements directs étrangers dans la région Mena en 2005*, Anima, Notes et documents, n° 20, mai 2006.

14. Sur les formes de privatisation de l'éducation voir R. Assad et A. El Badawi, « Private and group tutoring in Egypt, where is the gender inequality », présenté à la 11^e conférence de l'ERF, Beyrouth, 14-16 décembre 2004. En mai 2007 s'est créé un Committee for Defending the Citizens Right to Health (CDCRH) réunissant 21 organisations afin de s'opposer à la privatisation de la santé.

15. Qu'apportera par exemple en termes de développement, l'ouverture d'un troisième opérateur de téléphonie mobile en Égypte ?

16. Le Maghreb reçoit beaucoup de petits et moyens projets, alors qu'un certain gigantisme se manifeste à l'est de la région (Mena) », Anima, *Les Investissements directs étrangers...*, 2006, *op. cit.* Ces projets sont qualifiés de « projets-rentes » un peu plus loin dans la même page.

17. « En comparant avec l'Est européen, la faible contribution des industries classiques (automobiles, métallurgie, verre, chimie, équipement mécanique ou électrique, électronique grand public, équipement du foyer) est frappante », voir Anima, *Les Investissements directs étrangers...*, 2006, *op. cit.*, p. 13.

18. Ainsi, les dividendes rapatriés par les entreprises étrangères en Tunisie se montaient à 1,5 milliard de dollars, soit près du double des IDE de la même période. Voir Anima, *Les Investissements directs étrangers...*, 2007, *op. cit.*, p. 12.

19. Les chiffres officiels en Égypte sont souvent livrés pour des périodes d'un an commençant en juin de l'année jusqu'en mai de l'année n + 1. Ils viennent dans cette section du *Monthly Economic Digest*, *op. cit.* La dernière livraison que nous utilisons date de septembre 2006.

20. N. Fergani, *L'emploi étranger dans le Golfe* [en arabe], Centre d'études pour l'unité arabe, Beyrouth, 1983.

en 2006 à presque 30 milliards de dollars, soit presque le tiers du PIB (à titre de comparaison, les rentes ne représentaient que 11,9 milliards en 2003, soit 16 % du PIB). En 2006, l'équivalent d'un trimestre de production nationale est donc « tombé du ciel ». Le montant des rentes a donc doublé sur une période de trois ans et représente un apport financier supplémentaire d'environ 15 % du PIB, qui s'ajoute à l'entrée massive d'IDE. D'un point de vue comptable, en additionnant ces deux flux, l'Égypte a bénéficié d'une entrée de capitaux exceptionnelle s'élevant au quart de son PIB en trois ans ! Ceci relativise beaucoup les performances actuelles du gouvernement Nazif et pose la question de la durabilité de la croissance tant vantée par ce gouvernement.

LA QUESTION DE L'ÉMERGENCE DE L'ÉCONOMIE ÉGYPTIENNE

Le caractère rentier de la croissance actuelle de l'Égypte laisse penser qu'il n'y a pas à proprement parler d'émergence de l'économie égyptienne. Mais qu'entend-on exactement par émergence ? Les succès de certains pays d'Amérique latine et plus récemment de la Chine et de l'Inde rendent la classification des pays en développement plus hétérogène. Ceux qui connaissent une croissance rapide et commencent à rattraper les pays développés sont qualifiés de pays émergents, se distinguant des pays en développement qui demeurent dans une situation économique défavorable, le plus souvent assimilée à une stagnation du PIB par tête. Ces distinctions sont empiriques et relativement floues et l'émergence n'a pas donné lieu dans la littérature économique à une théorisation élaborée. Elle est appliquée aux pays en développement à forte croissance sur une durée assez longue. Dans le cadre de cet article, on analysera l'émergence éventuelle de l'Égypte en distinguant trois niveaux ou cercles.

Le premier cercle : une accumulation au ralenti

Il nous semble utile de revenir à ce qui constituait le cœur des premiers modèles de croissance, qui insistaient sur les processus d'accumulation du capital, sur le progrès technique et sur le travail²¹ : accumulation du capital physique (outils de production, machine, usines, infrastructures de transport...) d'abord, mais aussi du savoir-faire, de la technologie, de l'innovation, du progrès technique, qui donnent au capital son efficacité et sa productivité. La littérature théorique a mis en évidence les liens positifs entre l'investissement et la croissance²². De ce point de vue, l'Égypte est très en retard par rapport à d'autres pays et notamment aux pays dits émergents : ainsi, là où la Chine consacre un tiers de son PIB à l'investissement chaque année, et l'Inde un quart, l'Égypte n'investissait en 2004 que 16 % de son PIB.

L'accumulation dans une phase de croissance forte se traduit également par une mise au travail de la population active souvent dans des conditions inacceptables²³. L'un des éléments clé de l'émergence de l'économie est par conséquent le développement du rapport salarial – c'est très net en Chine et en Inde, et c'est ainsi que s'est faite toute l'histoire industrielle de l'Europe²⁴. L'émergence industrielle dans les nouveaux pays industrialisés s'est accompagnée d'une acceptation par les salariés d'un effort au travail considérable en termes d'intensité et de temps de travail²⁵. Les travailleurs japonais, coréens, taiwanais et aujourd'hui chinois et vietnamiens ont accepté des salaires très bas compte tenu de l'intensité du travail. Mais avec le salariat, ces travailleurs ont également espéré bénéficier d'une sécurité matérielle durable et surtout de la perspective d'améliorer leur sort et celui de leurs enfants. La croyance généralisée en une amélioration des conditions sociales, même à un horizon lointain, explique des situations de quasi-exploitation dans le rapport salarial qui seraient intenable dans d'autres contextes. La relation entre l'entreprise et le salarié s'établit à long terme, dans le cadre d'une intégration individuelle au sein d'une entité auquel le salarié appartient. Salaire bas, engagements à long terme, assurance d'une amélioration continue de sa situation, intensité du travail sont les éléments d'un rapport salarial qui explique l'émergence des économies asiatiques à travers une accumulation rapide. La situation est très différente en Afrique en général, et en Égypte en particulier, où l'existence même d'un marché du travail reste à démontrer et où le salariat est des plus réduits²⁶. Le recensement de 1996 estimait la population active égyptienne à 16,1 millions de personnes, dont 7,3 millions de salariés, soit un taux de salarisation de 45 %.

21. L'exemple le plus éclairant pour notre propos est le modèle de Solow. Voir R. Solow, « A contribution to the theory of economic growth », *Quarterly Journal of Economics*, n° 70, 1956, p. 65-94. Mais la plupart des modèles de croissance se fondent sur l'accumulation du capital.

22. Voir par exemple P. Guillaumont, *Économie du développement*, Paris, PUF, 1985, p. 17.

23. Voir notamment « Le processus de salarisation dans l'économie mondiale », *Cahier du Gemdev*, n° 12, 1989 ; ou encore A. Chan, *China's Workers Under Assault : Exploitation and Abuse in a Globalizing Economy*, Armonk, M. E. Sharpe, 2001.

24. F. Vatin (dir.), *Le Salariat : histoire, théorie et formes*, Paris, La Dispute, 2007.

25. « D'une manière générale, le Forum de Bangalore redoute que les professionnels de l'informatique n'exécutent de trop longues journées et semaines de travail. L'un de ses membres, qui travaille dans une grande multinationale américaine de l'informatique, affirme que bien que son contrat soit prévu pour des journées de huit heures et une semaine de cinq jours, lui et ses collègues se sentent obligés de travailler le samedi pour pouvoir terminer leur travail. En réalité, nous travaillons gratuitement le sixième jour ». Voir A. Bibby, « Forums des professionnels de l'informatique en Inde », *Travail*, n° 42, mars 2002.

26. S. Marniesse, D. Cogneau et J.-Y. Moisseron, *Marché du travail et compétitivité en Afrique subsaharienne*, Paris, Economica, 1999.

L'administration égyptienne emploie aujourd'hui environ 6 millions de fonctionnaires si bien que le marché du travail hors secteur public compte environ 1,3 million de personnes ce qui est finalement très réduit par rapport à la population active.

D'après plusieurs études, la population active de l'Égypte est plutôt bien formée (l'index de capital humain classe l'Égypte entre le Brésil et la Malaisie²⁷), mais manquerait de qualification dans certains domaines et serait donc en décalage par rapport aux besoins de l'économie : le pays manque de qualifications techniques alors que la quasi-totalité des chômeurs déclarés sont de jeunes diplômés de l'enseignement secondaire et supérieur. L'Égypte possède ainsi un nombre suffisant de médecins diplômés, mais pas de système de financement des médicaments et des équipements dans les hôpitaux publics. Elle dispose d'un grand nombre d'avocats, mais pas assez de juges et de tribunaux. La formation adaptée d'une main-d'œuvre jeune et en forte croissance apparaît comme un défi majeur.

L'une des caractéristiques des économies émergentes est la diminution du secteur informel. En 1998, les petites entreprises constituaient 90 % du total des entreprises, et les entreprises informelles (non déclarées au fisc et aux assurances sociales) constituaient 81 % des petites entreprises²⁸. Ce secteur joue un rôle essentiel, car il assure un minimum vital à une large part de la population. Mais les unités de production informelles sont souvent très petites et sans accès aux marchés extérieurs ; elles répondent à la demande locale immédiate sans moyen de production développé, sans processus d'apprentissage technique complexe, sans mise en place d'organisation élaborée du travail et avec très peu de perspectives de développement. Les gains de productivité sont donc très réduits. 30 % des travailleurs informels sont illettrés.

Les économies émergentes se caractérisent également par la maîtrise rapide de technologies nouvelles – on sait que l'Inde est en passe de devenir une puissance économique dans les services technologiques à forte valeur ajoutée, tandis que la Chine a procédé à des investissements massifs dans la recherche et le développement²⁹. Alors même que son indice de capital humain est proche de celui de la Malaisie, l'Égypte connaît des déficiences en termes technologiques, à l'exception des secteurs comme les télécommunications et la banque³⁰. Le manque d'innovation est clairement perceptible dans la part des produits technologiques exportés : l'Égypte exporte des produits de base avec un faible contenu en technologie (alimentaires, textiles, produits chimiques et métaux semi-transformés) ; la part des exportations de haute technologie en pourcentage des exportations est inférieure à 1 % pour l'Égypte, alors qu'elle est de 11 % pour le Maroc et de 59 % pour la Malaisie³¹.

Le deuxième cercle : des ressources et des débouchés limités

Les pays émergents qui réussissent se sont appuyés sur les marchés externes pour se développer. La capacité à développer les exportations devient une condition de l'émergence car elle seule peut accroître ses débouchés à un rythme suffisant³². Cela requiert un positionnement intelligent sur les spécialisations où le pays dispose d'avantages comparatifs, une politique de change favorable, une stratégie de conquête des marchés, une mobilisation des petites entreprises. L'autre alternative est de disposer de marchés intérieurs suffisants pour lancer des productions avec une taille optimale sur le plan international en bénéficiant d'économies d'échelle mais ce n'est pas le cas de l'Égypte.

En effet, le marché intérieur égyptien est limité en raison de la faiblesse des revenus de la population et malgré son importance en nombre. On observe depuis 2001 une dégradation continue des salaires réels dans l'industrie. L'embellie macroéconomique de 2004-2005 s'est en réalité traduite pour les salariés de l'industrie par une diminution de 25 % du pouvoir d'achat, en raison principalement de la stagnation des salaires nominaux et d'une inflation importante. Ces chiffres officiels minorent certainement la situation – et soulignent bien le caractère paradoxal de la croissance économique récente du pays.

Les pays émergents se caractérisent par une diversification de leurs exportations et la croissance des exportations de produits manufacturés. Cela traduit la capacité du pays à se positionner sur le marché mondial et à exploiter ses avantages comparatifs. La Tunisie a ainsi accru ses exportations de produits manufacturés qui sont passés de 24,4 % en 2005 à 34,5 % du total des exportations en 2006. L'Égypte exporte pour sa part principalement des métaux et des produits végétaux, tandis que les exportations de produit chimiques, de plastique et de ciments comptent pour moins d'un milliard de dollars ; les exportations de textiles ont presque été divisées par deux

27. Ministry of Trade and Industry, *Egypt and the World, Key Industrial and Trade Indicators*, Le Caire, 2006, p. 35.

28. H. Handoussa, « Employment, budget priorities and microenterprises », communication au 4^e Meda Development Forum, Amman, 6-9 octobre 2002.

29. F. Sachwald, « La Chine, puissance technologique émergente », *Études de l'Ifri*, 2007.

30. Ministry of Trade and Industry, *Egypt and The World*, 2006, p. 35.

31. *Ibid.*, p. 32.

32. J.-P. Cling, *Commerce, croissance, pauvreté et inégalité dans les PED : une revue de littérature*, Document de travail Dial, 2006-2007.

entre 2006 et 2004, en livres courantes³³. Nous avons vu précédemment que les exportations hors pétrole étaient en diminution. Une étude du Femise (Forum euro-méditerranéen des Instituts économiques) note que la stratégie de promotion des exportations, commencée avant d'autres pays de la région Mena (Moyen-Orient et Afrique du Nord), n'a pas encore porté ses fruits³⁴. Cette étude situe les obstacles à l'exportation dans le fonctionnement interne de l'économie égyptienne davantage que du côté de la demande extérieure : manque de compétences commerciales et de pratique de marché concurrentiel, réglementation et bureaucratie qui entraînent une mauvaise allocation des ressources, coûts de transaction qui accroissent les coûts de production, culture et comportements d'oligopoles et de monopoles qui visent à préserver les marges bénéficiaires élevées des firmes existantes, protections excessives du marché intérieur, obstacles bureaucratiques au recouvrement des taxes perçues, taxe indirecte à la consommation trop élevée, etc. L'Égypte reste un « petit » exportateur, concentré sur quelques produits de base, tant agricoles qu'industriels, à faible contenu technologique.

L'émergence suppose enfin un système financier efficace, qui permette de rendre l'épargne accessible aux investisseurs. Or le système bancaire égyptien, principalement public, est hérité de la période nassérienne et étroitement dominé par la Banque centrale. La distribution des crédits est encore en large partie déterminée par des considérations politiques – des entreprises publiques sont ainsi financées même si la rentabilité des projets n'est pas assurée. Le système bancaire souffre de créances douteuses importantes. Il n'existe pas ou peu d'instruments de bancarisation pour le public (carte de crédit, chèque), si bien qu'une grande partie de l'épargne ne transite pas par le système bancaire. La bourse du Caire est davantage un lieu de spéculation qu'un lieu d'intermédiation pour les entreprises. Il n'existe quasiment pas de société de capital-risque pour financer des *start-up* ou de jeunes entreprises à fort potentiel technologique. Le système financier égyptien est donc peu performant. L'économie égyptienne est aujourd'hui largement financée par le secteur public, l'autofinancement et l'étranger. Malgré les privatisations actuelles, le système bancaire de l'Égypte est conforme au modèle d'économie d'endettement qui présente une cohérence forte avec les économies administrées³⁵.

Le troisième cercle : des configurations institutionnelles défavorables à l'émergence

Le dernier cercle des éléments nécessaires à l'émergence concerne les institutions³⁶. Si la littérature sur le développement abonde sur les questions institutionnelles et si celles-ci reviennent en première ligne chez les bailleurs de fonds, notamment avec la notion de « bonne gouvernance », il n'y a pas de

consensus sur les institutions qui seraient favorables au développement : l'exemple chinois remet ainsi en cause l'idée que la démocratie ou le respect des droits de propriété sont indispensables. Pour se situer dans ce débat, il nous semble intéressant de remettre l'entrepreneur au centre de l'analyse. Cela se justifie par l'orientation libérale des stratégies de développement et le rôle moteur que joue (ou doit jouer dans ce cadre) le secteur privé. C'est sur l'entrepreneur que se concentre l'influence des institutions au sens large et conditionne finalement le développement. Notre thèse sur ce point est que l'absence d'émergence de l'économie égyptienne provient du fait que l'initiative privée est découragée en raison de configurations institutionnelles générant une prédation et traduisant ce que nous désignons par la crise de l'économie de rente.

Nous avons mentionné précédemment que les cinq rentes de l'Égypte sont le pétrole, le canal de Suez, les revenus des travailleurs égyptiens à l'étranger, l'aide internationale, surtout américaine, le tourisme. À l'exception du tourisme, ces rentes constituent un « don du ciel », et elles affectent peu la productivité du pays. Elles n'entraînent que marginalement des transferts de technologie, des processus d'apprentissage et d'accumulation du capital.

La baisse tendancielle des rentes traditionnelles de l'Égypte, à l'exception de la période très récente, et l'augmentation de ses besoins notamment en raison d'une forte croissance démographique, conduit à une crise de l'économie rentière. C'est le constat que forme Samer Soliman dans sa thèse³⁷. L'État a tenté avec l'*infithah* de susciter d'autres ressources économiques, d'origine privée, tout en les contrôlant et en les insérant dans son réseau clientéliste. L'intégration des hommes d'affaires dans les structures politiques et économiques est donc la première réponse à la crise de l'État rentier.

Le clientélisme prend son origine dans la politique de nationalisation et s'inscrit dans la mobilisation de l'économie égyptienne voulue par Nasser. En prenant le contrôle de l'industrie égyptienne, Nasser a placé à la tête des

33. Voir *Monthly Economic Digest*, septembre 2006, p. 43.

34. Femise, *Egypt Country Profile*, 2004.

35. E. Oueslati et J.-Y. Moisseron, « Capitalisme tripolaire et système financier en Tunisie », in M. Boudhief et J.-Y. Moisseron (dir.), *Mondialisation, ouverture et société de la connaissance en Méditerranée*, Tunis, LEIE, IRD, 2004, p. 123-165.

36. La démarche entreprise par Jacques Ould Aoudia dans le cadre des « profils institutionnels », est prometteuse pour tenter de systématiser les obstacles institutionnels à l'émergence des pays tiers méditerranéens. Voir J. Ould Aoudia, *Croissance et réformes dans les pays arabes méditerranéens*, Paris, AFD, Notes et documents, n° 26, 2006.

37. S. Soliman, *Argent de l'État et politique. La sortie difficile de l'État rentier en Égypte sous Moubarak*, thèse de doctorat, IEP de Paris, 2004.

entreprises publiques des hommes de confiance. À l'époque, le débat sur les vertus comparées des « hommes de confiance » et des « hommes d'expérience » pour diriger ses entreprises est très symptomatique. La mobilisation de l'économie crée les conditions pour l'instauration de réseaux de clientèles qui vont s'autonomiser peu à peu. L'armée en développant des activités économiques, en instaurant des réseaux de distribution et de protection sociale, médicale, éducative donne l'exemple d'une clientèle structurée. *L'infitah* a accéléré le mouvement. Comme le rappelle Éric Gobe, la classe des « hommes d'affaires » s'est constituée dans les années 1980 lors de la politique d'ouverture économique. Les secteurs dans lesquels ils se sont engouffrés étaient principalement l'immobilier et le commerce, dont le commerce international. Il s'agit là de deux secteurs de services qui permettent un retour rapide sur investissement et qui sont d'autant plus rentables qu'ils sont soustraits à la concurrence. Dans ces deux cas, une proximité avec le pouvoir est déterminante pour l'obtention des licences, des autorisations et des permis. Ce n'est donc pas étonnant que les hommes d'affaires égyptiens se soient progressivement rapprochés du PND au point d'exercer aujourd'hui une très grande influence économique au sein de l'Assemblée du Peuple. Ils ont été le plus souvent intégrés au PND après s'être présentés comme indépendants dans les élections législatives.

Plus récemment, la généralisation de la pauvreté, l'urbanisation, la crise économique ont rendu nécessaire l'intégration des individus dans des réseaux clientélistes pour de simples conditions de survie. Patrick Haenni a mis en évidence l'importance mais aussi la multiplicité des facettes du patronage dans les quartiers pauvres du Caire. Le clientélisme est aujourd'hui très présent dans les sphères de la vie des Égyptiens³⁸. Il existe d'ailleurs de nombreux types de clientélisme qui n'ont ni les mêmes modalités d'action, ni les mêmes objectifs. L'affiliation à des réseaux (essentiellement PND ou Frères musulmans) permet l'acquisition de biens de consommation moins chers ou facilite l'accès à l'éducation et la santé. Pour les plus aisés, le clientélisme se traduit par l'accès à certains postes publics, l'obtention d'avantages, de licences, de permis. De nombreux recrutements se font sur recommandation ou piston et rarement sur un marché ouvert.

En Égypte, l'économie de rente forme un système cohérent avec le clientélisme. Celui-ci est renforcé par l'absence de démocratie économique qui se caractérise par les obstacles à la concurrence, l'insécurité économique, le manque de transparence. On aurait tort de voir dans l'économie égyptienne une économie de marché dans laquelle des règles de concurrence et d'ouverture permettent l'entrée potentielle de concurrents. Les dispositions contre les pratiques monopolistiques sont particulièrement inefficaces et les hommes

d'affaires égyptiens y sont opposés. Le cas le plus emblématique est celui d'Ahmad 'Azz, surnommé l'empereur du fer et de l'acier. Cet homme d'affaires, député du PND et directeur de la Commission du budget du Parlement égyptien, fait l'objet d'une mise en examen en raison de soupçons de pratiques non concurrentielles³⁹. C'est un fait que les prix de l'acier ont augmenté de 30 % depuis 2004. Compte tenu de son poids sur la scène politique, il y a peu de chance qu'Ahmad 'Azz soit inquiété pour des raisons économiques⁴⁰.

De très nombreux rapports font état des obstacles à la concurrence qui empêchent les entrepreneurs d'entrer sur les marchés. Dans son rapport *Index of Economic Freedom*, la Fondation Heritage classe l'Égypte à la 127^e place sur 157⁴¹. Dans son profil-pays, le Femise décrit « l'irrationalité (économique) de l'introduction de certaines industries et activités d'une façon qui sert des intérêts particuliers, et le recours excessif à un seul mécanisme d'incitation à l'investissement : les exemptions de taxes⁴². » Le Femise souligne encore que « la concurrence nécessite la transparence et la prédictibilité des mesures macroéconomiques et des réglementations, un système judiciaire sanctionnant rapidement les infractions, une réglementation du travail flexible. La multiplication des réglementations partielles visant à résoudre les problèmes un par un ou par type d'entreprise, segmentant le marché et les conditions de la concurrence, la bureaucratie incompétente, les délais imposés et parfois la corruption, augmentent les coûts de transaction et découragent l'investissement⁴³. »

L'insécurité économique est le fait d'une réglementation complexe et contradictoire et de pouvoirs arbitraires de l'administration. Contrairement aux régimes juridiques dans les États de droit, tout ce qui n'est pas autorisé par la loi est potentiellement interdit ou du moins peut faire l'objet d'interprétation arbitraire de la part de l'administration⁴⁴. C'est le propre des régimes de tolérance des sociétés totalitaires. En Égypte, la complexité des règlements et les chevauchements dans les autorités administratives conduisent à un

38. P. Haenni, *L'Ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris, Karthala, 2005.

39. W. Khalil Rasromani, « Competition authority investigates claims against cement and steel producers », *Daily News Egypt*, 20 juillet 2006.

40. S. Soleiman, « L'essai reste à transformer », *Al-Ahram Hebdo*, 31 mai 2006.

41. Fondation Heritage du Wall Street Journal, *Index of Economic Freedom 2007*, 2007.

42. Femise, *Egypt Country Profile*, 2004.

43. *Ibid.*

44. Ce qui fonde l'État de droit est le principe selon lequel tout ce qui n'est pas interdit est autorisé. Les États totalitaires sont marqués par le principe selon lequel tout ce qui n'est pas autorisé est interdit.

manque de lisibilité du droit économique. Dès lors, l'administration dispose d'un pouvoir potentiellement considérable reposant sur l'arbitraire⁴⁵.

La lenteur du système judiciaire est un autre élément de l'insécurité économique des entrepreneurs. S'ils ne disposent pas d'instruments judiciaires capables de les défendre et de contraindre y compris l'administration à réparer d'éventuels dommages, ils seront peu disposés à risquer leur fortune pour créer des entreprises.

Cette insécurité économique est aussi l'une des explications de l'importance du secteur informel. Rester des petites unités, ne pas trop grandir ni être trop visible, fait partie de stratégie de survie de la part d'entrepreneurs qui pourraient développer leur entreprise. L'hypothèse d'un état prédateur explique en partie la permanence de l'informel en Égypte comme dans d'autres pays⁴⁶.

L'insécurité économique maintient le secteur privé sous la domination des groupes d'influences au sein de l'État. Les exemples de manipulation de prix, de changement de réglementation, ou de condamnations pour écarter d'éventuels concurrents sont très nombreux. Cette insécurité crée un besoin de protection et structure des clientèles. Les hommes d'affaires, clients et insérés dans les cercles influents sont eux-mêmes partisans d'un tel système qui assure et garantit leur position de rente. Leurs connections avec le pouvoir permet de verrouiller le système économique. Ils sont donc tout à fait favorables au maintien de l'« insécurité économique » qui décourage tout concurrent éventuel d'entrer sur le marché. La fonction des mécanismes économiques en Égypte est donc assez différente de celle qui façonne les modalités de l'obéissance et de l'adhésion, telles que les a définies Béatrice Hibou dans son ouvrage consacré à la Tunisie. Dans ce pays, il s'agit avant tout pour l'État d'assurer son contrôle idéologique afin d'obtenir une normalisation politique et une adhésion au régime. En Égypte, l'adhésion au régime ne met personne à l'abri de la prédation, si ce n'est ceux qui obtiennent des protections. Il y a certes des points communs notamment dans l'insécurité économique et les régimes de tolérance ou encore les libertés que peut prendre impunément l'État, notamment en matière fiscale, pour exercer sa domination, mais ce qui les différencie, c'est que dans un cas, il s'agit d'obtenir l'obéissance tandis que dans l'autre, il s'agit d'obtenir plus simplement des ressources en organisant la prédation⁴⁷.

Le bakchich et des formes plus ou moins légales de corruption sont devenus la règle de la vie économique en Égypte. Ils constituent une réponse à la crise de l'économie de rente en assurant le financement d'une partie de l'administration. Selon le dernier rapport de l'ONG Transparency International, l'Égypte est passée de la 70^e à la 105^e position en 2007. Elle a reçu une note de 2,9 sur 10. Il est difficile de lire le moindre texte sur la vie quotidienne en Égypte sans qu'il

soit question de bakchich⁴⁸. L'idée que l'on peut contourner la réglementation en payant un droit à ceux qui sont chargés de la faire respecter est une idée commune en Égypte. Les lois sont détournées pour assurer à différentes catégories de fonctionnaires des revenus que l'État ne leur verse plus. La tolérance vis-à-vis de telles pratiques s'apparente à une « privatisation » interne et dérégulée de l'administration.

Il est probable que l'essentiel des revenus de différentes catégories de fonctionnaires (douanes, foncier, impôt, police...) devant servir l'État, ne provient plus de leur salaire mais d'un deuxième, voire d'un troisième emploi et aussi d'activités parallèles et d'actes de prédation que leur fonction leur permet d'exercer. La police se livre à une pression continue sur la population pour obtenir des bakchichs. Le renouvellement des cartes grises, chaque année, est l'occasion de versements importants pour éviter de payer des amendes, très souvent fantaisistes mais « négociables ». Les enseignants et professeurs tirent la majeure partie de leurs revenus des cours particuliers et de la vente de leurs cours à leurs étudiants ; les deux étant une condition pour l'étudiant ou l'élève d'avoir une chance d'obtenir ses diplômes.

Il est possible d'acheter très facilement des permis de conduire, des documents d'état civil tamponnés et vierges. L'ouverture d'un petit commerce se traduit par le versement de nombreux bakchichs qui permettent de ne pas payer d'impôt et d'obtenir des autorisations. Mais il existe aussi des taxations informelles, des formes de racket, ou des participations volontaires pour les « caïds » des quartiers⁴⁹. Faire ouvrir le gaz, l'électricité, suppose des versements pour le branchement physique. Il faudra ensuite payer les fonctionnaires pour que le service soit effectivement assuré au risque de coupures intempestives.

La seconde réponse de la crise de l'État rentier est donc la prédation : l'État, incapable de rémunérer les fonctionnaires à un niveau suffisant, tolère une privatisation informelle, qui aboutit à une généralisation du bakchich. Le système de ponction des ressources et de redistribution au sein des clientèles

45. Voir É. Gobe, *Les Hommes d'affaires égyptiens*, Paris, Karthala, 1999, particulièrement chap. 7.

46. H. De Soto, *L'autre sentier, la révolution informelle dans le Tiers-Monde*, Paris, La Découverte, 1994.

47. B. Hibou, *La Force de l'obéissance*, Paris, La Découverte, 2006 et « Domination and control in Tunisia : economic levers for the exercise of authoritarian power », *Review of African Political Economy*, vol. 33, n° 108, 2006, p. 185-206.

48. « Si tu avais eu deux mille livres et que tu les avais données en bakchich, personne ne t'aurait demandé le métier de ton père. Gagne de l'argent, Taha, tu auras tout ce que tu voudras mais si tu restes pauvre on te marchera dessus. ». Voir A. El Aswany, *L'Immeuble Yacoubian*, p. 8, Arles, Actes Sud, 2006.

49. P. Haenni, *L'Ordre des caïds...*, *op. cit.*

est servi par toute une série de « dispositifs » institutionnels : pour les acteurs, il s'agit de l'insécurité économique, des obstacles à la concurrence, le manque de transparence, de la nécessité de s'insérer dans les sphères de l'administration pour obtenir des autorisations, des protections, des passe-droits.

Les normes et les règles administratives sont floues, appliquées de manière arbitraire et sans possibilité de recours. Tout cela forme un « régime de tolérance » où la violence de l'administration s'accompagne d'un arbitraire qui confère à l'État un pouvoir discrétionnaire permettant à certains de protéger leur position. Cet ensemble de configurations institutionnelles forme un système cohérent.

Comme le souligne Éric Gobe dans son ouvrage essentiel sur la question⁵⁰, un entrepreneur ou un créateur d'entreprise engage son énergie, son budget, une partie de sa vie dans son projet. Il lui faut une stabilité économique, des règles du jeu sinon transparentes du moins prédictibles, des garanties qui peuvent être de nature juridiques en cas de litige, des normes connues, un système d'information efficace, une administration rapide et simple, une fiscalité équitable, des possibilités de financements, une infrastructure routière, portuaire et de communication⁵¹. Tous ces aspects institutionnels apparaissent comme une condition essentielle du développement et de l'émergence. En Égypte, tous les éléments sont réunis pour dissuader les entrepreneurs.

La notion d'émergence, telle que nous l'avons présentée sous la forme de trois cercles vertueux, nous permet de penser les articulations entre l'économie et la société et d'avoir une approche de la question du développement « enchâssé » pour reprendre le vocabulaire de K. Polanyi. Les blocages économiques répondent aux blocages politiques. La permanence d'une économie de rente en Égypte est cohérente avec les stratégies du PND pour intégrer les hommes d'affaires. La notion d'émergence permet d'identifier les obstacles institutionnels au développement.

Malgré ses récents succès, l'économie égyptienne est très fragile. Elle ne progresse que par la vertu de ses rentes qui ont enregistré ces dernières années une croissance exceptionnelle. Cela ne doit pas faire illusion pour la suite. L'absence de démocratie économique brisera encore longtemps toute initiative privée qui ne sera pas directement l'émanation d'hommes d'affaires liés à l'État et intéressés à des profits rapides. Ceux-ci étant à présent au pouvoir suite à leur entrée massive au Parlement et par leur proximité avec l'équipe de Gamal Moubarak, ils tenteront de préserver leurs intérêts, non pas en construisant une économie de marché ouverte, mais en maintenant un régime de tolérance et une insécurité économique qui limitera la concurrence. De ce fait, les investisseurs, étrangers comme nationaux, resteront peu intéressés à la

prise de risque en Égypte sauf pour l'acquisition de « fleurons », peu nombreux dans la banque, les télécommunications, le tourisme, le ciment. Le secteur privé n'est pas le moteur de la croissance en Égypte et il est peu probable qu'ils le deviennent à moyen terme. Dès lors, le pays risque de demeurer une « machine à fabriquer des pauvres ».

L'Égypte ne prend pas le train de pays qui, comme la Chine, l'Inde, le Brésil, le Vietnam et la Malaisie, ou même plus modestement la Tunisie, sont en train d'émerger. Il faudrait pour cela des réformes radicales mais celles qu'a menées le gouvernement Nazif ne touchent pas le cœur de l'économie de rente égyptienne. Surtout, elles n'affectent pas les configurations institutionnelles devenues prédatrices vis-à-vis du secteur privé et de la population. Ces réformes ne mettent pas l'État dans la position de construire un nouveau contrat social avec l'ensemble de la Nation. L'économie égyptienne n'émerge pas ■

Jean-Yves Moisseron

IRD, UR 102 « Interventions publique, espaces, sociétés »

Françoise Clément

Cedej, Le Caire

50. É. Gobe, *Les Hommes d'affaires...*, *op. cit.*

51. C'est précisément en raison de l'absence de ces éléments en Égypte que Gobe établit la distinction entre homme d'affaires et entrepreneurs.