

Deuxième partie

L'activité du Wasat

“Cependant si vous n’aviez qu’une petite armée, n’allez pas mal à propos vouloir vous mesurer avec une armée nombreuse ; vous avez bien des précautions à prendre avant que d’en venir là”¹.

SUN TZU

Nous avons vu dans la première partie comment les fondateurs du Wasat avaient développé l’ambition de devenir des professionnels de la politique, et comment ils avaient rallié à leur projet des acteurs mus par la même ambition. Cette volonté de se spécialiser dans l’activité politique pourrait faire des membres de ce parti des acteurs essentiels à l’autonomisation du champ politique, puisque cette autonomisation est produite par les acteurs du champ eux-mêmes, et consiste à le doter de lois fondamentales de nature tautologique (“les affaires sont les affaires”, “l’art pour l’art”)². Cependant le Wasat, en tant que parti *taht al-tâ’sîs*, est précisément exclu du champ politique, dans la mesure où « on peut dire d’une institution, d’une personne, d’un agent, qu’ils existent dans un champ quand ils y produisent des effets »³. Malgré leur prétention à se spécialiser politiquement, les membres du Wasat sont empêchés d’exercer toute activité relevant de ce domaine. Nous allons voir dans cette seconde partie en quoi consiste l’activité de ce mouvement. Abûl-‘Elâ Mâdî écrit que, depuis sa fondation, son parti cherche à obtenir sa licence (et nous avons vu précédemment comment il s’y prenait), et « participe à toutes les activités de dialogue (*hiwâr*) »⁴. C’est en effet la question du dialogue qui délimite le domaine d’activité des membres du Wasat. Depuis les origines, ces derniers ont pris langue avec les intellectuels⁵ du nouveau courant islamiste, auxquels ils empruntent des idées qu’ils adaptent ensuite au champ politique (chap. v). Ils s’activent par ailleurs à créer des lieux où le dialogue peut s’exercer, entre différents acteurs intellectuels et membres de l’opposition (chap. vi). Enfin, leur insertion dans les réseaux de l’opposition leur permet de prendre part à des tentatives collectives de transformation des conditions politiques régnant en Égypte, dans une direction qui leur ouvrirait l’accès à la scène politique légale (chap. vii).

Les rapports entretenus avec les intellectuels du nouveau courant islamiste ont une valeur stratégique pour les membres du Wasat⁶, car ce sont eux qui déterminent leur capacité à produire de l’idéologie, qui « est à la *praxis* sociale ce qu’est un motif à un

¹SUN TZU. *L’Art de la guerre*. Trad. par le père Amiot. Paris : Mille et une nuits, 1996. 175 p.

²BOURDIEU, op. cit.

³Pierre BOURDIEU. *Propos sur le champ politique*. Lyon : PUL, 2000. 107 p., p. 38.

⁴MÂDÎ, *Al-Masâ’la al-qibtiya... Wal-sharî’a wal-sahwa al-islâmiya*, p. 68–70.

⁵« Nous définissons l’intellectuel comme une fonction sociale, qui peut durer dans le temps ou être transitoire, et qui, pour exister, doit être reconnue par un public plus ou moins large. L’intellectuel produit des idées, les dissémine – ou les fait disséminer – et agit comme médiateur entre ce public et ses idées (soit par l’influence des ses idées sur son public, soit par son engagement direct dans la sphère publique) » (Malika ZEGHAL. “Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux”. Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 123 [2008], p. 17–34, p. 23). Il convient donc de distinguer entre l’intellectuel comme *producteur d’idées*, et la notion de *profession intellectuelle* que nous avons utilisée pour décrire notre échantillon. Si la seconde catégorie inclut la première, nous y avons adjoint des individus exerçant des métiers tels que celui d’éditeur et de journaliste.

⁶« La production de biens politiques est également assurée par la concurrence que se livrent les producteurs d’idées » (OFFERLÉ, op. cit., p. 98).

projet individuel : un motif est à la fois ce qui justifie et ce qui entraîne. De la même manière, l'idéologie argumente ; elle est mue par la volonté de démontrer que le groupe qui la professe a raison d'être ce qu'il est (...). Son rôle médiateur reste irremplaçable ; il s'exprime par ceci que l'idéologie est toujours plus qu'un *reflet*, dans la mesure où elle est aussi *justification* et *projet* »¹. Dès lors, il n'est pas étonnant de constater que « ceux qui évoluent sur le marché des idées sont perçus comme des ressources susceptibles d'être mobilisées dans le combat politique »². Dans les deux prochains chapitres, nous allons tâcher de rendre compte de la manière dont s'articulent les relations entre le Wasat et les intellectuels de la Wasatiya, avant de nous intéresser à l'insertion des membres de ce parti dans le mouvement Kefaya.

¹RICŒUR, op. cit., p. 307.

²Jérôme TOURNADRE-PLANCQ. *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique ?* Paris : Dalloz, 2006. 273 p., p. 29.

Chapitre 5

L'espace de théorisation de la Wasatiya

“L'espace de théorisation est construit sur un tissu de relations formelles et informelles. Il met ainsi en réseaux des institutions et des individus partageant, pour la plupart, les mêmes catégories de pensée et d'action. C'est notamment à ce titre que l'on peut considérer qu'il 'fait système', et ce en dépit de frontières parfois floues”¹.

Jérôme TOURNADRE-PLANCQ

Dans ce chapitre, nous allons évoquer le rôle joué par les intellectuels du nouveau courant islamiste par rapport au Wasat, en commençant par nous interroger sur la place que ces auteurs occupent dans le champ intellectuel². Raymond Baker définit les frontières de la Wasatiya en utilisant la notion de « ressemblances familiales », c'est-à-dire un ensemble de caractéristiques idéologiques et comportementales (refus de la violence, soutien à la société civile, reconnaissance de la diversité, pratique du dialogue à l'échelle nationale et transnationale, etc.)³ Les intellectuels qui se réclament de cette notion prennent place au sein de la « clôture réformiste »⁴, définie par Alain Roussillon comme « principe de l'unité d'un débat », les réformistes ayant en commun, malgré la diversité de leur pensée, de « se situer par rapport à un certain nombre d'interrogations »⁵. Cette clôture réformiste est structurée par deux pôles qui posent les deux termes du débat : « réformer la société par la science » (position des intellectuels séculiers) et « réformer la société par

¹Ibid., p. 51.

²« Les univers de clercs sont des *microcosmes* sociaux, des champs qui ont leur propre structure et leurs propres lois » (BOURDIEU, *Raisons pratiques*, p. 68).

³Raymond William BAKER. “Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt”. Dans : *Islam. Revolution, Radicalism, or Reform ?* Éd. par John L. ESPOSITO. London : Lynne Rienner Publishers, 1997, p. 115–133, p. 122–123.

⁴Alain ROUSSILLON. *Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique modernes en Égypte*. Casablanca : Éditions du Fennec, 1998.

⁵Alain ROUSSILLON. *La Pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre, 2005. 190 p., p. 12.

la religion » (position des intellectuels religieux). Du débat entre ces deux pôles¹, et de l'antagonisme entre les institutions qui les organisent, découle l'autonomisation progressive des deux champs, intellectuel et religieux². Dans les sociétés musulmanes, en effet, les intellectuels séculiers sont apparus comme une conséquence de l'occidentalisation de ces sociétés. Parallèlement, des intellectuels représentant la synthèse des modèles concurrents de l'intellectuel séculier et du *'alîm*³ sont apparus dès le XIX^e siècle, avec la *Nahda*⁴. L'influence des *'ulamâ* a ensuite déclinée tout au long du XX^e siècle, ce processus de déclin étant symbolisé par la nationalisation de l'université Al-Azhar, en 1961. Ce déclin a laissé vacant un espace que les intellectuels islamistes réformistes vont alors tenter d'occuper⁵. Ces intellectuels revendiquent la réouverture de l'*ijtihâd* afin de déposséder les *'ulamâ* de leur monopole d'interprétation du texte sacré⁶. Ils distinguent dans la tradition religieuse entre un noyau sacré intouchable et un ensemble de règles adaptables et soumises à l'*ijtihâd*⁷ : « L'herméneutique devient le mot d'ordre : le contexte et l'histoire sont importants pour comprendre les textes révélés. Alors que les fondamentalistes définissent l'universel par le texte révélé et par la référence au transcendantal qui doit s'appliquer à tous et toujours, les libéraux accèdent à l'universel par la jonction entre la révélation, l'historique, et le particulier »⁸. Le nouveau courant islamiste s'inscrit dans cette tradition, à la jonction de l'intellectuel et du religieux.

Comme l'écrivait Gudrun Krämer, les positions des intellectuels de la Wasatiya « sont ambiguës et moins claires que ce que certains pourraient espérer, mais elle ne sont pas antagoniques aux valeurs d'égalité, de pluralisme et de démocratie »⁹. Cependant, ce qui importe pour notre propos, c'est que si les intellectuels du nouveau courant islamiste dénoncent le sécularisme, ils n'en distinguent pas moins la sphère religieuse de celle des affaires temporelles¹⁰ : « La dislocation des grands récits ne signifie pas leur disparition,

¹Rappelons que les critères définis par Gilles Kepel (Gilles KEPEL, "Intellectuels et militants de l'Islam contemporain". Dans : *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 13-29) pour distinguer entre lettrés et intellectuels sécularisés tiennent au contenu de leurs discours mais aussi à leur formation intellectuelle et à leur inscription politique et institutionnelle. Pour Olivier Roy, « lettrés et intellectuels à l'occidentale se distinguent d'abord par leur rapport respectif au corpus » (ROY, *L'Échec de l'Islam politique*, p. 119) : pour le premier, le corpus est fermé, homogène et sacré, alors que pour le second, il est ouvert, évolutif, hétérogène et resitué dans l'historicité. Leur point commun tient à ce que « leur statut social est garanti par des procédures d'investiture et d'autorisation qui les distinguent de la masse » (ibid., p. 121).

²ROUSSILLON, op. cit., p. 13-15.

³Sur les *'ulamâ* (pluriel de *'alîm*, "savant"), lire notamment ibid., p. 39-41, et pour plus de précisions : Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam. Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris : Presses de la FNSP, 1996.

⁴John L. ESPOSITO et John O. VOLL, *Makers of Contemporary Islam*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 257 p., p. 12.

⁵Ibid., p. 15-16.

⁶ROY, op. cit., p. 134.

⁷KRÄMER, op. cit., p. 74.

⁸ZEGHAL, "Réformismes, Islamismes et Libéralismes religieux", p. 20.

⁹KRÄMER, op. cit., p. 79. Cette ambiguïté doit d'ailleurs être mise en relation avec le double rôle des intellectuels, chargés de critiquer les valeurs de la société, mais aussi de transmettre ces valeurs, ou au moins certaines d'entre elles (ESPOSITO et VOLL, op. cit., p. 7).

¹⁰KRÄMER, op. cit., p. 72-73.

mais leur redoublement par une pensée éclatée et “délocalisée” au sens de Giddens, c’est-à-dire dont les concepts ont été arrachés à leur univers originel et replacés dans un champ cognitif qui n’a initialement pas participé à leur production »¹. Nous sommes ici au cœur du phénomène post-islamiste, tel que nous l’avons défini en introduction : les intellectuels du nouveau courant islamiste ne cherchent pas à unifier les différents espaces sociaux, mais à accompagner leur islamisation. Tal‘at Ramîh estime ainsi que « le renouveau intellectuel dans différents espaces est apparu dans le sillage de la Wasatiya »². En l’absence d’entretiens réalisés avec les intellectuels du nouveau courant islamiste, nous utiliserons dans ce chapitre « tout matériel permettant un éventail de comparaisons »³, c’est-à-dire notamment plusieurs écrits des représentants de ce courant, ainsi que des membres du Wasat.

5.1 Le rôle central des intellectuels

De nombreux travaux ont été consacrés aux intellectuels islamistes depuis le milieu des années 1980. Malika Zeghal dépeint ainsi des intellectuels « post-identitaires », porteurs de « pratiques sociales, culturelles et religieuses qui veulent se fonder sur un ensemble de valeurs qui sont alors décrites dans le langage des droits de l’homme, de l’égalité sexuelle, une plus grande ouverture au monde et une vision moins explicitement militante, mais non moins politique de l’islam »⁴. Alain Rousillon s’est intéressé de son côté à la “crise” des intellectuels égyptiens, due à la nécessité dans laquelle ils se sont trouvés de s’adapter au modèle nassérien à partir de 1956. De porte-paroles de la société civile, ils deviennent alors des intellectuels organiques au service de l’État⁵. Au début des années 1970, ils reprennent leur liberté vis-à-vis du régime à l’occasion de la contestation de la politique étrangère de Sadate. Celui-ci, désavoué par ses intellectuels, les prive alors des moyens d’exercer leur activité : « En d’autres termes, la rupture *idéologique* entre les intellectuels et le pouvoir est immédiatement une rupture *professionnelle* et il n’existe pas d’espace légitime où pourrait s’exercer une activité intellectuelle en dehors du “secteur public” »⁶. En 1981, le champ intellectuel est victime de la répression qui s’abat alors sur les opposants politiques. C’est au cours des années 1980 que l’espace des intellectuels réformistes va commencer à se structurer : « Dans les années 1990, le réveil islamique a cessé de se restreindre à de petites organisations marginales, à la périphérie de la société, et est devenu une part de la société musulmane, produisant une nouvelle classe d’élites modernes, éduquées, et islamiquement orientées, travaillant à côté de, et parfois avec,

¹Patrick HAENNI et Hussam TAMMAM. “Penser dans l’au-delà de l’islamisme : Égypte, la dispersion idéologique des lendemains qui déchantent”. Dans : *Maghreb-Machrek Monde arabe* 182 (2004–2005), p. 179–201, p. 180.

²« *Asbah amâm tayâr al-wasatiya zâd tajdîdî fikrî fî mukhtalif al-majâlât* » (RAMÎH, op. cit., p. 185).

³STRAUSS et GLASER, op. cit., p. 70.

⁴ZEGHAL, op. cit., p. 19.

⁵Alain ROUSSILLON. “Intellectuels en crise dans l’Égypte contemporaine”. Dans : *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 213–259, p. 215–216.

⁶Ibid., p. 217.

leurs homologues sécularisés »¹.

5.1.1 Le nouveau courant islamiste

Le « nouveau courant islamiste » (*Al-tayâr al-islâmî al-jadîd*) est né officiellement en 1982, lors de la rédaction de son manifeste intitulé *Une vision islamique contemporaine*². À cette date, ce livre a circulé sous le manteau dans les milieux intellectuels et parmi les militants islamistes. Il ne fut publié pour la première fois qu'en 1991 et réédité l'année suivante. Les rédacteurs de cet ouvrage représentent le noyau dur du nouveau courant islamiste : Yûsuf Al-Qaradâwî, Fahmî Huwaîdî, Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Târiq Al-Bishrî, Muhammad Al-Ghazâlî et Kamâl Abûl-Magd. Ce courant de pensée se fait connaître du grand public à l'occasion de la Foire du Livre du Caire de 1992, durant laquelle un débat est organisé entre Muhammad Al-Ghazâlî et l'écrivain Farag Fûda, adversaire résolu de l'idée d'État islamique. Dès la publication de la liste des participants à cet évènement dans les colonnes de *Al-Ahrâm*, l'attention des média se focalise sur le débat qui s'instaure à cette occasion entre islamistes et intellectuels séculiers³. Dans les années qui suivent, cette école de pensée se réclamant d'un islamisme modéré dans le sillage des réformateurs de la *Nahda* (en particulier Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî et Muhammad 'Abduh) s'impose comme une force intellectuelle majeure en Égypte et, au-delà, dans l'ensemble du monde arabe. En décembre 1999, trois des principaux acteurs du nouveau courant islamiste, Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Târiq Al-Bishrî et Kamâl Abûl Magd sont invités à participer à la Conférence annuelle de science politique de l'université du Caire. Cette invitation témoigne de la reconnaissance de leur stature intellectuelle et de l'importance de leurs écrits. C'est en quelque sorte une consécration académique, de la part d'un milieu qui fait la part belle aux intellectuels séculiers. Cette invitation permet par ailleurs de confirmer une des thèses des théoriciens du nouveau courant islamiste, selon laquelle islamistes modérés et sécularistes modérés peuvent s'entendre et travailler de concert à l'amélioration du sort des populations musulmanes.

Le nouveau courant islamiste est en effet un rassemblement hétéroclite d'intellectuels issus d'horizons divers (juristes, 'ulamâ', journalistes, historiens), rassemblés autour d'un objectif commun : fournir une interprétation moderne de l'islam afin de permettre à cette religion de jouer un rôle dans la société actuelle. Pour atteindre cet objectif, ce courant intellectuel revendique l'exercice de l'*ijtihâd*, compris comme interprétation rationnelle du Coran et de la sunna : « Notre doctrine, écrit Muhammad Salîm Al-'Awwâ, est déduite des dispositions de la Loi islamique »⁴. Il s'agit d'interpréter les sources de la Loi religieuse dans le sens de la modération. Ainsi, les membres de ce courant intellectuel se sont illustrés par une condamnation ferme et constante de l'usage de la violence en politique. C'est notamment ce rejet de la violence qui motive leur opposition au régime des Talibans, en sus de la confusion que ces derniers entretiennent entre l'islam et des

¹ JOHN L. ESPOSITO, *Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford : Oxford University Press, 1999. 328 p., p. 20-21.

² *Rû'ya islâmiya mu'âsira.*

³ BAKER, *Islam without Fear*, p. 5-9.

⁴ SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 15.

traditions rétrogrades, telles que l'obligation faite aux femmes de masquer leur visage, et l'interdiction de scolariser les jeunes filles. Yûsuf Al-Qaradâwî a par ailleurs émis une *fatwâ* condamnant comme illicite la destruction des statues des Bouddhas de Bâmiyân, tandis que Fahmî Huwaîdî a pris part à la délégation qui – au printemps 2001 – s'est rendue en Afghanistan pour tenter de convaincre les dirigeants talibans de renoncer à ce projet¹. Dans le même esprit, les membres de cette école de pensée condamnent le port du *niqâb*, qu'ils analysent comme une tradition saoudienne sans rapport avec la *sharî'a*. Quant au port du *hijâb*, certains intellectuels du nouveau courant islamiste le considèrent comme un devoir religieux, tandis que d'autres (tels que Muhammad Salîm Al-'Awwâ et Kamâl Abûl Magd) n'y attachent guère d'importance. Tous s'accordent en revanche sur le fait que cette pratique ne revêt pas la même importance que les piliers de la foi tels que la prière et le jeûne. Lorsque les autorités françaises firent voter une loi interdisant le port du *hijâb* à l'école, Hûwaidî enjoignit aux musulmanes françaises d'ôter leur voile, leur éducation étant plus importante que leur manière de s'habiller². Certaines prises de position de ces intellectuels font d'ailleurs polémique dans le camp islamiste. Ainsi, la *fatwâ* délivrée le 27 septembre 2001 par plusieurs membres emblématiques de ce mouvement³, rendant licite pour un musulman américain le fait de servir dans l'armée de son pays, même si celle-ci entre en guerre contre un pays musulman, a pour le moins fait débat⁴. D'un autre côté, le nouveau courant islamiste s'est parfois attiré l'hostilité d'une partie des intellectuels séculiers et de l'opinion occidentale, en demeurant très critique par rapport au processus d'Oslo et en soutenant sans ambages les revendications nationales palestiniennes. Ainsi Yûsuf Al-Qaradawî s'est vu refuser en 2008 un visa d'entrée au Royaume-Uni en raison de ses positions favorables au recours à l'attentat-suicide dans le contexte national palestinien⁵.

L'avocat égyptien Muhammad Salîm Al-'Awwâ est un des penseurs emblématiques de cette mouvance intellectuelle. De formation juridique, il a occupé quelques temps un poste de procureur adjoint dans les années 1960, avant d'être congédié pour cause de sympathies fréristes. Il émigre alors à Londres, où il obtient un doctorat de droit comparé en 1972. Il enseigne ensuite le droit islamique au Nigéria, au Soudan et en Arabie saoudite. Il a également été conseiller juridique pour des banques islamiques, et a plaidé dans des procédures d'arbitrage international pour des compagnies arabes ou occidentales. En 1984, il revient s'installer en Égypte. Dans les années 1980, son livre sur le système politique de l'État islamique – écrit lorsqu'il vivait encore en Arabie saoudite, et dans lequel il a développé le concept d'islamicité (observation des préceptes de l'islam dans tous ses aspects) comme objectif de l'État islamique – a connu de nombreuses rééditions. Dans les années 1990, ses colonnes dans le quotidien du parti du travail, *Al-Sha'ab*, sont très suivies. Dans le même temps, il s'implique dans les mouvements de défense des droits de l'homme. Il cherche à déduire de la *sharî'a* des principes démocratiques, et admet que

¹BAKER, op. cit., p. 78-79.

²Ibid., p. 98.

³Yûsuf Al-Qaradâwî, Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Fahmî Huwaîdî et Târiq Al-Bishrî.

⁴BAKER, *Islam without Fear*, p. 252-255.

⁵«Muslim Cleric not Allowed into UK». Dans : *BBC News* (7 fév. 2008). URL : <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7232398.stm> (visité le 28/02/2009).

c'est là un travail difficile, qu'il n'a pas encore achevé. Il est néanmoins convaincu que l'exercice de l'*ijtihâd* permet de concilier les exigences de la modernité et les prescriptions de la foi coranique¹.

Le terme d'*ijtihâd* désigne l'effort intellectuel consistant à extraire des règles de droit depuis les Textes sacrés de l'islam selon des méthodes propres à chaque école juridique². Dans le monde sunnite, ces écoles – au nombre de quatre – se sont constituées autour des IX^e et X^e siècles. Les historiens de l'islam ont pour habitude de dater de cette époque la fin de cet effort de réflexion, phénomène connu sous le nom de « fermeture des portes de l'*ijtihâd* » (*insidâd abwâb al-ijthihâd*). Selon eux, ces portes n'auraient été ré-ouvertes qu'à la fin du XIX^e siècle, grâce à l'action des intellectuels réformistes de la *Nahda* tels que Jamâl Al-Dîn Al-Afghâni et Muhammad 'Abdûh³. Traditionnellement, l'*ijtihâd* est le monopole des '*ulamâ*'. Mais pour les penseurs du nouveau courant islamiste, ce terme désigne tout effort de réflexion pour appliquer les préceptes de l'islam aux problèmes contemporains. Dans ce sens, l'*ijtihâd* apparaît comme un effort de masse, dépassant de loin les seuls '*ulamâ*'. Ces derniers cherchent naturellement à préserver leur monopole en délégitimant toute prétention à l'exercice de l'*ijtihâd* qui ne viendrait pas de leurs rangs. Selon Muhammad Salîm Al-'Awwâ cependant, l'exercice de l'*ijtihâd* par des intellectuels issus de tous les champs du savoir est une tradition bien établie dans l'histoire de l'islam⁴. Même si les '*ulamâ*' sont naturellement plus compétents en la matière, le critère ultime donnant autorité aux idées résultant de l'*ijtihâd* a toujours été, selon lui, leur adoption massive par la société musulmane elle-même⁵. 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî – membre du Wasat et dirigeant de Kefaya de 2006 jusqu'à sa disparition survenue en juillet 2008 – écrit à ce propos : « Nous sélectionnons les *ijtihâd* qui ne frappent pas la société de paralysie. Ce sont des *ijtihâd* (...) ouverts (*qâbila*) au blâme, à la réfutation, à la critique et à la révision »⁶. Figure atypique de la scène intellectuelle et politique égyptienne, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî était un universitaire, titulaire d'un doctorat de poésie anglaise et

¹Observons que Paul Ricœur oppose au totémisme analysé par Claude Lévi-Strauss, « un autre pôle de la pensée mythologique », celui des sociétés de culture monothéiste dont « la richesse sémantique permet des reprises historiques indéfinies dans des contextes sociaux plus variables » (RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p. 45).

²Sabrina MERVIN. *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*. Paris : Flammarion, 2001. 311 p., p. 218–220.

³Les travaux des historiens contemporains ont montré que les portes de l'*ijtihâd* sont restées ouvertes au moins jusqu'au XVI^e siècle, et que par la suite, l'*ijtihâd* n'aurait jamais totalement disparu, de nombreux juristes continuant à le pratiquer sans en revendiquer explicitement l'exercice. Dès le XVIII^e siècle, certains auteurs consacrent des ouvrages entiers à la question, ouvrant ainsi la voie aux penseurs réformistes (Wael HALLAQ. "Was the Gate of *Ijtihad* closed? On the Origins of the Controversy about the Existence of *Mujtahids* and the Gate of *Ijtihad*". Dans : *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshire : Variorum, 1995). Néanmoins, l'idée selon laquelle l'exercice de l'*ijtihâd* aurait connu une éclipse quasi millénaire imprègne toujours fortement les consciences.

⁴Le penseur indien Muhammad Iqbâl, mort en 1938, a été l'un des premiers à contester le monopole des '*ulamâ*', en prônant le recours à une sorte d'*ijtihâd* collectif (John L. ESPOSITO. "Muhammad Iqbâl and the Islamic State". Dans : *Voices of Resurgent Islam*. Éd. par John L. ESPOSITO. New York : Oxford University Press, 1983, p. 187).

⁵MURPHY, op. cit., p. 192–193.

⁶*Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 5.

américaine. Il a enseigné l'anglais à 'Aïn Al-Shams, une des plus importantes universités égyptiennes, dans la banlieue cairote. Initialement marxiste, son cheminement intellectuel l'a conduit à « se convertir » à l'islam. Son ouvrage le plus célèbre est sa très controversée *Encyclopédie des juifs, du judaïsme et du sionisme*. Opposant dans ses écrits le matérialisme de l'occident au spiritualisme de l'orient, il pense que les sociétés musulmanes doivent s'adapter à la modernité sans se renier, et que le rôle des intellectuels musulmans (par opposition aussi bien aux 'ulamâ' qu'aux intellectuels séculiers) est de les guider dans cette voie.

La prétention des intellectuels contemporains à rouvrir les portes de l'*ijtihâd* est en effet confortée par la situation des millions de musulmans qui vivent dans les sociétés sécularisées occidentales, et qui ne trouvent pas dans le consensus des 'ulamâ' la réponse aux questions auxquelles ils sont confrontés dans leur vie quotidienne : « C'est l'acceptation générale des gens qui donne autorité aux savants, explique Muhammad Salîm Al-'Awwâ à Caryle Murphy, si l'*ijtihâd* rencontre les besoins des gens et leur acceptation générale, il devient graduellement une autorité. S'il se méprend constamment sur leurs besoins et nécessités, il perd son autorité »¹. Cette demande sociale en faveur d'un *ijtihâd* contemporain s'élargit d'ailleurs continuellement du fait de l'adoption de plus en plus massive des modes de vies importés de l'occident dans les sociétés musulmanes elles-mêmes. C'est pour répondre aux inquiétudes des croyants du monde entier, confrontés dans leur vie quotidienne à la nécessité d'adapter la Loi musulmane aux contingences de la modernité, que le site *Islamonline*² a été fondé en 1997, sous le patronage d'un membre éminent du nouveau courant islamiste ; le sheikh égyptien Yûsuf Al-Qaradâwî. Ce dernier est né en 1926. Dans sa jeunesse, il a suivi Hasan Al-Bannâ, et fut emprisonné en 1949. Il a étudié à Al-Azhar avant de s'exiler au Qatar en 1967. Il est célèbre pour avoir animé l'émission de télévision *La sharî'a et la vie (Al-sharî'a wal-hayâ)* sur Al-Jazira. Il a contribué en 1997 à la création du site *Islamonline*, dont il partage aujourd'hui la propriété avec *Al-Balagh Charity Society*. Il a publié une cinquantaine d'ouvrages dont le plus célèbre est *Le licite et l'illicite en islam (Al-Halâl wal-haram fil-islâm)*. Il a par deux fois rejeté les propositions qui lui étaient faites d'obtenir un rôle dirigeant dans l'organisation des Frères musulmans³. Il a développé un cadre conceptuel qu'il a baptisé *siyâsa shar'îya* ("Politique basée sur les principes de la *sharî'a*") : il s'agit d'adapter le droit islamique afin de réaliser les buts de la religion dans un environnement social extrêmement diversifié et en constante évolution. Le droit islamique doit prendre en compte cette diversité et cette évolution, sans pour autant perdre de vue l'idéal moral dont il est le garant. C'est le *fiqh al-taghyîr* ("le droit du changement"), qui repose sur trois principes : prendre en compte les nécessités humaines, choisir le moindre de deux maux, et prendre en compte la nature graduelle des changements⁴. Comme l'écrit Muhammad Salîm Al-'Awwâ, « même

¹MURPHY, op. cit., p. 197.

²<http://www.islamonline.net/> Il s'agit de l'un des plus importants sites islamiques. Sa direction est basée au Caire et est composée d'anciens Frères musulmans de la génération des années 1970. Pour plus de précisions, se reporter à ROUSSILLON, *La Pensée islamique contemporaine*, p. 145-153.

³"Al-Qaradawi Turns Down Offer to Assume Leadership of the Muslim Brotherhood". Dans : *cesnur.org* (9 oct. 2005). URL : <http://www.cesnur.org/2004/qaradawi.htm> (visité le 24/11/2008).

⁴AL-QARADÂWÎ, Yûsuf, *Al-Manâr Al-Jadîd*, 1998, p. 6-13.

la toute première génération de musulmans, les compagnons du Prophète, ont introduit de nouvelles mesures, moyens et méthodes qui n'étaient pas connus au temps du Prophète lui-même. Il est parfaitement naturel que les musulmans doivent réagir aux changements dans tous les temps et dans toutes les circonstances »¹.

La fermeture des portes de l'*ijtihâd* est déplorée par Muhammad Salîm Al-'Awwâ en ces termes : « C'était l'immobilisme, et l'*ijtihâd* politique islamique était empêché de provoquer le renouvellement, l'innovation et l'invention. Et l'une des vertus du réveil islamique moderne est que les *mujtahidûn*² et les intellectuels ont brisé cet immobilisme, dans l'école sunnite comme dans l'école shiite »³. Le rôle des intellectuels pratiquant aujourd'hui l'*ijtihâd* a donc une dimension éminemment politique, car la question du pouvoir est au cœur de l'activité du *mujtahid* : « Il est de notre devoir de conduire le souverain, par l'*ijtihâd* islamique de l'époque (...) pour en faire celui qui empêche le chaos et la discorde (*al-fawdâ wal-fitna*), s'oppose à l'arbitraire et à la corruption, et prévient la détérioration du corps de la nation islamique et le pillage de ses richesses »⁴. Les intellectuels qui se saisissent de l'*ijtihâd* doivent donc contribuer à la définition d'un système politique garantissant la paix et la sécurité.

Or, il n'y a pas parmi les systèmes que connaît l'humanité de système qui empêche (...) l'oppression et la tyrannie – qui sont strictement prohibées en islam –, l'arbitraire, la spoliation du pouvoir et des richesses, qui protège des dirigeants et des abus de pouvoir (*mukhalâfîn bil-quwa al-ghâshima*). Il n'y a pas de système qui protège contre tous ces gens et tous ces crimes, mis à part le système dans lequel les décisions sont soumises à l'obligation de concertation (*tadâûl*) par des voies pacifiques. C'est cette concertation qui évite qu'un individu isolé, un parti, une association ou une secte puisse diriger les gens sans fin, qu'un coup d'État militaire amène une nouvelle tyrannie, que les maisons de l'islam (*diyâr al-islâm*) soient – comme cela est arrivé en Irak – la cible d'une puissance étrangère qui déclare l'illicite licite, qui gouverne par le fer et par le feu, et qui plonge la Umma dans les chaînes de la résistance au colonialisme (*musalsal muqâwama al-isti'mâr*) une nouvelle fois !⁵

Notons au passage que pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, le pouvoir politique a avant tout comme raison d'être le devoir impérieux de protéger la Umma de toute agression extérieure. Dans cette vision du monde, la situation des Irakiens, comme celle des Palestiniens, trouve d'abord sa source dans l'incurie des régimes politiques arabes.

Mais plus encore que la concertation (*tadâûl*), le système politique que Muhammad Salîm Al-'Awwâ déduit des prescriptions religieuses repose sur la notion de consultation (*shûrâ*) qui doit selon lui s'appliquer à l'ensemble des affaires publiques⁶. Il se détache de

¹Muhammad Salîm AL-'AWWÂ. "Political pluralism from an Islamic Perspective". Dans : *Power-Sharing Islam ?* Éd. par Tamimi AZZAM. London : Liberty, 1993, p. 73.

²Ceux qui pratiquent l'*ijtihâd*.

³SALÎM AL-'AWWÂ, *Al-Wasatiya al-siyâsiya*, p. 26–27.

⁴Ibid., p. 19.

⁵Ibid., p. 20.

⁶Ibid., p. 37.

la pensée orthodoxe frériste qui assimile la *shûrâ* à un mécanisme purement consultatif, qui ne saurait être assimilé à la notion de démocratie, considérée comme une importation de l'occident. Muhammad Salîm Al-'Awwâ prône au contraire la démocratie, qu'il assimile au terme de califat qui, selon lui, « ne signifie rien de plus dans son sens politique ou constitutionnel que le fait que l'organisation du pouvoir de l'État islamique est une organisation qui englobe le choix du chef de l'État, et la définition de ses droits et de ses devoirs (...). La signification constitutionnelle du califat renferme deux choses (...) : premièrement, que la désignation du candidat au califat découle de la consultation des musulmans ; deuxièmement, que la désignation de ce candidat découle de l'allégeance des musulmans »¹. Pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, non seulement le calife est choisi par les Croyants, mais en outre il ne saurait se prévaloir de son titre jusqu'à la fin de ses jours : « L'*ijtihâd* islamique moderne est d'avis que les musulmans ne doivent pas s'engager à une allégeance éternelle lorsqu'ils choisissent celui qui les gouverne, mais plutôt que cette allégeance doit être d'une durée limitée »². En effet, les livres prétendant que la politique islamique consiste en une allégeance éternelle au calife sont le reflet des pratiques des époques durant lesquelles ceux-ci ont été écrits. Ces écrits sont le résultat de l'*ijtihâd* de cette époque, mais n'engagent pas la communauté des croyants jusqu'à la fin des temps³.

Enfin, l'*ijtihâd* permet, de par sa nature même, l'acceptation du pluralisme, et d'abord au niveau intellectuel, car ceux qui sont compétents dans son exercice « peuvent diverger sur les clauses décidées par l'*ijtihâd* »⁴. Mais Muhammad Salîm Al-'Awwâ ne réduit pas le pluralisme à une simple nécessité technique, et l'érige en principe politique : « Le pluralisme politique est un des fondamentaux (*âsl min al-ûsûl*) que l'école de la Wasatiya a reçu de la pensée islamique contemporaine »⁵. Ce pluralisme politique découle de la diversité du genre humain, voulue par Dieu : « Le pluralisme signifie dans son essence la reconnaissance de la différence (...), qu'elle soit politique, économique, religieuse, ethnique, linguistique, culturelle ou autre »⁶. Dans cette optique, le rôle des intellectuels du nouveau courant islamiste n'est pas d'imaginer un système théologico-politique valable pour tous les hommes – bien que ces penseurs reconnaissent l'existence de droits et de devoirs valables universellement⁷ – mais seulement de se soucier du sort de la Umma et de sa place au sein d'une humanité diverse. Pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, la Umma se définit comme l'ensemble des hommes vivant dans les frontières de l'État islamique, qu'elles que soient leurs convictions religieuses. La diversité doit être reconnue par le législateur. En effet, pour l'avocat du Wasat, « le droit à la différence est un droit authentique de l'homme »⁸. De la reconnaissance de ces différences découle l'institutionnalisation du pluralisme politique : « La reconnaissance de la pluralité humaine en fonction de la re-

¹Ibid., p. 12–13.

²Ibid., p. 16.

³Ibid., p. 15–16.

⁴Ibid., p. 15.

⁵Ibid., p. 38.

⁶Ibid., p. 38.

⁷La reconnaissance du pluralisme joue aussi un rôle à l'intérieur même du nouveau courant islamiste, puisque chacun des auteurs qui le composent a développé sa propre conception des droits de l'homme et de la manière dont ceux-ci peuvent être légitimés islamiquement (BAKER, op. cit., p. 243–245).

⁸SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 41.

connaissance du droit à la différence conduit sans grands efforts à la reconnaissance du pluralisme en matière de doctrine politique »¹. En effet, les réponses islamiques aux questions politiques « varient d'une époque à l'autre et d'une nation à l'autre, et il n'y a pas à blâmer les gens d'un pays islamique qui ont voulu adopter ce que n'ont pas voulu ceux d'un autre pays »². Ainsi, chaque pays musulman présente un cas particulier, ne serait-ce qu'en raison de l'existence ou de l'absence de minorités non-musulmanes en son sein, et de leur importance numérique relative. En conséquence, les intellectuels outrepasseraient leur fonction en définissant un système politique valable pour tout pays musulman. Le système politique islamique doit varier en fonction des paramètres identitaires propres à chaque pays, et seule une approche conciliant rationalisme et souplesse d'esprit peut définir au cas par cas ce qui est bon pour tel ou tel pays.

Autre penseur emblématique du nouveau courant islamiste, Târiq Al-Bishrî parvient aux mêmes conclusions que Muhammad Salîm Al-'Awwâ par un autre cheminement intellectuel, plus politique³. Outre sa carrière de juge (qui l'a mené au poste de premier adjoint du président du Conseil d'État), Târiq Al-Bishrî est surtout connu dans le monde arabe pour son travail de philosophe et d'historien. Il pense que l'islamisme représente un troisième moment de la lutte anti-coloniale, la revendication d'une indépendance culturelle venant relayer et compléter les revendications d'indépendance politique et économique qui avaient prédominé dans la période précédente. Pour lui, l'occidentalisation croissante des sociétés musulmanes – observable au triple niveau de la législation, du système éducatif et des modes de vie – depuis la fin du XIX^e siècle a creusé un fossé entre les élites sécularisées et le peuple demeuré fidèle à son identité musulmane. Dans cette optique, revendications islamistes et démocratiques se confondent, puisque donner le pouvoir au peuple, c'est le rendre à l'islam. Cependant, le redressement de la nation musulmane est rendu difficile par la nature contradictoire de sa double tâche : préserver l'identité et les valeurs musulmanes, tout en réformant la société et en renouvelant les idées⁴. En outre, les courants nationalistes et islamistes se sont opposés sur la question des rapports entre la religion et l'État, malgré une communauté de vue sur l'objectif de l'indépendance nationale. Cependant, l'échec successif des expériences libérales puis socialistes au cours du XX^e siècle a conduit – depuis le début des années 1970 – les intellectuels nationalistes séculiers à se rapprocher du point de vue des islamistes en redécouvrant la place centrale que la religion musulmane occupe au cœur de l'identité nationale. Cette situation a en partie soulagé les islamistes de leur confrontation avec les nationalistes, et leur a permis de se tourner vers la réalisation de leurs buts politiques⁵. Târiq Al-Bishrî pense que dans le futur, soit un des deux courants parviendra à absorber l'autre et à représenter seul la volonté d'émancipation des peuples arabes, soit on assistera à une fusion des deux courants, à travers un processus social et intellectuel complexe. Les intellectuels du nouveau

¹Ibid., p. 40.

²Ibid., p. 42.

³Sur l'itinéraire intellectuel de Târiq Al-Bishrî, du nationalisme laïque à l'islamisme, voir BURGAT, op. cit., p. 42-48.

⁴Târiq AL-BISHRÎ. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 23-25.

⁵Ibid., p. 28-29.

courant islamiste privilégient le second scénario et entendent œuvrer en ce sens¹. Pour ces auteurs, le gouvernement a encouragé – à partir du milieu des années 1990 – l’affrontement entre une tendance séculière radicale, appelant de ses vœux l’occidentalisation de l’Égypte – et des extrémistes islamistes, rejetant totalement cette occidentalisation. Le régime a ensuite pris prétexte de la violence des islamistes radicaux pour réprimer l’islamisme modéré, qui représenterait la principale menace pour sa survie².

Selon les penseurs du nouveau courant islamiste, la solution des problèmes auxquels sont confrontées les sociétés musulmanes passe par une réforme à la fois morale, intellectuelle et spirituelle, inspirée par une interprétation de l’islam éclairée par une compréhension rationnelle du monde moderne. Pour eux, la raison et l’islam sont en effet pleinement compatibles, car Dieu a enjoint les musulmans à développer la science comme connaissance rationnelle du monde. Par ailleurs, la raison humaine est l’outil permettant la compréhension de la Révélation, et est amenée à jouer à ce titre un rôle de premier plan dans le réveil de l’islam qu’ils appellent de leurs vœux. Selon eux, ce réveil de l’islam concerne l’humanité toute entière, et il devra amener les sociétés musulmanes à ouvrir le dialogue avec le reste du monde, sur le sujet des valeurs humaines universellement partagées. Pour les nouveaux penseurs islamistes, le réveil du monde musulman doit être progressif : dans le domaine législatif, par exemple, une grande partie des lois actuelles pourront être conservées tant qu’elles ne contreviennent pas à la *sharī‘a*, et même celles contraires aux principes de l’islam devront être conservées provisoirement, afin de ne pas créer du désordre et de l’insécurité juridique par des changements trop brutaux. Bien que ces auteurs considèrent que la culture doit primer sur la politique dans ce processus de réforme morale, ils estiment que les régimes en place constituent un obstacle pour ces réformes du fait de leur corruption, et soutiennent en conséquence les efforts des islamistes modérés pour se constituer en partis politiques à même de créer les conditions favorables au renouveau.

D’après Raymond Baker³, ce courant forme une véritable école, dont les écrits – enrichis de références croisées – constituent un espace culturel et intellectuel commun, un corpus qui relie leurs pensées et fournit un cadre théorique complet à ceux qui désirent les suivre⁴. Ils se définissent eux-mêmes comme une simple école de pensée, évitant ainsi de se voir accuser de former un parti ou une faction, ce qui confère à leur groupe souplesse et fluidité. Ils ne correspondent pas pour autant au stéréotype de l’intellectuel enfermé dans sa tour d’ivoire. Au contraire, ils sont engagés dans l’action, et s’expriment non seulement dans les médias – n’hésitant pas à s’adresser à l’opinion publique sur des questions sociales

¹BAKER, op. cit., p. 36–38.

²Ibid., p. 38–39.

³BAKER, “Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt”, p. 125.

⁴Il existe évidemment des nuances d’un auteur à l’autre. On peut considérer que les positions défendues par ces intellectuels s’échelonnent entre un pôle conservateur, représenté par Yûsuf Al-Qaradâwî, et un pôle libéral, incarné par Fahmî Huwaïdî (Sagi POLKA. “The Centrist Stream in Egypt and its Role in the Public Discourse Surrounding the Shaping of the Country’s Cultural Identity”. Dans : *Middle Eastern Studies* 39.3 [2003], p. 39–64, p. 57). Concernant les prises de position conservatrices de Yûsuf Al-Qaradâwî sur la question de la place de la femme, le lecteur se reportera à Mohamed-Chérif FERJANI. “Islamisme et droit de la femme”. Dans : *Confluences méditerranéennes* 59 (2006).

ou politiques – mais aussi dans les espaces publics ouverts par les militants islamistes. On les voit ainsi se rapprocher des syndicats professionnels sous domination frériste dès la fin des années 1980¹, une des figures du nouveau courant islamiste – l’avocat Muhammad Salîm Al-‘Awwâ – descendant en personne dans le prétoire pour défendre les dirigeants islamistes de ces syndicats devant les tribunaux. Au milieu des années 1990, le nouveau courant islamiste est à son apogée : il influence les dirigeants des syndicats professionnels dont l’emprise sur les classes moyennes atteint alors son zénith, et il apparaît comme une force modératrice dans la société, présent dans tous les débats intellectuels en Égypte, notamment à partir de la guerre du Golfe. Mais – tout comme les militants islamistes dans les syndicats professionnels – les théoriciens de ce courant sont victimes de la crispation autoritaire du régime au milieu des années 1990 : ils voient leurs accès aux média significativement limités², tandis que la répression politique réduit les espaces où peut s’exercer leur influence. Lorsque le Wasat est fondé en 1996, les penseurs du nouveau courant islamiste saluent l’initiative, qu’ils interprètent comme un signe de vitalité de la jeune génération égyptienne. Yûsuf Al-Qaradâwî soutient ouvertement les fondateurs du nouveau parti et condamne la réaction du Bureau de guidance des Frères musulmans³. Muhammad Salîm Al-‘Awwâ parle à leur propos d’un « *ijtihad* des jeunes ». Cette expérience, argumente-t-il, fournira aux membres du Wasat « une chance d’interagir avec les institutions étatiques et les lois pour montrer la réalité à propos de la liberté politique accordée à ceux qui veulent créer un parti qui introduit un nouveau projet pour la nation »⁴. De leur côté, les membres du Wasat reconnaissent volontiers leur dette à l’égard des intellectuels du nouveau courant islamiste, et en particulier de Muhammad Salîm Al-‘Awwâ :

C’est notre parrain, résume Yahîâ Al-Hasan (*rires*). Salîm Al-‘Awwâ est... pas seulement Salîm Al-‘Awwâ ; c’est le plus important d’entre eux évidemment, mais il n’est pas le seul (...). [Ce] sont des gens à la mentalité desquels nous adhérons sans réserve, parce qu’ils acceptent les nouvelles idées, ils acceptent les autres, ils comprennent que l’islam tel qu’il était du temps de Mahomet n’est pas le même que l’islam d’aujourd’hui (...). Il [Muhammad Salîm Al-‘Awwâ] est une personne ouverte de cœur et d’esprit, et c’est vraiment une des personnes les plus respectées, ici et maintenant, dans notre vie »⁵.

5.1.2 La Wasatiya comme projet global

Les penseurs du nouveau courant islamiste se perçoivent eux-mêmes comme le versant intellectuel d’un mouvement global qu’ils appellent la Wasatiya. Sous leur plume, cette notion se colore d’un mysticisme non dissimulé (la Wasatiya exprimerait la vraie nature de la Umma, conforme à la mission que lui a assignée Dieu). Au-delà de cette gangue

¹RAMÍH, op. cit., p. 157.

²BAKER, op. cit., p. 127–128.

³Yûsuf AL-QARADÂWÎ. “Tasrihât. (Déclarations)”. Dans : *Al-‘Araby* (13 juil. 1997).

⁴AL-‘Awwâ, “Tasrihât”.

⁵Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

mystique, le discours des acteurs nous fournit néanmoins les clefs d'une définition de ce mouvement en termes sociologiques.

Littéralement, le terme *wasat* renvoie à l'idée de juste milieu, de valeur médiane, et de médiation. Dans l'esprit des fondateurs du Wasat, comme dans celui des intellectuels qui ont développé le concept de Wasatiya, ce terme fait référence à cette multiplicité de sens, mais il est aussi bien plus que cela. C'est ainsi que dans la brochure du parti intitulée *Le Wasat en deux mots (Al-Wasat fi kilmatîn)*, nous pouvons lire cette définition en négatif du concept de Wasatiya : « Lorsque nous parlons de la Wasatiya, nous ne parlons pas d'une équivalence mathématique, comme le nombre médian (*wasat*) entre deux nombres (...). Le *wasat* dans le projet islamique n'est pas le centre (*wasat*) dans la pensée politique propre à l'occident, c'est-à-dire une solution entre la droite capitaliste et la gauche socialiste ou communiste »¹. La valeur de modération portée par la Wasatiya n'est pas seulement un refus des extrêmes, mais une vision du monde. Par ailleurs, les militants du Wasat font le lien entre la notion de Wasatiya et leur appartenance générationnelle, en évoquant dans le programme du parti² les responsabilités particulières qui incombent à la génération intermédiaire, trait d'union entre la génération des pionniers et celle des plus jeunes, notamment les étudiants. Elle a « absorbé l'expérience des générations précédentes tout en restant sensible aux challenges auxquels nous sommes confrontés ». De par le choix du nom, le Wasat se définit dès l'origine comme la traduction politique d'un mouvement – la Wasatiya – qui le précède et dont il procède. Pour ceux qui s'en réclament, ce courant traduirait les aspirations de la majorité des populations musulmanes, qui pensent que l'islam doit jouer un rôle dans la Cité, mais qui ne se reconnaissent pas dans le recours à la violence. L'allusion au « projet islamique » dans le passage sus-cité laisse par ailleurs entendre que la Wasatiya est – davantage qu'un simple mouvement – un véritable *projet global*, dont le Wasat ne constituerait que la facette politique. Imân Qandîl déclare ainsi en entretien :

Et nous sommes une idée politique, nous n'avons pas d'autre rôle que de représenter l'islam centriste (*wasatî*) modéré dans la politique égyptienne (...), pour qu'il soit représenté dans la politique égyptienne. Nous voulons qu'il joue un rôle actif dans les problèmes sociaux, économiques, le problème de l'extrémisme et celui de la citoyenneté. Et toutes ces idées, nous pouvons les résoudre. Du point de vue politique, il est très important pour les régimes de la région³.

Cet extrait montre bien que le Wasat est perçu par ses dirigeants comme le versant politique d'un projet de réforme globale, qui dépasse de loin les frontières de l'Égypte.

Et en effet, Muhammad Salîm Al-'Awwâ définit la Wasatiya comme un mouvement global, doté d'une mission envers la Umma : « La Wasatiya moderne (*mu'âsira*) est un courant qui se propage dans le corps idéologique et culturel de la nation arabo-islamique, un courant qui stimule la fermeté et le courage, et qui refuse de se résigner au retard et à l'apathie dans tous les domaines de l'existence. C'est un courant qui s'inspire de la nature

¹ *Al-Wasat fi kilmatîn*, p. 16.

² *Aârâq Hizb Al-Wasat*, p. 12.

³ Entretien du 24 mars 2008 avec Imân Qandîl.

authentique (*asaliya*) de la nation arabo-islamique, tout comme il exprime son histoire »¹. La métaphore du corps indique que nous sommes en présence d'une conception organiciste de la société. La Umma est perçue comme un corps malade, et la Wasatiya comme une réaction de défense biologique, permettant à ce corps de résister victorieusement aux agressions extérieures comme aux désordres internes. Ce que ce passage nous apprend également sur la conception que les penseurs du nouveau courant islamiste se font de la Wasatiya, c'est que celle-ci ne saurait se réduire à ses aspects intellectuels et politiques. Il s'agit dans l'esprit de Muhammad Salîm Al-'Awwâ d'un mouvement de réforme globale, touchant tous les aspects de la vie en société et même la vie quotidienne des croyants. Commentant un ouvrage du docteur 'Abd Al-Hamîd Ibrâhîm consacré à la Wasatiya arabe, il écrit : « Et la Wasatiya islamique arabe (...) ne se cristallise pas encore dans une forme achevée et ne s'affranchit d'aucune des étapes de son trajet. Elle n'en est encore qu'à l'étape de création et de formation, et elle a besoin de toutes les forces constructives des talents qui composent l'existence : idéologiques, culturels, politiques, artistiques, littéraires, linguistiques et moraux... »². Si la politique n'est qu'un aspect de ce projet total, elle en est néanmoins un aspect essentiel : « Dans cette conception de la Wasatiya comme courant en voie d'achèvement (...) génération après génération et siècle après siècle, jusqu'à ce que la communauté islamique parvienne dans tous les siècles à un état de plénitude, nous voyons la Wasatiya politique comme une des branches de la Wasatiya essentielle (*wâjiba*) à cette nation que Dieu a fait "nation wasat" »³. Le concept de "nation wasat" est central dans cette vision du monde, car il est porteur de l'idée selon laquelle la Wasatiya exprime la vraie nature de la Umma. La pensée de Muhammad Salîm Al-'Awwâ se fait en quelque sorte hégélienne – et en tout cas téléologique – lorsqu'il décrit la marche de la Umma vers la réalisation de sa nature véritable. Ce concept souligne également l'aspect messianique de cette conception de la Wasatiya, puisque c'est Dieu qui a créé la Umma et a fixé sa mission, mission qui ne peut se réaliser que dans la voie voulue par Dieu, celle de la Wasatiya : « La nation islamique est une nation wasat pour ce qui est de sa modération et de sa rectitude quant à la morale et aux valeurs que lui a insufflées l'islam pour que, en toute chose et dans toutes les affaires de son existence, elle s'éloigne de l'excès et du gaspillage (...). Et elle n'est pas wasat tant qu'elle ne porte pas ces valeurs et qu'elle ne les défend pas, ni ne les met en application, ni ne s'emploie à leur réalisation »⁴. Ce concept signifie que le monde musulman constitue une civilisation unique et indépendante, qui a toujours joué un rôle dans l'histoire de l'humanité et qui manifeste l'attention de contribuer encore à cette histoire à l'avenir. Les penseurs du nouveau courant islamiste se proposent de devenir l'esprit qui guiderait la Wasatiya afin de lui permettre d'accomplir les aspirations dont elle est porteuse. Il ne s'agit pas d'un rôle dirigeant à proprement parler, mais d'un rôle de conseil, de "guidance" (*tarshîd*).

La Wasatiya est donc avant tout un projet, qui – dans l'esprit de ses promoteurs – exprime la fidélité de la Umma à son histoire : « La Wasatiya arabo-islamique part du

¹ SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 4.

² Ibid., p. 8.

³ Ibid., p. 8-9.

⁴ Ibid., p. 5-6.

concret, qui est le point de jonction entre le passé et le présent ; les humains sont à tel point le produit des ancêtres qu'ils en portent les particularités héréditaires et l'expérience historique. La Wasatiya part du présent escorté par le passé – expérience et connaissance – pour envisager le futur (...) ; et c'est pour cela que certains chercheurs ont identifié l'état de Wasatiya comme état de plénitude (*kamâl*) »¹. Il s'agit donc, dans le discours de ses maîtres d'œuvre, d'un projet qui a une histoire. Ils englobent en effet dans leur définition de la Wasatiya les réformistes de la *Nahda* (Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî et Muhammad 'Abduh), mais aussi le fondateur des Frères musulmans, Hasan Al-Bannâ. En effet, si les penseurs du nouveau courant islamiste critiquent ce dernier pour son rejet du pluralisme et de la démocratie, son goût pour l'action clandestine et sa mise à l'écart des femmes et des minorités religieuses, ils lui reconnaissent le mérite d'avoir su créer un lien entre les idées de la *Nahda* et les aspirations des masses. Par son action, Hasan Al-Bannâ a montré qu'il était possible de lier les activités sociales, politiques et culturelles dans un projet de réforme basé sur les valeurs de l'islam². Au-delà du cas du fondateur des Frères musulmans, les penseurs du nouveau courant islamiste se félicitent du réveil religieux observable dans le monde musulman dans la seconde moitié du XX^e siècle, mais déplorent la non-émergence d'un leadership politique capable de transcrire dans la réalité les aspirations des populations musulmanes à la réforme. Ces intellectuels se donnent donc pour tâche de favoriser – dans la mesure de leurs moyens – l'émergence d'un tel leadership. C'est cette volonté qui explique l'attention toute particulière qu'ils accordent à la jeunesse, et en particulier aux jeunes militants islamistes. Leur objectif est de canaliser l'énergie de ces derniers dans des moyens d'expression légaux afin de leur permettre d'acquérir l'expérience nécessaire au développement de compétences proprement politiques. C'est dans cette optique qu'ils appuient, au cours des années 1980, l'action des jeunes militants islamistes dans les syndicats professionnels, et les encouragent à respecter les règles du jeu démocratique³.

Les Frères musulmans ne sont d'ailleurs pas insensibles aux idées des intellectuels du nouveau courant islamiste, et utilisent certains ouvrages de Muhammad Salîm Al-'Awwâ, de Yûsuf Al-Qaradâwî et de Fahmî Huwaîdî dans la formation de leurs militants⁴. Parmi nos enquêtés, ce sont les membres de la Confrérie qui s'étendent le plus sur le thème de la Wasatiya (fig. 5.1 page 179). Il convient néanmoins de relativiser ces résultats, qui pourraient conduire à surestimer l'influence de ces intellectuels sur la principale organisation islamiste égyptienne si l'on néglige le fait que les Frères musulmans inclus dans notre échantillon ont en commun d'appartenir au « courant du wasat » (*tayâr al-wasat*) de la Confrérie. Ainsi, Gamâl Heshmat a participé à la fondation du Wasat en 1996, mais a préféré demeurer dans l'organisation mère au moment de la scission. Interrogé sur le choix du nom du parti, il déclare :

Le message de l'islam est la Wasatiya, le juste milieu (*al-wasat*) entre les

¹Ibid., p. 7-8.

²BAKER, *Islam without Fear*, p. 207-208.

³Ibid., p. 184-186.

⁴AL-'ANÂNÎ, op. cit., p. 81. Notons à ce propos que dans un article paru en 2000 dans *Al-Hayât*, 'Isâm Al-'Ariyân qualifie la pensée de Hasan Al-Bannâ de « méthode modérée » (*minhaj wasatî*) AL-'ARIYÂN, op. cit.

extrêmes, entre la sacralisation de l'esprit et la sacralisation du corps, et que l'islam est venu comme un juste milieu entre les deux. L'islam est venu comme voie médiane entre la noyade dans le monde et les plaisirs, et le retrait, le monachisme et l'éloignement des besoins matériels. Et l'islam de la Wasatiya est venu donner des droits pour le corps et des droits pour l'âme, des droits pour le monde et des droits pour l'au-delà. La question de la Wasatiya est indissociable de l'islam, bien sûr, et c'est pour cela que le nom [du Wasat] convient naturellement¹.

La référence à la Wasatiya est donc commune au Wasat et à une partie au moins des Frères musulmans, comme le rappelle d'ailleurs Usâma Farîd :

Le Wasat est la tendance basique dans le principal courant de l'islam. Et je peux voir l'islam comme un projet civil, humain et global, basé sur une croyance dans la culture civile de non-violence, de paix et d'amour, un projet humanitaire. Il a commencé le jour ou a commencé ce projet. Le prophète Muhammad a passé toute sa vie à préparer ce qui allait devenir cette plateforme (...). Parce que c'est une idée et une culture, la culture du Wasat : « Et on a fait de vous une nation Wasat ». La culture islamique est originale, elle restera éternelle, même si le Wasat n'obtient pas l'autorisation. Je veux dire que ce n'est pas important (...). Et les Frères disent : « Nous aussi, nous sommes un parti civil à référence islamique ! » Ils ont dit ça, et il y a eu un débat entre certains dirigeants du Wasat au sujet de... certains dirigeants des Frères au sujet de : « Pourquoi prenez-vous notre slogan ? Pourquoi dites-vous la même chose que nous ? ». Bien sûr que nous allons dire la même chose que vous, puisque l'islam est à-peu-près le même dans la Wasatiya².

Il ressort de cette définition de la Wasatiya par ceux qui s'en réclament que celle-ci est un mouvement global, touchant tous les aspects de la vie en société, mais organisée autour de deux pôles : intellectuel et politique. Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont s'articulent les relations entre ces deux pôles.

En 1997, Raymond Baker³ a étudié la Wasatiya, qu'il analyse comme regroupant le Wasat – qui vient alors tout juste d'être créé – le nouveau courant islamiste, et le parti du travail (*hizb Al-'Amal*). Ce chercheur prend en compte l'activité de ce dernier mouvement dans la Wasatiya essentiellement à travers le rôle de son journal, *Al-Sha'ab*, dans lequel écrivaient alors entre autres Muhammad Salîm Al-'Awwâ et Muhammad Al-Ghazâlî. Mais suite à sa radicalisation – dans un sens islamiste – et à des campagnes anti-corruption visant nommément certains membres en vue du gouvernement dans les colonnes de son journal⁴, le parti du travail a été interdit en 2000. Réduit à la clandestinité, il a vu son influence diminuer drastiquement, tandis que ses militants poursuivaient

¹Entretien du 3 mai 2008 avec Gamâl Heshmat.

²Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

³BAKER, "Invidious Comparisons : Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Islamic Movements in Egypt", p. 128-129.

⁴Rappelons que l'élément déclencheur de l'interdiction du parti du travail a été une campagne visant le ministre de la Culture pour avoir autorisé la réédition d'un roman considéré comme blasphématoire.

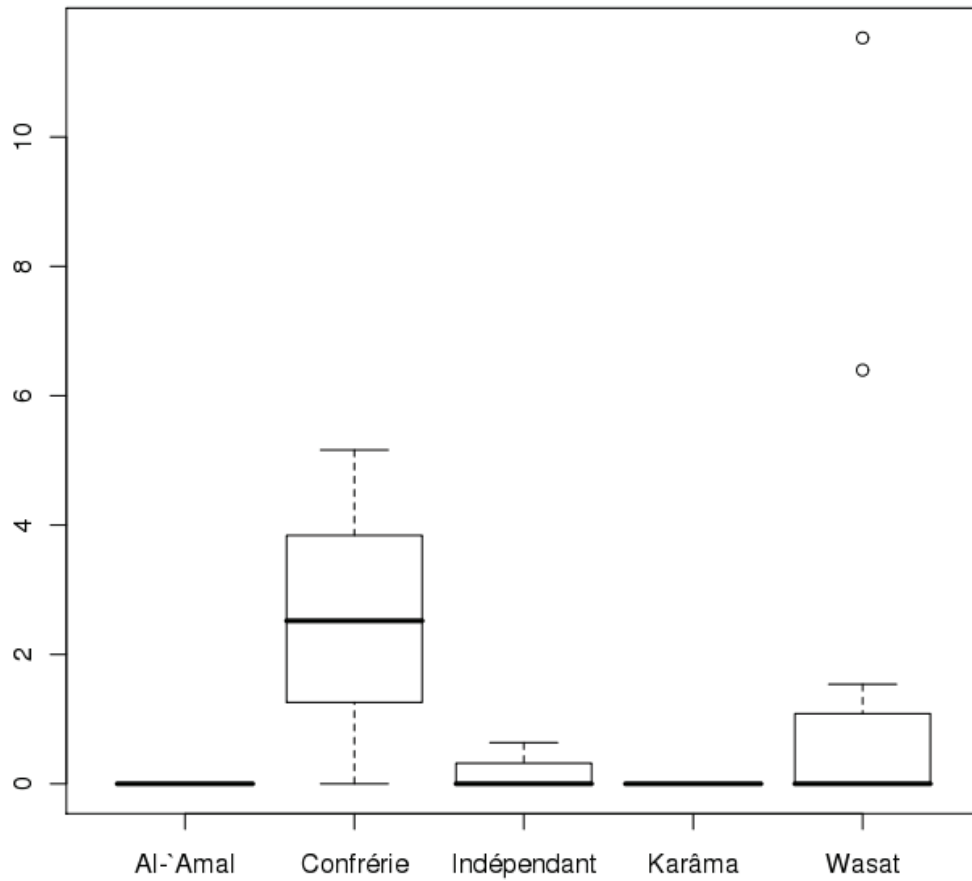


FIG. 5.1 – Place accordée en entretien au thème de la Wasatiya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane

leur radicalisation. Surtout, la disparition de son organe de presse lui a fait perdre la place qu'il occupait jusqu'alors dans la mouvance islamiste en général, et dans la Wasatiya en particulier. C'est donc ce double processus de marginalisation et de radicalisation – accentué par les mesures de répression dont ce parti a fait l'objet – qui nous ont poussés à écarter le *hizb Al-'Amal* de notre analyse. Retenons toutefois de cet épisode – et de l'article de Raymond Baker – l'idée selon laquelle la relation entre le Wasat et les intellectuels du nouveau courant islamiste n'est pas exclusive. Nous aurons l'occasion de revenir bientôt sur cet aspect important de la Wasatiya.

Quoiqu'il en soit, Raymond Baker pense qu'il est possible d'établir un parallèle entre la Wasatiya et les nouveaux mouvements sociaux qui apparaissent dans les sociétés occidentales à partir des années 1970 : dans les deux cas, nous sommes en présence de groupes se basant sur des valeurs post-matérialistes, en appelant à la responsabilité individuelle et au sens de l'intérêt général, et agissant de manière non-violente, à travers des réseaux dépourvus d'organisation hiérarchique¹. Cette comparaison nous paraît pertinente jusqu'à un certain point seulement. Contrairement aux nouveaux mouvements sociaux, la Wasatiya vise la conquête du pouvoir politique, perçu comme l'instrument le plus à même d'accompagner les transformations de la société. Par ailleurs, si les revendications de la Wasatiya peuvent paraître « post-matérialistes » dans la mesure où elles accordent une grande place aux valeurs, nous avons vu précédemment² que le succès des militants islamistes de la génération des années 1970 dans les syndicats s'expliquait en grande partie par l'attention portée aux problèmes matériels de leurs mandants. Dans l'action syndicale de la Wasatiya, les questions identitaires ne remplacent pas les revendications économiques, mais leur fournissent un langage dans lequel s'exprimer. Sur d'autres questions, il arrive que les conceptions de la Wasatiya soient en totale contradiction avec celles des nouveaux mouvements sociaux occidentaux. Ainsi, alors que ces derniers ont en commun une critique de la technocratie (« les privilèges de savoir »³ dont parle Foucault) et une mise en avant du concept d'autogestion, les acteurs de la Wasatiya font de leurs compétences spécialisées une source de légitimation (exercice de l'*ijtihād* pour les intellectuels du nouveau courant islamiste, compétences gestionnaires pour les dirigeants des syndicats⁴). Enfin, l'action des nouveaux mouvements sociaux se distingue par son caractère de « lutte immédiate »⁵, en cherchant à combattre l'ennemi proche, la figure répressive familière. Nous avons vu que la Wasatiya cherche au contraire à mobiliser les masses en dénonçant l'« ennemi lointain », à savoir l'impérialisme israélien et nord-américain.

Enfin, la théorie des nouveaux mouvements sociaux ne permet pas de rendre compte de la pluralité des acteurs qui la composent, ni de leurs objectifs divergents. En analysant la Wasatiya comme un tout, on passe à côté des différents courants qui la constituent :

¹Ibid.

²Cf. *supra*, section 3.1.1 page 85 et suivantes.

³Michel FOUCAULT. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir ». Dans : *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Éd. par Hubert DREYFUS et Paul RABINOW. Paris : Gallimard, 1984, p. 297–321.

⁴Abûl-'Elâ Mâdi revendique explicitement le gouvernement des spécialistes de la gestion. Cf. MÂDÎ, « Al-Daûla al-dîniya wal-daûla al-madaniya. 'Rû'ya hizb Al-Wasat' ».

⁵FOUCAULT, op. cit.

penseurs du nouveau courant islamiste, dirigeants du Wasat, membres de la génération des années 1970 restés fidèles à la Confrérie, simples militants syndicaux ou étudiants, voire – si l'on suit Raymond Baker sur ce point – adhérents du *hizb Al-'Amal*. Le propos de cette recherche étant de rendre compte de l'investissement des membres du Wasat dans le champ proprement politique, la théorie des nouveaux mouvements sociaux ne nous semble pas apporter un éclairage pertinent. Par ailleurs, suite à la répression dont la Wasatiya a fait l'objet au milieu des années 1990, celle-ci a perdu sa dimension de mouvement social – effective à travers son rôle dans les syndicats professionnels et les organisations étudiantes –, et s'est vue contrainte d'imaginer de nouveaux modes d'action. L'analyse en termes de nouveaux mouvements sociaux nous enfermerait ainsi dans un moment précis de l'histoire de la Wasatiya, et nous interdirait d'étudier ce qui fait l'intérêt du Wasat : l'action d'entrepreneurs politiques dans un contexte légal leur interdisant de mener l'activité en vue de laquelle ils ont décidé de fonder un parti.

Ainsi, si l'explication avancée par Raymond Baker pouvait paraître satisfaisante au moment où elle a été formulée, elle n'est désormais plus en mesure de décrire la réalité du phénomène de la Wasatiya. Dans l'ouvrage qu'il consacre aux penseurs du nouveau courant islamiste, *Islam without fear*, publié en 2003, Raymond Baker lui-même ne fait plus aucune allusion à la théorie des nouveaux mouvements sociaux, bien qu'il consacre de nombreux passages de son livre au Wasat, et aux relations que ses militants entretiennent avec les intellectuels de la Wasatiya¹. Il nous offre néanmoins une piste de réflexion lorsqu'il écrit que « dans toutes leurs interventions visant à contrer l'extrémisme, les membres du nouveau courant islamiste ont agi pour préserver un *espace de dialogue* dans lequel le centre puisse s'affirmer »². Tal'at Ramih parle quant à lui, à propos des intellectuels du nouveau courant islamiste, d'un « espace de l'*ijtihad* » (*majâl ijtihâd*)³. Or, comme l'écrit Pierre Bourdieu, « la notion d'*espace* enferme, par soi, le principe d'une appréhension *relationnelle* du monde social (...). Les êtres apparents, directement visibles, qu'il s'agisse d'individus ou de groupes, existent et subsistent dans et par la différence, c'est-à-dire en tant qu'ils occupent des *positions relatives* dans un espace de relations qui, quoique invisible et toujours difficile à manifester empiriquement, est la réalité la plus réelle »⁴.

La Wasatiya ne peut pas être appréhendée comme un champ, car elle ne possède pas une forme spécifique de capital, ni un degré suffisant d'autonomie. Néanmoins, on y retrouve certaines des propriétés caractéristiques des champs, telles que les relations de position et les luttes de classement⁵. Il nous paraît ainsi plus fructueux pour rendre compte

¹BAKER, *Islam without Fear*, p. 165–211.

²Ibid., p. 190. C'est nous qui soulignons.

³RAMIH, op. cit., p. 184.

⁴BOURDIEU, op. cit., p. 53.

⁵« On peut juger pertinente une partie des propriétés qui, selon Pierre Bourdieu, caractérisent les champs (...) et s'accorder sur une partie des exigences théoriques requises pour construire ces microcosmes sociaux (mode de pensée relationnel ou structural), sans être pour autant totalement convaincu que ces propriétés et ces exigences ne sont propres qu'aux configurations historiques que désigne un tel concept, et que la théorie des champs épuise la réalité de la différenciation sociale » (Bernard LAHIRE. « Champ, hors-champ, contrechamp ». Dans : *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Éd. par Bernard LAHIRE. Paris : La Découverte, 1999, p. 23–57, p. 23).

du fonctionnement de la Wasatiya d'emprunter à la notion d'*espace de théorisation*¹, en tant qu'« espace de réflexion, entièrement voué à l'élaboration [d'un] projet politique »². Dans son étude consacrée à la Troisième Voie britannique³, Jérôme Tournadre-Plancq évoque en effet « l'existence de réseaux dont l'activité se resserre autour de la production intellectuelle de la Troisième Voie. Ces acteurs et supports font ainsi système autour de ce projet politique en formation, et contribuent, par conséquent, à l'émergence de son espace de théorisation »⁴. Il apparaît que le Wasat appartient, depuis ses origines, à un espace de théorisation qui lui était préexistant. Tout comme celui de la Troisième Voie britannique, cet espace de théorisation est structuré autour d'une « vocation unique »⁵ : fournir les outils intellectuels d'un renouveau politique, celui de la gauche de gouvernement dans le cas britannique, et celui de l'islamisme modéré dans le cas égyptien. Au centre de cet espace, on retrouve le nouveau courant islamiste. À l'abondante production théorique élaborée par ce courant vient s'adjoindre la réflexion d'autres intellectuels (Rafiq Habîb, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî) ou d'acteurs se présentant non pas comme des intellectuels mais comme des professionnels de la politique (Abûl-'Elâ Mâdî, Salâh 'Abdul Karîm, 'Isâm Sultân et d'autres membres du Wasat)⁶. C'est la participation de cette dernière catégorie d'acteurs à l'effort de théorisation de la Wasatiya qui a amené certains auteurs, à la suite de Patrick Haenni, à qualifier le Wasat de *think tank* à l'activité purement intellectuelle. Bien que séduisante, cette définition est incomplète pour deux raisons⁷ : d'abord parce que ce parti – comme nous le verrons dans le dernier chapitre – conduit également des activités hors du champ intellectuel, ensuite parce qu'il existe une distinction entre l'activité du nouveau courant islamiste et celle du Wasat. La production intellectuelle de la première joue en effet vis-à-vis de celle du second le rôle que la Troisième Voie britannique joue par rapport au néo-travaillisme, à savoir celui d'« agenda

¹L'espace de théorisation est un modèle *ad hoc*, tout comme la notion de « champ réformateur » chez Christian Topalov, pour lequel le recours à ce type de modèles découle de « l'observation de situations où des ordres de phénomènes que l'on a l'habitude de considérer séparément se trouvent mêlés selon des modalités irréductibles à celles qui nous sont aujourd'hui familières : constructions cognitives et institutionnelles, itinéraires individuels et réseaux sociaux s'organisent selon des figures et une topographie dont il faut d'abord reconnaître l'étrangeté » (TOPALOV, op. cit., p. 464). En effet, comme l'écrivait Bourdieu lui-même, la science sociale « doit en chaque cas *construire et découvrir* (...) le principe de différenciation qui permet de ré-engendrer théoriquement l'espace social empiriquement observé » (BOURDIEU, op. cit., p. 54).

²TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 19.

³Le recours à un concept explicatif créé pour rendre compte de l'expérience de la *Third Way* nous paraît d'autant plus pertinent que le propos des intellectuels du nouveau courant islamiste est d'ouvrir une *voie médiane* entre nationalisme séculier et islamisme radical : « Ils ont imaginé une Troisième Voie (*Third Way*) » écrit Raymond Baker à leur propos (BAKER, op. cit., p. 42).

⁴TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 33.

⁵Ibid., p. 50.

⁶L'existence de cet espace est à la fois matérialisé et délimité par tout un système de citations, d'emprunts théoriques et de préfaces réciproques reliant les différents acteurs de la *Wasatiya* entre eux.

⁷Les acteurs eux-mêmes ne rejettent pas forcément ce terme, mais soulignent son incomplétude. À la question « Le chercheur suisse Patrick Haenni a décrit le Wasat comme un *think tank*. Êtes-vous d'accord avec cette formule ? », Yahia Al-Hasan m'a répondu : « Pas avec toute sa signification, bien sûr, mais okay, je suis d'accord » (Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahia Al-Hasan).

maximal »¹, dont sont extraits les éléments théoriques nécessaires à la constitution d'un programme politique.

L'espace de théorisation se trouve en effet à la frontière entre deux champs : un champ intellectuel d'une part, et un champ politique en voie de constitution d'autre part². Cet espace « produit du sens qui, en cas de succès, devient un sens commun et s'impose à tous les acteurs qui comptent dans les autres champs concernés »³. Mais chaque champ continue à obéir à sa logique propre : les membres du Wasat cherchent à rédiger le programme d'un parti politique à vocation gouvernementale, tandis que les intellectuels du nouveau courant islamiste développent une philosophie générale, et cherchent à influencer le pouvoir politique à tous les niveaux. Cela explique le fait que si le discours du Wasat s'exprime à travers des concepts empruntés aux intellectuels du nouveau courant islamiste, de nombreuses différences existent entre les deux mouvements : alors que les intellectuels sont panislamistes⁴, évoquent la création d'un État islamique mêlant religion et politique et refusent – pour certains d'entre eux – la possibilité pour un chrétien ou une femme d'accéder à la tête de l'État, les politiques réfléchissent à l'échelle de l'Égypte, revendiquent la construction d'un État civil et font de la question de l'accession des femmes et des chrétiens à tous les postes de responsabilité une question de principe⁵. La différence entre les deux champs est également bien présente dans la perception des acteurs eux-mêmes, qui insistent, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, sur la distinction entre l'activité intellectuelle de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwar*, par exemple, et l'activité politique du Wasat. Cette insistance ne répond pas seulement à l'exigence légale, mais reflète également les pratiques et les conceptions des acteurs. Aucun des intellectuels du nouveau courant islamiste n'a jamais adhéré au Wasat, ni – à l'exception de Yûsuf Al-Qaradâwî – à aucune organisation perçue comme politique. Ils ont au contraire toujours veillé jalousement sur l'autonomie du champ intellectuel qui est le leur⁶. De leur côté, les membres du Wasat cherchent à autonomiser le champ politique, et évitent en conséquence tout ce qui risquerait de les faire apparaître comme un simple prolongement d'un mouvement intellectuel. Les deux membres du Wasat qui se définissent eux-mêmes comme des intellectuels – Rafiq Habîb et 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî – considèrent tous deux, chacun à sa manière, leur adhésion au Wasat comme une adhésion de témoignage.

¹TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 20.

²Notre propos dans cet ouvrage étant justement de montrer que les membres du Wasat souhaitent participer à l'autonomisation de ce champ, et y participent effectivement dans la mesure de leurs faibles moyens.

³TOPALOV, *Laboratoires du nouveau siècle*, p. 471.

⁴Il est intéressant de noter que, dans le cas de la Troisième Voie britannique, Anthony Giddens considère lui aussi que son travail de théorisation doit dépasser le cadre national britannique (TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 69).

⁵Cette distinction entre les logiques propres à chacun des deux champs apparaît également dans le cas britannique. Jérôme Tournadre-Plancq écrit ainsi que « la Troisième Voie n'est pas simplement le néo-travaillisme, c'est-à-dire cet ensemble d'analyses, de croyances et de pratiques mis en avant par les dirigeants du *New Labour*. Le néo-travaillisme ne fait, en effet, qu'agrèger certains des éléments théoriques produits par l'espace de théorisation » (ibid., p. 58).

⁶Le nouveau courant islamiste « a fait de l'autonomie culturelle et de l'ouverture sur le monde les deux piliers de sa stratégie de renouveau » (BAKER, op. cit., p. 40).

Du reste, aucun des deux n'appartient au nouveau courant islamiste, et à l'origine, aucun d'entre eux n'est même un intellectuel musulman¹. L'autonomisation du champ politique est d'ailleurs encouragée par les intellectuels du nouveau courant islamiste eux-mêmes. Muhammad Salîm Al-'Awwâ écrit par exemple que « l'existence des partis politiques dans la situation actuelle des sociétés islamiques est une nécessité pour leur progrès, et la liberté d'opinion en leur sein »². Ainsi, à la stratégie traditionnelle des Frères musulmans consistant à mêler les répertoires politiques, religieux, sociaux, intellectuels et caritatifs au sein d'une organisation unique, répond la stratégie de la Wasatiya, qui consiste à multiplier des mouvements, associations et organisations autonomes et spécialisés, à agir dans différents champs à la poursuite d'un objectif commun, mais considéré comme lointain et accessible uniquement par la voie de réformes progressives et graduées.

Nous avons conscience que la Wasatiya, ainsi définie comme espace de théorisation, recouvre un domaine beaucoup moins étendu que dans l'esprit de ses promoteurs. Il s'agit en effet d'une définition *a minima* de ce phénomène, réduit à ceux qui s'en font explicitement les porte-paroles. La définition maximale serait celle de ces acteurs eux-mêmes, à savoir que la Wasatiya serait l'être de la Umma, sa réalisation au cours du processus historique voulu par Dieu. Enfin, une définition médiane consisterait à prendre en compte dans notre définition de la Wasatiya l'ensemble des acteurs du « redéploiement de l'espace de signification islamique » décrit par Olivier Roy³. La Wasatiya ainsi entendue se diluerait finalement dans la quasi-totalité de la société égyptienne. La définition que nous avons retenue, outre qu'elle offre l'avantage de délimiter – au moins grossièrement – l'objet, nous permet aussi de concevoir la Wasatiya comme un espace dans lequel se déploient les stratégies des différents acteurs qui nous intéressent, et au premier chef ceux qui constituent l'objet de notre étude : les dirigeants du Wasat.

5.2 Un espace à la croisée de trois champs

5.2.1 Les « lieux transfrontaliers » de la Wasatiya

Le tableau d'ensemble (fig. 5.2 page ci-contre⁴) se complique encore si on se représente le fait que nous n'avons parlé jusqu'ici de champ intellectuel que par commodité, et si l'on suit Alain Roussillon lorsqu'il affirme que l'autonomisation de ce dernier par rapport au champ religieux est encore incomplète à ce jour dans le monde musulman, et que ce état de fait autorise le passage d'un champ à l'autre par conversion du capital culturel⁵. Ces deux champs sont incarnés en Égypte dans le corps des '*ulamâ*' d'Al-Azhar d'un côté⁶, et dans celui des intellectuels séculiers issus de l'Université de l'autre.

¹Si Rafiq Habîb est chrétien, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî est issu de la gauche marxiste et définit lui-même son retour à l'islam comme une « conversion » (Cf. *supra*, section 5.1.1 page 169).

²SALÎM AL-'AWWÂ, *op. cit.*, p. 42.

³ROY, "Le Post-islamisme", p. 13.

⁴Ce schéma a été réalisé à l'aide du logiciel libre d'édition de graphismes vectoriels Inkscape (<http://inkscape.org/>).

⁵ROUSSILLON, *La Pensée islamique contemporaine*, p. 14-16.

⁶Pour une analyse des relations des intellectuels du nouveau courant islamiste avec l'islam azharite d'une part, et l'islam politique de l'autre, cf. POLKA, *op. cit.*

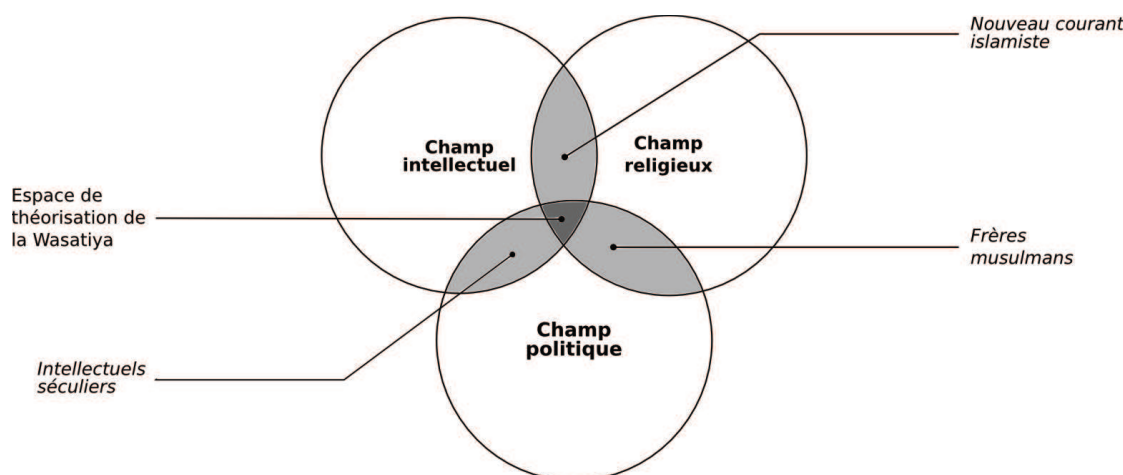


FIG. 5.2 – L'espace de théorisation de la Wasatiya

La tension entre ces deux groupes, ainsi que leur commune compromission avec les pouvoirs nationalistes – dont ils ont dû assumer l'échec – a permis l'émergence d'abord des intellectuels islamistes¹ puis de ceux que Alain Roussillon appelle les « nouveaux intellectuels musulmans »². Le nouveau courant islamiste s'apparente à ce dernier groupe, dans la mesure où ses représentants se réclament des premiers réformistes musulmans et entendent rouvrir les portes de l'*ijtihād*. 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî s'autorise même à affirmer que les penseurs islamistes issus d'un milieu sécularisé ont un avantage sur les penseurs islamistes traditionnels, formés à Al-Azhar, dans la mesure où ils sont capables de parler le langage de la modernité, et sont habitués à développer leur pensée dans une société en constante évolution³. Les intellectuels de la Wasatiya n'appartiennent toutefois pas à la frange la plus avancée du groupe défini par Alain Roussillon, puisqu'ils ne proposent aucune lecture critique – qu'elle soit herméneutique ou historique – du Coran lui-même. Le travail d'adaptation de la *shari'a* à la modernité n'existe pour eux qu'au niveau de l'interprétation des textes, mais ne peut en aucun cas déboucher sur une remise en cause des textes eux-mêmes⁴. En fait, la pensée du nouveau courant islamiste demeure dans une certaine mesure qutbienne, en ce sens qu'elle place au centre de sa réflexion la Umma islamique et son rôle messianique envers l'humanité. Cette pensée

¹Pour une analyse de cette émergence en termes, non de champ, mais de marché intellectuel en situation de duopole, le lecteur se reportera à l'article de Gilles KEPPEL. «Les Oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit». Dans : *Revue française de science politique* 35.3 (1985).

²ROUSSILLON, op. cit.

³SHADID, op. cit., p. 244.

⁴S'ils ne s'y livrent pas eux-mêmes, ils ne condamnent pas pour autant systématiquement toute lecture critique du Coran. Ainsi Muhammad Salîm Al-'Awwâ s'est opposé aux accusations de blasphème portées contre Abû Zayyid pour avoir présenté dans ses écrits le Coran comme « acte de communication », dont seule la source est sacrée, mais dont le résultat – le Livre, ou *mushaf* – est le produit d'un processus historique.

s'éloigne évidemment de Sayyid Qutb sur la question de l'*ijtihâd*, et plus encore sur celle de l'usage de la violence comme moyen pour la Umma de réaliser sa mission, ainsi que sur l'usage de l'excommunication (*takfir*). Alors que le symbole de l'islam radical rejetait dans la *jâhiliyya*¹ les dirigeants des États musulmans voire les sociétés musulmanes tout entières, les penseurs du nouveau courant islamiste s'efforcent au contraire d'atténuer, sinon de gommer, toute différence religieuse pouvant conduire à l'exclusion d'une partie de la Umma. Pour eux, l'unité de la nation islamique passe avant la pureté idéologique, en laquelle ils ne croient d'ailleurs pas vraiment. Les intellectuels du nouveau courant islamiste se démarquent néanmoins des "bricoleurs", dont le mode de relation à l'écrit a été analysé par Olivier Roy et Gilles Kepel². Une autre particularité de ces intellectuels « tient au fait qu'ils sont, pour un grand nombre, visibles dans l'espace public avant que ne se constitue l'espace de théorisation (...). C'est d'ailleurs cette capacité à diffuser leur réflexion au-delà de leur champ d'appartenance originelle qui fait de ces individus des "entrepreneurs intellectuels", au sens où aurait pu l'entendre Joseph Schumpeter »³.

« Animé par l'activité intellectuelle de divers entrepreneurs d'idées, l'espace de théorisation a besoin, pour se *solidifier* et donc *exister*, de se déployer au travers de supports. C'est en effet par l'intermédiaire de ces derniers qu'il peut être alimenté en idées et réflexions, et se voir reconnaître des frontières, même mouvantes. Ces supports relèvent, à notre sens, de différentes catégories : des revues, que nous qualifierons de "transfrontalières" du fait de leur position dans l'espace public ; des *think tanks*, à la fois acteurs et tribunes (au sein de l'espace de théorisation) »⁴. L'espace de théorisation de la Wasatiya s'incarne concrètement dans des « lieux transfrontaliers », définis par Jérôme Tournadre-Plancq comme des « espaces de sociabilité (revues, clubs, etc.) se trouvant aux confluent de différents champs et espaces sociaux »⁵. *Al-Manâr Al-Jadîd*, l'Union internationale des savants musulmans, *Misr lil-thiqâfa wal-hiwâr* constituent autant de ces lieux transfrontaliers qui tissent l'espace de théorisation de la Wasatiya.

L'Union internationale des savants musulmans à la frontière de l'intellectuel et du religieux La constitution de l'Union internationale des savants musulmans (*al-ittihâd al-'âlamî lil-'ulamâ' al-muslimîn*) illustre l'ambivalence des penseurs du nouveau courant islamiste, situés au point de convergence des champs intellectuel et religieux. Ainsi les statuts de cette association prévoient, en leur article 4, que « l'adhésion est ouverte aux universitaires issus d'universités islamiques et des départements d'études islamiques de diverses universités du monde musulman. Elle est également ouverte à ceux qui sont particulièrement intéressés par les sciences de la *sharî'a* et la culture islamique

¹État d'ignorance anté-islamique.

²Olivier ROY. "Les Nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique". Dans : *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Éd. par Gilles KEPEL et Yann RICHARD. Paris : Seuil, 1990, p. 261-285 ; KEPEL, "Intellectuels et militants de l'Islam contemporain".

³TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 35.

⁴Ibid., p. 35.

⁵Ibid., p. 30.

et ceux qui ont une production considérable et tangible en ces matières »¹. On voit ici que l'un des buts de cette association est de tirer un trait d'union entre *'ulamâ'* et penseurs du nouveau courant islamiste, et de permettre à ces derniers de profiter de la légitimité religieuse des premiers. Cette union a été créée le 28 novembre 2004 en Irlande. Son président est Yûsuf Al-Qaradâwî, et son secrétaire général est Muhammad Salîm Al-'Awwâ. D'après son site Web², cette union a pour but prioritaire de défendre l'identité islamique de la nation musulmane, définie par sa modération, et par la noblesse de son idéal de promotion du bien et de rejet du mal. Afin de poursuivre cet objectif, l'Union internationale des savants musulmans se propose de répandre une pensée musulmane basée sur la *sharî'a*. On retrouve donc ici les idées caractéristiques du nouveau courant islamiste : défense de la Umma à travers l'adoption de la Loi musulmane interprétée dans un sens favorable à la modération. L'étude la raison sociale de cette union nous permet d'éclairer la conception que les membres de ce courant se font de leur rôle et sur les moyens d'actions dont ils entendent se saisir pour mener à bien la mission qu'ils se sont fixés. L'Union internationale des savants musulmans se donne ainsi toute une série d'objectifs secondaires : améliorer la connaissance qu'ont les musulmans du message de l'islam ; dénoncer les dangers qui pèsent sur l'identité musulmane de la Umma ; renforcer l'esprit islamique à tous les niveaux, afin de permettre à la Umma de remplir sa mission envers l'humanité ; guider les musulmans dans leur vie quotidienne grâce à une interprétation de la *sharî'a* passant par un « authentique *ijtihâd* contemporain »³ ; unifier les intellectuels musulmans sur les questions cruciales pour la Umma. À ce stade, le lecteur notera que l'Union ne cherche pas à agir directement dans le champ politique, mais qu'elle considère que l'intervention dans le domaine de la vie quotidienne des musulmans est un objectif aussi important que le travail spécifiquement intellectuel de l'*ijtihâd*. Bien qu'il ne soit pas explicitement mentionné ici, il est clair que le site *Islamonline* joue un rôle primordial dans ce dispositif. Dans cette optique, les nouveaux intellectuels islamistes ont poussé les jeunes à s'investir dans les syndicats professionnels et à prendre des responsabilités, afin de les détourner de la tentation de la violence politique. Suite à la crispation autoritaire du régime à partir du milieu des années 1990, ils ont encouragé les jeunes à investir le monde de l'entreprise privée – en particulier les domaines de la banque et de l'informatique – et à développer leurs compétences dans l'intention de servir au mieux la société islamique de demain⁴. Ainsi, ils ont joué un rôle dans le développement de ce que Patrick Haenni a appelé « l'islam de marché »⁵, et ce d'autant plus volontiers qu'ils considèrent que le rôle de l'économie est de permettre aux hommes de remplir la mission que Dieu leur a assignée. Ainsi, les intellectuels du nouveau courant islamiste ne se contentent pas d'appeler de leurs vœux à la constitution d'une société civile, mais y participent effectivement en encourageant les initiatives des jeunes militants visant à créer des institutions, y compris

¹« Constitution of the International Union for Muslim Scholars ». Dans : *www.iuonline.net* (date inconnue). URL : http://www.iuonline.net/english/topic_03.shtml (visité le 24/11/2008).

²<http://www.iuonline.net/english/index.shtml>

³Yûsuf AL-QARADÂWÎ. « Union Goals ». Dans : *www.iuonline.net* (date inconnue). URL : http://www.iuonline.net/english/topic_04.shtml (visité le 19/11/2008).

⁴BAKER, op. cit., p. 51-52.

⁵HAENNI, *L'Islam de marché*.

économiques¹.

Les moyens d'actions dont l'Union internationale des savants musulmans entend se saisir pour poursuivre ses objectifs sont les médias sous toutes leurs formes, afin d'« éduquer » les populations musulmanes, d'influencer leurs leaders et de peser sur la définition de l'agenda public. Les membres de cette union se proposent par ailleurs de coopérer avec les « institutions académiques, scientifiques, culturelles, sociales, politiques, caritatives et humanitaires » en leur fournissant un support intellectuel pour agir selon des objectifs communs. Enfin, l'Union se donne pour tâche de « conduire le dialogue avec les tendances culturelles et idéologiques, les écoles de pensée et corps politiques existants dans l'arène islamique »², dans le but de prendre le meilleur chez eux quand c'est possible, de les combattre intellectuellement si nécessaire, et de définir des objectifs communs sur lesquels mener des actions conjointes.

Cette union a pour tâche, selon Muhammad Salim Al-'Awwâ, « d'unifier la nation musulmane avec toutes ses sectes et ses écoles de *fiqh* »³. D'ailleurs, l'article premier de ses statuts proclame : « L'Union internationale des savants musulmans est une institution internationale, islamique et populaire qui comprend des membres du monde musulman et des minorités musulmanes de nombreux pays. C'est une institution indépendante qui bénéficie pleinement de la personnalité juridique et de l'autonomie financière »⁴.

L'association publie également des *fatâwâ* aussi bien sur des sujets de politique internationale que sur des questions touchant à la vie quotidienne des musulmans⁵. Cette capacité à produire des prescriptions concrètes immédiatement applicables fait des membres du nouveau courant islamistes des « intellectuels utiles », au sens de Jérôme Tournadre-Plancq, capables « de théoriser et de conceptualiser, tout en apportant une expertise concrète et pratique »⁶. Dans les années 1990, Muhammad Al-Ghazâlî publiait dans *Al-Sha'ab* une rubrique intitulée « Ceci est notre religion », dans laquelle il narrait ses discussions avec des jeunes venus le voir pour lui demander conseil sur la meilleure manière de mener leur vie⁷. Pour les penseurs du nouveau courant islamiste, il n'y a aucune contradiction entre ce secours apporté aux jeunes qui en font la demande et leur mission consistant à bâtir les fondations de la réforme islamique future : en aidant ces demandeurs à vivre en conformité avec les préceptes islamistes, ils posent les pierres de la société islamique de demain⁸.

***Al-Manâr Al-Jadîd* à la frontière de l'intellectuel et du politique** Un épisode permettant d'approfondir notre compréhension du nouveau courant islamiste est celui

¹BAKER, op. cit., p. 138–139.

²AL-QARADÂWÎ, op. cit.

³Islam 'ABD AL-'AZIZ. «IUMS Intensifies Activities and Emphasizes Its Message». Dans : *www.iumsonline.net* (18 mar. 2008). URL : <http://www.iumsonline.net/english/articles/2008/03/01.shtml> (visité le 19/11/2008).

⁴«Constitution of the International Union for Muslim Scholars».

⁵Muhammad Salim Al-'Awwâ a ainsi produit le 30 janvier 2005 une *fatwâ* concernant le fait de « manger du poisson dans les zones de Tsunami ».

⁶TOURNADRE-PLANCQ, *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique ?*, p. 46.

⁷BAKER, op. cit., p. 49.

⁸Ibid., p. 50–51.

du journal *Al-Manâr Al-Jadîd*. En janvier 1998, des intellectuels de ce courant lancent, conjointement avec des militants islamistes de la génération intermédiaire, un journal intitulé *Al-Manâr Al-Jadîd*¹, tout juste un siècle après la création de *Al-Manâr* par Rashîd Ridâ. Le choix du titre – comme celui de la date – indique une volonté de poursuivre la réflexion du disciple de Muhammad ‘Abduh, d’affirmer l’idée selon laquelle le monde musulman était confronté à la fin du XX^e siècle, aux mêmes défis que ceux que Rashîd Ridâ avait tenté de relever à la fin du XIX^e, et que pour répondre à ces défis, il fallait comme lui recourir à la réforme (*islâh*) et au renouveau (*tajdîd*). Pour les fondateurs du nouveau journal, cette référence est justifiée par le fait que Hasan Al-Bannâ avait repris la direction de *Al-Manâr* à la mort de Rashîd Ridâ, établissant ainsi une continuité entre le mouvement de réforme de la fin du XIX^e siècle et l’histoire de l’organisation des Frères musulmans. Cette référence est encore soulignée par la reproduction dans le premier numéro de *Al-Manâr Al-Jadîd* de l’article que Rashîd Ridâ avait publié un siècle plus tôt dans son propre journal, et intitulé *Risâlat Al-Manâr*². Parmi les fondateurs de ce nouveau journal réformiste, on retrouve les grands noms de la Wasatiya, tels que Muhammad Salîm Al-‘Awwâ, Târiq Al-Bishrî, Yûsuf Al-Qaradâwî, ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, Muhammad ‘Imâra et Rashîd Al-Ghanûshî, aux côtés de ceux de militants islamistes tels que Gamâl Sultân – directeur de publication –, et Kamâl Habîb, un des anciens dirigeants du Jihâd islamique. Bien que tous issus de la génération intermédiaire, ils ne sont pas tous des modérés. S’ils ne sont pas à l’initiative du projet, les membres du Wasat sont néanmoins les bienvenus pour s’exprimer dans les colonnes de *Al-Manâr Al-Jadîd*. Gamâl Sultân écrit dans le premier exemplaire de ce journal que le but de cette nouvelle publication est « d’établir un lieu d’échange spirituel, civilisé et authentique, pour combattre les vagues de l’occidentalisation, de l’arbitraire et de l’opportunisme dans le monde islamique. Ces vagues qui semblent actuellement violer l’identité de la Umma et mettre en question ses fondations historique »³. À travers leurs articles et éditoriaux, les membres de la rédaction de *Al-Manâr Al-Jadîd* tentent de tirer la leçon des trente dernières années de l’histoire du mouvement islamiste. Bien que le journal se veuille panislamiste, les problèmes spécifiquement égyptiens vont occuper une grande place dans ses colonnes. Par ailleurs, et malgré les prétentions scientifiques de ses contributeurs, *Al-Manâr Al-Jadîd* présente souvent une vision purement islamiste d’un certain nombre de questions : la mondialisation est appréhendée comme un simple avatar de l’impérialisme occidental, tandis que s’exprime une volonté d’analyser les relations internationales à travers des catégories de pensée purement théologiques, telles que les notions de *dar al-harb* (la maison de la guerre), *dar-al-salâm* (la maison de la paix) et *dar al-‘ahd* (la maison du traité). On y trouve par ailleurs une condamnation en règle des Lumières et de la pensée politique

¹ *Le nouveau flambeau*. *Manâr* signifie littéralement : « qui apporte la lumière ». Pour une analyse de la ligne éditoriale de ce journal, se référer à Amr HAMZAWI. “Exploring Theoretical and Programmatic Changes in Contemporary Islamist Discourse : The Journal Al-Manar al-Jadid”. Dans : *Transnational Political Islam. Religion, Ideology and Power*. Éd. par Azza KARAM. London : Pluto Press, 2004, p. 120–146. Les références aux différents numéros de *Al-Manâr Al-Jadîd* faites dans ce chapitre sont toutes tirées de cet article.

² “Le message de Al-Manâr”.

³ Gamâl SULTÂN. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 4.

occidentale dans son ensemble, coupable d'avoir construit le mythe de l'État sécularisé.

Les fondateurs de *Al-Manâr Al-Jadîd* se donnent pour tâche de renouveler la tradition de la pensée réformatrice islamique. Il s'agit donc de « renouvellement du renouvellement »¹ (*tajdîd al-tajdîd*), sous le triple patronage de Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî, Muhammad 'Abdûh et Rashîd Ridâ. Il s'agit de reprendre chez ces trois illustres prédécesseurs la volonté de réformer la nation musulmane en évitant le double écueil de la copie servile des solutions occidentales et de la poursuite aveugle de la tradition. Le but est de permettre le redressement du monde musulman, par la modernisation de la *sharî'a*, l'abandon des traditions qui entravent la marche vers le progrès, et une réforme progressive des institutions et de la société, dont le caractère progressif est présenté par opposition à la supposée volonté des penseurs séculiers de faire table rase du passé.

De ce qu'il précède, il ressort donc que les intellectuels du nouveau courant islamiste ont développé une pensée moniste et globalisante, certes plus ouverte à la modernité et à la diversité que celle de Sayyid Qutb ou même de Hasan Al-Bannâ, mais qui repose sur les mêmes bases religieuses, téléologiques et messianiques². Pour Amr Hamzawi, la volonté réformatrice de certains auteurs tels que Târiq Al-Bishrî ou Muhammad 'Imâra ne s'explique que dans le cadre d'une vision du monde marquée par la décadence et le souhait d'un retour à l'Âge d'or des sociétés musulmanes. Dans ce contexte intellectuel, le changement n'est désirable que dans la mesure où il amorce un retour vers cet Âge d'or. Surtout, cette pensée entend soumettre l'ensemble de l'activité humaine – de la vie quotidienne aux institutions politiques, en passant par les aspects culturels, sociaux et économiques – à la Loi religieuse, par la médiation de l'*ijtihâd* et donc, *in fine*, de ceux qui sont reconnus compétents à cet exercice³. Si les intellectuels du nouveau courant islamiste encouragent l'autonomisation des différents espaces sociaux, ils considèrent néanmoins qu'il leur appartient de jouer le rôle de chefs d'orchestre, chargés d'articuler ces différents espaces entre eux et de leur prêter un sens. C'est là qu'il devient intéressant d'étudier les divergences entre les idées du Wasat et celles de ce courant intellectuel, car cette divergence témoigne de la volonté des membres de ce parti de participer à l'autonomisation du politique.

5.2.2 La volonté du Wasat d'autonomiser le politique

Les membres du Wasat réinvestissent en effet – selon leurs propres objectifs et suivant leur propre logique – dans leur champ en voie d'autonomisation des concepts issus des champs religieux et intellectuel. Abûl-'Elâ Mâdî a ainsi affirmé, lors de notre deuxième entretien :

Le quatrième but pour nous, encore de nos jours, est de nous spécialiser

¹Muhamad 'IMÂRA. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 22.

²« Et la question que nous devons nous poser pour nos âmes est : Que préconisent aux peuples les textes et les sources islamiques dans leur vie politique? », écrit Muhammad Salîm Al-'Awwâ (SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 41).

³HAMZAWI, op. cit., p. 128-129. Comme nous l'avons vu précédemment, cette "soumission" des différents champs à la pensée des intellectuels du nouveau courant islamiste s'apparente davantage dans leur esprit à une fonction de "guidance".

dans les questions politiques, avec un *background* islamique. Pendant longtemps, dans l'histoire islamique, nous avons cessé d'avoir recours à l'*ijtihād* pour toutes les questions, et par dessus tout pour les questions politiques. Nous avons recommencé à penser à toutes ces questions il y a à-peu-près cent ans, avec Muhammad 'Abdūh, Gamāl Al-Dīn Al-Afghāni, Hasan Al-Bannā, et dans l'histoire moderne, nous avons des gens comme Muhammad Al-Ghazālī, Yūsuf Al-Qaradāwī... Et ce *fikr* est notre *background*, venant de penseurs comme Rāshid Al-Ghanūshī, Muhammad Salīm Al-'Awwā, Ahmad Kamāl Abūl-Magd, Muhammad 'Imāra, Tarīq Al-Bishrī, Fahmī Huwaīdī. Ils réfléchissent tous aux questions politiques, mais restent dans la réflexion. Nous essayons, dans l'expérience du Wasat, de traduire ces pensées dans un projet politique, pas seulement dans les idées, mais dans la pratique¹.

Le Wasat se présente en effet comme la traduction politique de la Wasatiya. Mahmūd Al-Sherbenī déclare ainsi en entretien : « Une grande partie du peuple égyptien attend la création du parti, parce qu'il représente cette équation difficile : Al-Wasatiya, Al-Wasatiya. La vision de la Wasatiya dans toutes choses (...). La vision modérée »². Gamāl Heshmat, membre de la Confrérie, souligne d'ailleurs que dès le départ, avant la rupture entre les Frères musulmans et le Wasat, ce dernier se référait déjà à l'œuvre des intellectuels du nouveau courant islamiste : « Le nom Al-Wasat a pour fonction de montrer que la Confrérie est un groupe centriste, un groupe modéré, un groupe qui croit en la Wasatiya »³. Même son de cloche chez Rafīq Habīb, qui a lui aussi quitté le Wasat, quelques années après Gamāl Heshmat : « Le Wasat est... représente le courant de l'islam politique, et représente ce que nous appelons la modération, mais ce n'est pas "modération", c'est Al-Wasatiya en arabe »⁴. Si nous examinons la brochure déjà citée, *Le Wasat en deux mots*, nous constatons qu'elle s'ouvre sur un texte de présentation signé par Abūl-'Elā Mādī, et qui la définit comme « une réponse à des questions stimulantes, autour du projet du *hizb Al-Wasat*, qui vient remplir le grand vide de la vie politique égyptienne, qui s'étend de l'extrême droite à l'extrême gauche, mais qui ne s'étend pas jusqu'à un parti politique ayant adopté le projet civilisationnel islamique »⁵. Les auteurs de cette brochure s'appuient explicitement sur l'autorité intellectuelle des théoriciens du nouveau courant islamiste : « La Wasatiya, peut-on lire dans cette brochure, est une idée islamique authentique (*asīla*). Plus encore, elle est l'islam véritable, tel que le comprennent les '*ulamā'*, les intellectuels et les juristes de cette Umma »⁶. Le Wasat est désigné ici comme un aspect du projet de la Wasatiya : « La Wasatiya n'est pas seulement une association, un parti, un courant ou des personnes, mais elle est représentée par de nombreuses associations, mouvements, partis, courants et personnes »⁷. Pour les auteurs de cette brochure, la morale islamique a un rôle à jouer dans la politique : « L'un

¹ Entretien du 31 mars 2008 avec Abūl-'Elā Mādī.

² Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmūd Al-Sherbenī.

³ Entretien du 3 mai 2008 avec Gamāl Heshmat.

⁴ Entretien du 16 avril 2008 avec Rafīq Habīb.

⁵ *Al-Wasat fī kilmātīn*, p. 1.

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 17-18.

des plus importants traits distinctifs de la vision du Wasat est son appel à l'intégration de la morale dans la politique, et à une réforme morale construite sur nos valeurs civilisationnelles tirées de la confrontation aux circonstances de la décomposition sociale dont souffre la société actuellement »¹. On retrouve bien ici les idées des intellectuels du nouveau courant islamiste à propos de la faiblesse actuelle de la nation, et du remède à chercher dans la morale religieuse et dans l'identité islamique : « Il est impossible de lire le programme du Wasat, écrit Raymond Baker, sans entendre, entre les lignes, les voix des figures majeures du nouveau courant islamiste »². Le rôle des intellectuels du nouveau courant islamiste est d'ailleurs reconnu par les militants du Wasat :

Q : Et quel est le rôle du Dr Muhammad Salîm Al-'Awwâ dans l'histoire du Wasat ?

R : Il est comme... Vous savez, je pense que ça, c'est le *think tank* du Wasat. Il n'est pas membre du parti. Mais il est un des *think tanks*. Lui et Târiq Al-Bishrî, et Huwaîdî. Voilà les principaux vrais *think tanks*³.

Les observateurs extérieurs au Wasat évoquent eux aussi l'importance de l'influence intellectuelle du nouveau courant islamiste sur le Wasat. Ainsi du politiste Diyâ' Rashwân, qui affirme :

Et Dr Salîm Al-'Awwâ a joué un rôle important dans la formulation de leur programme, et aussi dans les nouvelles idées que Abûl-'Elâ et ses amis ont adoptées après. Parce que, si vous remarquez, Abûl-'Elâ et ses amis ne commençaient pas par ces idées très progressistes. Ces idées, ils ont... elles sont venues après. Et Dr Salîm Al-'Awwâ, et Târiq Al-Bishrî, mais surtout Salîm Al-'Awwâ a joué un rôle très important dans le progrès de ces idées progressistes parmi eux, et jusqu'à aujourd'hui ils, à savoir les fondateurs du Wasat, considèrent Dr Al-'Awwâ comme le vrai professeur, le vrai inspirateur de leurs nouvelles idées⁴.

Dans son ouvrage consacré à *La Wasatiya politique (Al-Wasatiya al-siyâsiya)*, l'avocat du Wasat cite un verset du Coran à l'appui de sa conception de la Wasatiya : « Nous vous avons constitués en une "nation wasat" pour que vous soyez des héros (*shuhadâ'*) pour l'humanité et que l'Envoyé soit un héros pour vous » (*Al-Baqara*, 143)⁵. Ce verset lui permet de définir la Wasatiya : « Les gens de cette Wasatiya sont les justes qu'a décrits l'Envoyé de Dieu »⁶. Évoquant ensuite les travaux d'exégèse concernant ce verset, il cite Ibn Jarîr Al-Tabrî : « Et le wasat dans la langue des arabes, c'est le bien »⁷. Muhammad Salîm Al-'Awwâ cite l'entrée que Ibn Manzûr a consacrée au terme wasat dans *Lisân Al-'Arab*, pour justifier du double sens de ce mot, synonyme à la fois de justice et de bien : « Les deux mots sont différents et le sens unique ; car la justice est un bien, et

¹Ibid., p. 8.

²BAKER, op. cit., p. 192.

³Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

⁴Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

⁵SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 4.

⁶Ibid., p. 7.

⁷Cité *in* ibid., p. 5.

le bien une justice »¹. Dans *Le Wasat en deux mots*, nous retrouvons le même verset du Coran². Plus significatif encore, les mêmes conclusions sont tirées de ce passage du Livre Saint : « Les commentateurs sont unanimes sur le fait que le mot *wasat* signifie dans ce verset la justice (*al-‘adl*) (...). L’idée de justice (*‘adl*) et d’équité (*qist*) sont synonymes de *wasat* et de *Wasatiya* dans la pensée islamique »³. On retrouve même dans ce texte une référence discrète à l’idée de nation *wasat* et à son caractère exceptionnel parmi les nations : « La justice (*al-‘adl*) est une des valeurs de la civilisation islamique souveraine (*hâkima*) et qui la distingue de toutes les autres civilisations »⁴. Néanmoins, et la distinction est capitale, le terme de civilisation a ici remplacé celui de nation. Aux yeux des auteurs de cette brochure en effet, la *Umma* – entendue comme Communauté des croyants – ne constitue pas une nation, mais une civilisation rassemblant différentes nations, dont l’Égypte.

Désireux de mener une carrière politique nationale, les membres du *Wasat* vont surtout s’intéresser au sort de leur pays, et rejeter la question de l’unité de la *Umma* dans le domaine de la politique étrangère, en recourant à l’idée de coopération internationale à l’échelle du monde musulman : « Les fondateurs du *Wasat* ont agi – et agissent toujours – dans le but de traduire leur projet politique dans une idée centriste (*wasatiya*) modérée, au service de la patrie (*al-watan*), de son évolution, de son redressement, de la résolution de ses problèmes, et de l’épanouissement de son rôle arabe, régional et mondial »⁵. Les membres du *Wasat* entendent donc se préoccuper avant tout des problèmes spécifiquement égyptiens. *Yahiâ Al-Hasan* résumait ainsi le positionnement du parti : « Je vais vous dire la grande différence entre les Frères musulmans et notre idée : ils travaillent dans le champ islamique à travers le monde, et nous travaillons dans la vie politique civile en Égypte »⁶. Dans cette vision du monde, la *Umma* n’apparaît pas comme une entité politique pertinente, mais comme une *civilisation* à laquelle l’Égypte doit certes manifester son attachement, mais dans laquelle elle ne saurait se dissoudre. Dans leur discours, ils vont par conséquent avoir tendance à utiliser le terme “civilisationnel” (*hadârî*) en lieu et place du terme “islamique” : « Les fondateurs du *Wasat* pensent que le réveil civilisationnel et l’effort vers le progrès et l’élévation marchent dans deux voies parallèles »⁷. Le discours du *Wasat* fait ainsi la part belle à « la sauvegarde de nos valeurs civilisationnelles, et de nos particularités culturelles, en l’inspiration que procure l’âme (*rûh*) de cette civilisation, et au rétablissement de la *Umma*. L’interaction avec le monde ne signifie pas la suppression de notre personnalité et l’anéantissement de nos valeurs. Les fondateurs du *Wasat* sont d’avis que le renoncement à ces valeurs signifie l’aliénation complète⁸ et la perte de la ferveur civilisationnelle »⁹.

¹ IBN MANZÛR, op. cit., cité in SALÎM AL-‘AWWÂ, loc. cit.

² *Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 16–17.

³ Ibid., p. 17.

⁴ Ibid., p. 17.

⁵ Ibid., p. 1.

⁶ Entretien du 3 Avril 2008 avec *Yahiâ Al-Hasan*.

⁷ *Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 3.

⁸ Mot à mot : « la subordination complète à ce qui n’est pas nous » (*al-taba‘iya al-kâmila li-ghaïrna*).

⁹ Id., *Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 3–4.

Le programme du Wasat se distingue – selon les auteurs de cette brochure – par « le renouvellement et la souplesse d'un côté, et la sauvegarde du rétablissement de la religion, du patriotisme (*wataniya*) et du nationalisme (*qaûmîya*) d'un autre côté »¹. Sous la plume de militants islamistes, le terme de *qaûmîya* – mis sur le même plan que la religion ! – est d'une grande portée symbolique, surtout dans un pays qui a été le témoin, il y a quarante de cela, d'une implacable répression menée par un régime nationaliste à l'encontre de l'opposition islamiste. Il ne s'agit donc pas seulement pour les membres du Wasat de s'inscrire dans un cadre national, mais aussi de reprendre à leur compte une partie du vocabulaire et des idées de l'ancien adversaire nassérien : « Le Wasat, dans cette vision, représente un courant oppositionnel et authentique du peuple égyptien, de ceux qui veulent pour leur patrie l'élévation et le progrès, et qui dans le même temps veulent s'accrocher au rétablissement de la Umma et de leur arabité »². Ici, les auteurs du *Wasat en deux mots* mettent sur le même plan la Umma – et donc la civilisation islamique à laquelle appartient l'Égypte – et l'arabité. Il s'agit encore une fois d'un signal fort envoyé aux nationalistes arabes. Il est difficile de ne pas y voir l'influence des idées de Târiq Al-Bishrî (cf. *supra*, section 5.1.1 page 172), pour qui le nationalisme séculier et le revivalisme islamique doivent désormais avancer d'un même pas. Quoi qu'il en soit, il apparaît que le rapport des membres du Wasat à la nation les éloigne du panislamisme des intellectuels de la Wasatiya. Ils envisagent l'État-nation comme lieu prioritaire de leur action, et s'ils revendiquent une attention particulière portée à l'identité de l'Égypte qui l'inscrit dans un cadre plus vaste, ils n'envisagent pas ce cadre comme exclusivement islamique, et placent l'arabité sur le même plan que la civilisation islamique : à la fois élément de l'identité égyptienne et lieu privilégié de la politique étrangère de leur pays.

Il ne s'agit pas d'une rupture avec le nouveau courant islamiste, qui n'ignore ni l'arabité de l'Égypte ni l'importance de sa minorité copte, mais d'un changement de focale : alors que les intellectuels appellent de leurs vœux une réforme de la Umma, tout en admettant l'existence de singularités nationales³, les militants du Wasat situent leur discours dans le cadre de l'État-nation, et considèrent que les questions intéressant la Umma relèvent de la coopération internationale. Cette différence de focale découle bien évidemment des positions respectives des acteurs : la posture intellectuelle commande davantage de recul historique et une vision plus large que celle d'entrepreneur politique, désireux d'agir dans les institutions politiques nationales. Elle témoigne par ailleurs de la volonté des membres du Wasat de se positionner sans ambiguïté sur un terrain exclusivement politique.

Pour Muhammad Salîm Al-'Awwâ, la liberté religieuse consiste avant tout à permettre aux musulmans de prêcher leur foi⁴. Si l'athée est un citoyen comme les autres, la liberté

¹Ibid., p. 4.

²Ibid., p. 4.

³Le panislamisme des intellectuels du nouveau courant islamiste fait curieusement écho à la volonté de Anthony Giddens – chef de file des théoriciens de la Troisième Voie britannique – d'internationaliser le débat et de ne pas se laisser enfermer dans le cadre national propre à la Grande-Bretagne (TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 69–70).

⁴Sur ce point, Muhammad Salîm Al-'Awwâ ne s'est pas détaché de la pensée de Sayyid Qutb. Cf. Olivier CARRÉ. *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman*

de prêcher l'athéisme ne peut pas être reconnue dans un État islamique¹. D'après lui, la séparation entre la religion et l'État est « théoriquement incorrecte et pratiquement ineffective » (*ghaîr sahîh nazariyân wa ghaîr wâqi' 'amaliyân*)². Même son de cloche chez le penseur tunisien du nouveau courant islamiste Rashîd Al-Ghanûshî. Ce professeur de philosophie, éduqué à Damas et à Paris³, a fondé en 1981 le Mouvement de la tendance islamique, qui n'a jamais été légalisé, au nom de la loi tunisienne interdisant de former un parti politique sur une base religieuse. En 1989, son parti prend le nom, plus neutre, de Al-Nahda. Il a été emprisonné de 1981 à 1984. En 1989, il prend le chemin de l'exil volontaire. Le gouvernement accuse alors Al-Nahda de fomenter un coup d'État, et Rashîd Al-Ghanûshî est condamné à la prison à vie par contumace. Il obtient l'asile politique en Grande-Bretagne en 1993. Pour lui, l'islamisme est né d'une volonté de restaurer l'équilibre fonctionnel qui existait avant l'irruption de la modernisation, entre la politique et la religion, l'État et la société. En effet, pour Al-Ghanûshî, la construction de l'État-nation a soumis les institutions religieuses au pouvoir étatique, les ravalant au simple rang d'instruments de légitimation, alors que leur rôle traditionnel était à la fois de cautionner le pouvoir tant qu'il respectait la *shari'a*, et de protéger le peuple de l'arbitraire du pouvoir au nom de cette même *shari'a*⁴. Le but du mouvement islamiste est de rétablir l'ancien équilibre en instaurant l'État islamique. De son côté, Abûl-'Elâ Mâdî rejette la notion d'État religieux (*daûla dîniya*), considérée comme étrangère à la civilisation musulmane. S'il estime que l'État laïque ne peut pas fonctionner en terre d'islam, c'est pour lui préférer le concept d'État civil (*daûla madaniya*), c'est-à-dire l'État gouverné par des spécialistes de la gestion, de l'administration politique et économique⁵. Nous sommes ici face à une divergence fondamentale entre la pensée des intellectuels du nouveau courant islamiste et les militants du Wasat : la question de l'État islamique est en effet au cœur de la pensée islamiste⁶. En mettant en avant le concept d'État civil – au détriment de l'État islamique –, Abûl-'Elâ Mâdî opère une rupture avec l'héritage de Hasan Al-Bannâ. C'est ce point précis qui distingue le Wasat du mouvement islamiste et le fait entrer dans ce que nous avons convenu en introduction d'appeler le post-islamisme.

Il arrive que les écrits du Wasat reprennent des idées développées par des intellectuels du nouveau courant islamiste, mais dans un vocabulaire moins polémique. Ainsi, Muhammad Salîm Al-'Awwâ écrit que la Wasatiya consiste à éviter l'exagération (*ghulû*) comme l'insuffisance (*taqsîr*). Citant une fois encore Ibn Jarîr Al-Tabrî, il estime que l'islam est une religion wasat puisqu'elle se tient entre « l'exagération des chrétiens » (qui s'exprime notamment, selon lui, dans le monachisme) et « l'insuffisance des juifs » (accusés d'avoir falsifié les Écritures et assassiné les Prophètes)⁷. Dans *Le Wasat en deux*

radical. Paris : Presses de la FNSP et Editions du Cerf, 1984. 248 p., p. 198.

¹MURPHY, op. cit., p. 216–217.

²SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 11.

³Pour une description plus détaillée de la vie de Rashîd Al-Ghanûshî, se reporter à BURGAT, op. cit., p. 48–60.

⁴Rashîd AL-GHANÛSHÎ. *Al-Manâr Al-Jadîd*. 1998, p. 64–69.

⁵MÂDÎ, op. cit.

⁶En fait, pour les intellectuels du nouveau courant islamiste, l'État doit être à la fois islamique et civil (Cf. POLKA, loc. cit.). Les membres du Wasat rejettent quant à eux l'idée d'un État islamique.

⁷Cité in SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit., p. 6.

mots, on retrouve une version politiquement correcte des idées exprimées par Muhammad Salīm Al-‘Awwâ : « Parmi les religions célestes, il y en a qui se préoccupent du côté matériel et légal comme les juifs, et il y en a qui se préoccupent du côté spirituel et pas de la législation (*tashrī‘*) comme les chrétiens, mais la Wasatiya religieuse dans l’islam rassemble le spirituel et le légal car il est culte et législation »¹. Ici, il n’est pas question d’« exagération » ou d’« insuffisance » pour désigner les deux monothéismes concurrents, et nul crime n’est imputé aux juifs. Le ton se veut factuel, dénué de tout jugement de valeur : seule l’emphase mise sur tel ou tel aspect de la vie religieuse (loi et esprit) distingue les religions révélées entre elles, l’islam étant bien entendu une religion wasat, en ce qu’elle se tient à équidistance de ces deux pôles. Les membres du Wasat se ré-approprient ainsi les idées des penseurs de la Wasatiya, tout en gommant ce qui peut choquer dans leur formulation. Ils cherchent ainsi à apparaître comme des politiques responsables, soucieux de l’unité de la nation et de l’égalité de tous ses citoyens. Comme nous l’avons vu précédemment², l’expérience syndicale des fondateurs du Wasat leur a appris à ne pas prêter le flanc aux accusations de fauteurs de dissensions confessionnelles qui pourraient leur aliéner la sympathie du public égyptien. Les intellectuels du nouveau courant islamiste ont d’ailleurs eux-mêmes joué un rôle dans la vision de la citoyenneté que revendique le Wasat. ‘Amrû Fârûq mêle ainsi des références au nouveau courant islamiste à l’évocation de la place des coptes dans la société contemporaine :

Les savants en religion, comme Al-Ghazâlî, par exemple, comme Al-‘Awwâ, comme Al-Qaradâwî, ils... Nous avons beaucoup de luttes avec les Frères. C’est notre problème avec eux. Donc, c’est pourquoi nous essayons de créer un point de vue islamique, depuis un nouvel *igtihâd*³, vous savez ce qu’est l’*igtihâd*, vous savez ? Oui. Dans la *sharī‘a*. Un nouvel *igtihâd*. En particulier pour les femmes et les chrétiens. Comment être une part de ce pays, et de cette citoyenneté (...). Par exemple, la chose que nous avons l’habitude de discuter est la *giziya*⁴. La *giziya* est une somme d’argent que l’on prenait aux non-musulmans, en accord avec les croyances islamiques, il y a 400 ans. C’était en accord avec un contrat spécifique. Le Dr Al-‘Awwâ pourrait vous définir cela. Un contrat spécifique entre les musulmans et les non-musulmans. Parce que les musulmans allaient à la guerre, et pas les non-musulmans. C’est pour cela qu’ils prenaient de l’argent. Pour ça. C’est quelque chose comme un impôt. Mais maintenant, ils ne le sont plus, ils sont désormais des Égyptiens, qui doivent défendre notre pays avec nous, comme cela a été le cas en 1973. Tous, musulmans et chrétiens, sont allés à la même guerre. Donc, comment pourrais-je leur prendre de l’argent ?⁵

Par ailleurs, sur la question de la place de la femme, le Wasat tient un discours plus libéral que certains des plus conservateurs des intellectuels du nouveau courant islamiste,

¹ *Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 18.

² Cf. *supra*, section 3.1.2 page 95.

³ Prononciation égyptienne de *igtihâd*.

⁴ Prononciation égyptienne de *jiziya*.

⁵ Entretien du 22 avril 2008 avec ‘Amrû Fârûq.

tels que Yûsuf Al-Qarâdawî, ou Al-Ghazâlî¹.

Bien évidemment, le discours du Wasat n'a pas pour seul but de démarquer ses auteurs des enseignements du nouveau courant islamiste. Il s'agit souvent pour les membres de ce parti de développer des idées soulevées par les intellectuels de la Wasatiya, et de leur donner un contenu politique concret, afin de les intégrer dans leur programme. Ainsi, le volet économique du troisième programme du Wasat (2004) s'inspire de la pensée des théoriciens du nouveau courant islamiste, qui ont écrit que les pays musulmans devaient prendre part au processus de mondialisation, tout en restant fidèles à leurs valeurs civilisationnelles, et en refusant en conséquence l'imitation servile des modèles et théories économiques élaborés en occident. Tout comme les réformes politiques, les réformes économiques doivent selon eux apporter un changement graduel et progressif². Les écrits des intellectuels du nouveau courant islamiste ont également influencé le volet de ce programme consacré à l'art (considéré comme un moyen d'exprimer les valeurs civilisationnelles de la Umma, sans répéter les formes artistiques du passé, mais en exprimant ces valeurs dans des formes contemporaines), et surtout la conception de la citoyenneté revendiquée par le parti de Abûl-'Elâ Mâdî, et incluant les femmes et les minorités religieuses dans sa définition. Dans leur manifeste rédigé au début des années 1980, les théoriciens du nouveau courant islamiste avaient en effet affirmé « l'absolue égalité entre les hommes et les femmes en dignité humaine et en personnalité », tout en maintenant que le premier devoir de la femme reste de s'occuper de sa famille³. C'est dans le même texte que ces penseurs avancent l'idée selon laquelle chrétiens et musulmans partagent les mêmes valeurs fondamentales, qui sont à la source de la civilisation islamique, et en particulier de la nation égyptienne. C'est pour cette raison qu'ils estiment que les chrétiens doivent être des citoyens à part entière en terre d'islam. L'apport majeur des intellectuels du nouveau courant islamiste au programme du Wasat est en effet la vision de l'islam comme une civilisation, dont les minorités non-musulmanes forment une composante à part entière : c'est le *projet civilisationnel* (*al-mashrû' al-hadârî*). Enfin, les membres du Wasat, tout comme ceux du nouveau courant islamiste, rejettent l'idée d'un choc des civilisations, et refusent de penser aussi bien la guerre en Irak comme un affrontement entre l'islam et la chrétienté, que le conflit israélo-arabe comme une guerre opposant juifs et musulmans. Au contraire, les chrétiens comme les juifs sont des Gens du Livre (*Ahl Al-Kitâb*) et ne sauraient être perçus comme des ennemis de la religion musulmane. Ces conflits sont analysés comme des agressions de l'impérialisme dirigées contre la Umma, non en raison de son caractère islamique, mais du fait de sa faiblesse et de son manque d'unité, tout autant que de sa position géostratégique. Si ces agressions

¹Sur ce point, voir FERJANI, op. cit. Le lecteur y apprendra que même le discours de Rashîd Al-Ghanûshî n'est pas exempt d'ambiguïtés sur le sujet. À propos du libéralisme de ce dernier sur la question, se reporter à Olfa LAMLOUM. "Les Femmes dans le discours islamiste". Dans : *Confluences méditerranéennes* 59 (2006).

²Les membres du nouveau courant islamiste se targuent par ailleurs de placer les questions économiques au cœur de leur réflexion, là où les penseurs islamistes traditionnels perdent leur temps à traiter de questions sociales ou culturelles, à la fois périphériques et davantage sujettes à controverses (BAKER, op. cit., p. 157).

³Ibid., p. 93.

doivent être pensées en termes islamiques, c'est uniquement parce que seule une réforme islamique serait capable de donner à la Umma les forces nécessaires pour y résister¹. Dans l'extrait suivant de notre entretien, Galil Mustafâ exprime sa vision de l'islam compris comme civilisation :

Vous ne pouvez pas faire un véritable progrès dans la vie sans avoir un *background*, un *background* culturel. Cela vous aide à choisir, vous aide à persévérer, à réaliser des choses. Cela vous aide à être en lien avec la cause générale, pas avec l'intérêt personnel. Vous avez besoin d'un *background*, d'un *background* culturel. En Égypte... L'Égypte est un pays musulman. Un pays musulman ne signifie pas que tous les gens ici sont des musulmans, parce que vous savez, nous avons une bonne partie des Égyptiens qui croient au christianisme. Ils [sont] coptes. Et pendant très longtemps, il y avait aussi des juifs ici. Mais ils étaient... ils sont partis à la fin des années 1950, à cause de la lutte entre les arabes et les juifs en Palestine. Et bien sûr, ils les ont mis sous pression, au moyen de la propagande, pour quitter leurs pays et aller en Palestine. Bien sûr, ils avaient certains ennuis, causés par des personnes qui... Toutes ces usines peuvent sortir du pays. Je pense maintenant, en Égypte, nous avons quelques dizaines de personnes appartenant à la religion juive. Je veux dire qu'ils sont... Culturellement, nous sommes un pays musulman. Et par culture, je veux dire l'ultime vision d'une personne, de la vie et... des gens dans et hors du pays... Comment ils pensent au sujet de la vie et de la mort. Ce qu'ils croient au sujet de tout cela (...). Sa manière de grandir lorsqu'il est enfant. Sa manière de s'arranger avec sa famille, sa femme, ses parents. Toutes ces relations... Comment il mange, comment il s'habille. Tout cela est une partie du *background* culturel (...). Tous ces détails doivent avoir une racine ultime, une racine majeure. Si vous vivez dans ce pays, et que vous n'êtes pas musulman, ce n'est pas un problème. Parce que la part religieuse de ces choses s'adresse à ceux qui sont musulmans, mais ne s'adresse ni aux chrétiens ni aux juifs, ni à aucune autre sorte de religion. L'islam est plus qu'une religion. L'islam est... il a deux composants : la *shari'a* religieuse... Vous connaissez ce mot : *shari'a*. En tant que musulman, vous devez prier, aller à la Mecque pour le pèlerinage, jeûner pendant Ramadan, faire l'aumône... Cela s'adresse aux musulmans. Mais on ne demande pas ça aux non-musulmans qui vivent dans un pays islamique. Mais il y a quelque chose d'autre. Le... Je suis désolé. Cela est la foi islamique. La foi islamique. Entendu² ?

L'idéologie du Wasat demeure ainsi ancrée dans ce que ses membres désignent comme un *background* islamiste. Zakariyâ Al-Fayûmî déclare ainsi :

Mais à côté de tout cela, je crois que l'islam, en plus d'être une religion, est une idéologie. Je crois vraiment beaucoup en... Voyez-vous, l'islam n'est pas comme le bouddhisme ou l'hindouisme, cherchant le... les prêtres bouddhistes,

¹Ibid., p. 257-259.

²Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

ou... l'islam est différent. L'islam n'est pas seulement une religion. C'est une sorte d'idéologie. L'islam vous prescrit d'être une bonne personne, heureuse, en bonne santé, puissante, éduquée et civilisée (...). C'est un mode de vie. C'est une idéologie. J'ai compris avec le temps qu'on ne nous avait pas donné un système politique concret. Ce qu'il nous a donné, c'est plutôt les principes d'un système politique démocratique¹.

Dans la brochure destinée à présenter brièvement le parti et intitulée *Le Wasat en deux mots*, l'accent est placé notamment sur la « sauvegarde [des] valeurs morales civilisationnelles »², élevée au rang des objectifs ultimes de l'action politique du parti. Le troisième chapitre de cette brochure est par ailleurs entièrement consacré à « l'intégration de la morale dans la politique de réformes », qui doit être basée sur ces fameuses « valeurs civilisationnelles »³. Le programme du parti se place dans le droit fil de l'idéologie islamiste traditionnelle lorsqu'il prévoit d'utiliser les obligations religieuses prévues par la *shari'a* pour résoudre les problèmes économiques et sociaux : la *zakât* (impôt islamique) doit ainsi servir à lutter directement contre la misère, mais également à financer des PME dont l'activité pourrait faire baisser le chômage et reculer la pauvreté⁴. Sur la question de l'art et de la culture, le programme du Wasat fait preuve pour le moins de conservatisme : « L'art devrait être libre et ouvert, mais sans séparation de l'art et des valeurs sous le slogan de l'art pour l'art. Les créations artistiques ne devraient pas divorcer de la société, des valeurs humaines et de l'éthique »⁵.

Le mécanisme par lequel le Wasat réinvestit dans le champ politique des idées de la Wasatiya est déploré par Rafiq Habîb, qui y voit la cause principale de la faiblesse du parti :

Quelque part, le Wasat représente une partie des idées du Dr Muhammad Salîm Al-'Awwâ. Une partie, en relation à certaines questions politiques, et la plupart des... Peut-être les nouvelles expressions, les nouvelles idées, les nouvelles phrases, les nouvelles politiques, le Wasat les a prises chez Muhammad Salîm Al-'Awwâ et d'autres. Mais chez Al-'Awwâ plus que chez les autres, d'autres comme Târiq Al-Bishrî, Fahmî Huwaîdî... Mais si tu analyses les idées politiques du Wasat, et les compare à celles de Al-'Awwâ, Al-Bishrî et Huwaîdî, tu concluras qu'elles sont plus proches de celles de Al-'Awwâ que de celles de Al-Bishrî et Huwaîdî. Premièrement. Deuxièmement, c'est une partie des idées de Al-'Awwâ. Ce n'est pas la vision complète de Al-'Awwâ. Donc, si tu vas les entendre à travers le Wasat, tu trouveras quelque chose de différent que si tu les entends de Al-'Awwâ. Et c'est parce qu'ils découpent les idées, ils en prennent certaines parties, et en laissent d'autres de côté. Mais Al-'Awwâ a une vision. Et depuis le tout début du Wasat... Bien sûr, les Frères musulmans sont affectés par Al-'Awwâ, et sa vision, et d'autres. Et

¹Entretien du 14 avril 2008 avec Zakariyâ Al-Fayûmî.

²*Al-Wasat fî kilmatîn*, p. 3.

³Ibid., p. 8-11.

⁴*Al-Wasat Party Political Program. Egypt*. Avec une préf. par Abûl-'Ela MÂDî. 2004. 57 p., p. 12.

⁵Ibid., p. 36.

quand le Wasat a émergé comme discours politique, ce discours a été affecté par le travail de Al-'Awwâ et Al-Bishrî eux-mêmes. Et ensuite, le Wasat a essayé d'appliquer la vision de ce penseur islamique. Si nous évaluons le cas maintenant, je pense que le Wasat est toujours une application de penseurs islamiques comme Al-'Awwâ et Al-Bishrî. Mais pour une partie, pas toutes les parties. Cette partie est : « Comment nous adapter à la démocratie et à l'État-nation ». Et d'autres parties, en relation avec le projet islamique lui-même. Ensuite, les idées de Al-Bishrî... Il y a des choses très importantes dans la vision de Al-Bishrî. Mais je pense que le Wasat prend de Al-Bishrî l'idée que le président peut être copte, par exemple. Al-Bishrî parle de ça : le président peut-être copte. Mais c'est une partie d'une vision. Ce n'est pas une partie séparée. Je ne sais pas pourquoi, mais je pense que c'est parce que le Wasat se concentre toujours sur certaines questions, en relation avec les média, les élites politiques, le gouvernement, etc. Le Wasat répond à certaines questions. Il n'a pas répondu aux autres questions. Aussi le Wasat n'est pas devenu une vision complète, à mon avis. C'est toujours certaines personnes, un agenda politique, ou quelque chose comme ça¹.

La défection de Rafiq Habîb peut ainsi être analysée comme le résultat d'une difficulté à se positionner dans l'espace de théorisation. Comme nous l'avons vu précédemment, celui-ci ne se définit pas comme un politicien, mais comme un intellectuel et, comme ses homologues du nouveau courant islamiste, il entend penser la réforme de la société dans son ensemble, à l'échelle de la Umma toute entière, et ne pas se cantonner à des projets de réformes politiques concernant la seule Égypte. Cette difficulté à se positionner ne date pas d'hier. Dans un ouvrage paru en 1996 – l'année même de la création du Wasat –, Rafiq Habîb porte principalement son attention sur « les deux nations, arabe et islamique » (*al-ummatîn, al-'arabiya wal-islâmiya*)². Sa position dans l'espace de théorisation lui interdisait donc de s'approprier pleinement les objectifs du Wasat, qui consistent à se spécialiser dans l'activité politique, dans un cadre exclusivement national.

Cet espace de théorisation illustre à la perfection la « crise des grands récits » décrite par Patrick Haenni et Hussam Tammam³ : alors que ces récits sont toujours présents dans les discours des intellectuels, ils n'intéressent plus guère les militants car ils sont dans l'incapacité d'apporter des réponses concrètes à leurs problèmes quotidiens. C'est cette crise des grands récits qui a précipité celle de la culture frériste (*al-thaqâfa al-ikhwâniya*), crise d'où est précisément issu le Wasat. Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait que les membres du Wasat soient plus à l'aise que les intellectuels du nouveau courant islamiste avec cette distanciation par rapport aux récits.

Outre l'interférence du champ religieux, la différence que présente l'espace de théorisation de la Wasatiya par rapport à celui de la Troisième Voie britannique se situe au

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habîb.

²HABÎB, op. cit. À comparer avec le dernier ouvrage de Abûl-'Elâ Mâdî, portant, lui, sur un phénomène proprement égyptien, celui de *La question copte* (MÂDÎ, *Al-Masâ'la al-qibtiya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya*).

³TAMMAM et HAENNI, op. cit.

niveau du processus de constitution de cet espace¹. Mais cette singularité ne remet pas en cause la validité heuristique du concept dans le cas qui nous intéresse ici. Alors qu'en Angleterre, la constitution de l'espace de théorisation étudié par Jérôme Tournadre-Plancq est le fruit d'une démarche volontariste initiée par l'appareil du parti travailliste (l'auteur évoque une « externalisation »² d'une partie de la refondation programmatique du parti), en Égypte cet espace s'est constitué autour des intellectuels du nouveau courant islamiste à la recherche d'un débouché politique concret pour leur pensée. Ces derniers se sont constitués en courant intellectuel indépendant en réaction aux insuffisances et aux échecs de l'organisation des Frères musulmans, et dans le but de l'amender³. Sans perdre totalement de vue cet objectif initial, ils se sont concentrés plus particulièrement sur ceux des Frères qui étaient les plus réceptifs à leurs idées : ceux qui étaient à la tête des syndicats professionnels jusqu'au milieu des années 1990. C'est ce moment de l'évolution de la Wasatiya que Raymond Baker a décrit comme un nouveau mouvement social. Aujourd'hui, si le Wasat offre aux intellectuels du nouveau courant islamiste une vitrine politique, ceux-ci n'ont pas renoncé à la prétention d'exercer une influence plus vaste, aussi bien politiquement⁴ que géographiquement⁵. En retour, ces intellectuels offrent au Wasat – outre le prestige et le respect qui s'attachent à leurs personnes – une boîte à outils intellectuels que les membres de ce parti se ré-approprient, réutilisent librement afin de poursuivre leurs propres objectifs. L'espace de théorisation étudié ici est donc un lieu d'échange symbiotique entre trois champs aux logiques différentes, traversé par des réseaux de sociabilités informelles qui, tous ensemble, tissent cet espace particulier. Si les militants du Wasat ne s'interdisent pas d'utiliser des idées ne provenant pas des intellectuels du nouveau courant islamiste, ces derniers n'hésitent pas, de leur côté, à rechercher d'autres débouchés politiques à leurs réflexions théoriques. Le fait que l'influence de ces intellectuels ne se limite pas au Wasat s'illustre notamment dans la création du journal *Al-Manâr Al-Jadîd*. Leur stature d'intellectuels reconnus et respectés – non seulement en Égypte, mais dans l'ensemble du monde arabe – leur permet de s'adresser à une large audience et rend crédible leur prétention à influencer le pouvoir politique.

L'espace de théorisation construit autour du nouveau courant islamiste aurait pu être aux Frères musulmans ce que la Troisième Voie fut au *New Labour*. Cependant, les blocages idéologiques et organisationnels de la Confrérie ont conduit les membres du Wasat à la quitter, tout en demeurant dans l'espace de théorisation que constitue la Wasatiya. Depuis lors, le Wasat puise dans les idées développées au sein de cet espace, et se les approprie en vue d'accomplir l'objectif qu'il s'est fixé : devenir un parti politique

¹L'espace de théorisation de la Wasatiya s'apparenterait davantage sur ce point au « champ réformateur » de Christian Topalov, en ce sens qu'il « n'est pas le projet de quiconque : c'est le résultat d'une série de parcours dont les conditions et les objectifs diffèrent, un édifice qui finit par s'imposer aux acteurs qui l'ont bâti et constituer une donnée pour ceux qui se présentent un peu plus tard à ses portes » (TOPALOV, op. cit., p. 465).

²TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 29.

³BAKER, op. cit., p. 3.

⁴Au-delà de l'ensemble de la mouvance islamiste à laquelle ces intellectuels s'adressent, ceux-ci n'hésitent pas non plus à interpeller les régimes en place.

⁵Dans l'esprit des intellectuels du nouveau courant islamiste – comme dans leurs discours – le véritable enjeu n'est rien de moins que la Umma islamique dans son ensemble.

autonome. Ses membres espèrent ainsi voir leur investissement dans le champ politique couronné d'un succès comparable à celui que connaît le nouveau courant islamiste dans le champ intellectuel.

Chapitre 6

L'activité intellectuelle du Wasat dans l'espace de théorisation

“Ils [les intellectuels du nouveau courant islamiste] réfléchissent tous aux questions politiques, mais restent dans la réflexion. Nous essayons, dans l'expérience du Wasat, de traduire ces pensées dans un projet politique, pas seulement dans les idées, mais dans la pratique (...). Et nous contribuons également au développement de la pensée ; nous ne faisons pas que la traduire dans notre projet, mais nous y apportons aussi des contributions, depuis notre expérience pratique”¹.

Abûl-'Elâ MÂDÎ

L'espace de théorisation de la Wasatiya est sans doute un « modèle d'usage limité »², mais il permet de rendre compte d'une part importante de l'activité des membres du Wasat. Dans les ouvrages rédigés par ces derniers, on trouve en effet de nombreuses références aux écrits des intellectuels du nouveau courant islamiste³, auxquels revient généralement l'honneur de rédiger la préface⁴ : « Les réseaux d'interconnaissance qui se donnent ainsi à voir participent à la représentation d'un espace de théorisation structuré autour de son objet, et, partant, concourent tant à sa *délimitation* qu'à sa *solidification* »⁵. Ainsi, dans la préface de l'ouvrage de Abûl-'Elâ Mâdî consacré à *La question copte*, Târiq Al-Bishrî situe le leader du Wasat au sein de l'espace de théorisation dans les termes suivants : « Il rassemble la culture et le militantisme » (*yajma' baîn al-thaqâfa wal-harakiya*), dans un

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

²Pour reprendre l'expression utilisée par Christian Topalov à propos du “champ réformateur” (TOPALOV, op. cit., p. 463).

³Dans *La question copte*, par exemple, Abûl-'Elâ Mâdî renvoie plusieurs fois, en notes de bas de page, à des ouvrages de Muhammad Salîm Al-'Awwâ et de Târiq Al-Bishrî.

⁴Târiq Al-Bishrî a ainsi préfacé des livres écrits par Abûl-'Elâ Mâdî (MÂDÎ, *Al-Masâ'la al-qibtîya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya*) et Rafiq Habîb (HABÎB, *Misr al-qâdîma, baîn al-tağhrîb wal-takfîr*). Signalons par ailleurs que, bouleversant la hiérarchie implicite des positions, la préface de l'ouvrage de Muhammad Salîm Al-'Awwâ consacré à *La Wasatiya politique* a été rédigée par 'Isâm Sultân (SALÎM AL-'AWWÂ, op. cit.)

⁵TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 52.

texte constituant « une prise de position intellectuelle et politique » (*itikhâdh al-muwaqif al-fikrî wal-siyâsî*)¹. L'auteur lui-même, dès les premiers mots de l'introduction, avertit le lecteur qu'il évoquera « des questions se situant entre le politique, l'intellectuel et le social, et qui se posent à l'espace arabe en général et à l'espace égyptien en particulier »². Faisant ainsi preuve de leur « capacité à fournir une contribution légitime car reconnue comme telle par d'autres acteurs de cet espace »³, les membres du Wasat s'inscrivent pleinement dans l'espace de théorisation de la Wasatiya.

Depuis 1996, le Wasat existe comme parti *taht al-tâ'sîs*. Il se voit donc contraint d'évoluer dans un entre-deux légal, en lisière du champ politique. Les membres du parti perçoivent le fait que le cadre légal très restreint qui encadre les mouvements dans leur situation leur interdit de toucher un large public, et les oblige à s'adresser à un milieu considéré comme une élite intellectuelle :

Disons que la vie ici est divisée en deux directions, ou deux segments : l'un est la culture de l'élite, et l'autre est le reste. Dans l'état légal dans lequel nous sommes aujourd'hui, nous travaillons uniquement avec l'élite, avec les gens qui participent déjà à la vie politique. Nous ne ciblons pas encore la population. C'est pour cela que si vous demandez à des gens normaux, dans la rue, ce qu'est le Wasat et qui sont ses membres, ils ne savent pas. Parce que nous ne les ciblons pas, nous ciblons uniquement l'élite⁴.

Le Wasat s'adresse donc à des personnes déjà politisées, situées aux confins des champs politiques et intellectuels. En bref, le Wasat s'investit dans *l'espace de théorisation de la Wasatiya*, dans cet espace qui le fournit en idées neuves et conformes à son projet. Que cet investissement des membres du Wasat dans l'espace de théorisation se fasse au nom du parti, ou par la création de nouveaux lieux transfrontaliers animant cet espace, ils y occuperont des positions différentes, en fonction de leur trajectoire passée et des différents types de capitaux à leur disposition⁵. En effet, « caractérisé par l'intervention de divers entrepreneurs d'idée, l'espace de théorisation permet la reconversion de multiples savoirs »⁶.

6.1 Le blocage politique

Nous avons vu dans la première partie que le Wasat avait évolué entre 1996 et 2008, tant sur le plan de son discours qu'au niveau de sa composition. Cependant, ses membres comprennent différemment la question de l'évolution passée de leur parti dans les limites

¹MÂDÎ, op. cit., p. 7.

²Ibid., p. 25.

³TOURNADRE-PLANCQ, op. cit., p. 50.

⁴Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

⁵« L'espace de théorisation n'est pas un champ, au sens où l'entendait Pierre Bourdieu, notamment parce qu'il ne dispose pas d'une forte autonomie. Néanmoins, comme le champ, il est bien un "espace structuré de positions (...) dont les propriétés dépendent de leur situation dans [cet] espace et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants" » (TOURNADRE-PLANCQ, op. cit.)

⁶Ibid., p. 55.

étroites qui lui ont été dévolues par la législation égyptienne. Cette évolution peut être comprise comme celle de la composition du mouvement, mais aussi comme celle de son corpus idéologique. Elle est en tout cas mise en lien avec la question de l'évolution des rapports du Wasat avec les Frères musulmans, et avec celle du respect de la légalité. En effet, pour faire évoluer leur parti sans bafouer la loi, ses membres sont contraints de jouer avec les règles.

6.1.1 La perception de l'évolution du Wasat

Curieusement, la même place est accordée en entretien au thème de l'évolution du Wasat par les militants de la première heure que par ceux arrivés plus tardivement (fig. 6.1 page suivante). Cependant, la manière dont les enquêtés comprennent la question d'un éventuel changement du parti nous éclaire sur la manière dont ils se le représentent.

Tout d'abord, les personnes interrogées peuvent comprendre la question comme portant sur l'évolution du recrutement du Wasat. 'Amrû Fârûq botte en touche sur cet aspect, en se contentant d'affirmer que personne n'a quitté le Wasat depuis son arrivée :

Q : Pensez-vous que le Wasat a changé depuis votre...

R : Changé ?

Q : Oui.

R : Des changements dans quoi ?

Q : Je ne sais pas. Sa plate-forme, ses membres...

R : (...) Vous voulez dire depuis le début du Wasat, en 1996 ?

Q : Depuis que vous connaissez le Wasat, depuis 2000.

R : Je les connais depuis 2000, les gens. Mais le Wasat a commencé à faire son dossier en 2004. Depuis 2004 – la dernière tentative – jusqu'à maintenant, je les connais tous. Personne n'est parti, personne n'est... Beaucoup sont venus, personne n'est parti. Vous parlez des gens qui sont partis ou quelque chose comme ça ? Non. Personne. Non, non. Nous sommes toujours en attente de fondation, vous savez... Donc, ce n'est pas le moment de partir. Peut-être qu'après cela, les gens vont changer leurs esprits, changer leurs points de vue à notre sujet. Peut-être. Mais nous sommes très stables. Un des mouvements les plus stables¹.

Inversement, 'Isâm Al-'Ariyân ne comprend cette question que dans les limites temporelles de la rupture survenue entre le Wasat et la Confrérie, les douze années écoulées depuis lors apparaissant dans son discours comme un moment durant lequel ce parti serait resté comme figé par l'interdiction légale qui pèse sur lui :

Q : Comment a évolué le Wasat depuis le début ?

R : Non, pose plutôt cette question à Abûl-'Elâ, j'étais en prison. Je ne sais pas comment. J'ai reçu toutes mes informations de la presse. Mais demande à Abûl-'Elâ, et demande à Salâh 'Abd Al-Karîm, demande à Muhammad 'Abd Al-Latif. 'Abd Al-Latif était avec moi en prison, mais Abûl-'Elâ et Salâh, et

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

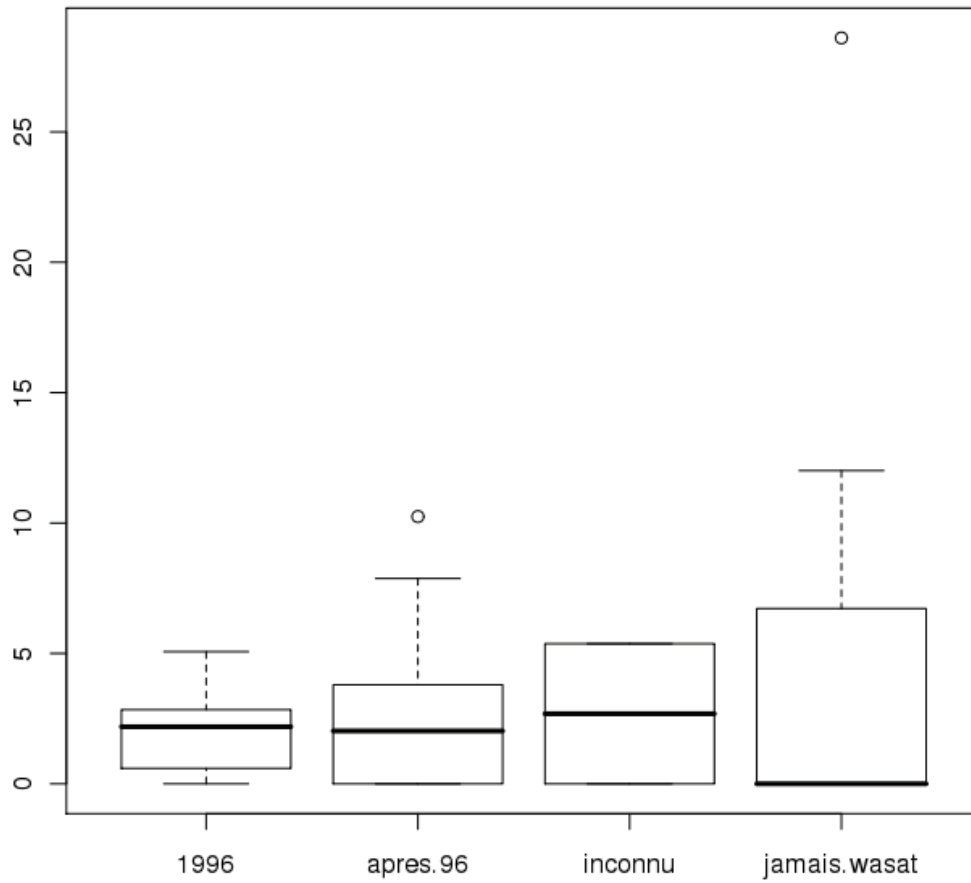


FIG. 6.1 – Place accordée en entretien au thème de l'évolution du Wasat par ses membres dirigeants en fonction de leur année d'adhésion au parti

‘Isâm et Rafiq... Mais d’après mes informations tirées des journaux, depuis le début, les Frères musulmans ont pensé à faire un parti, quand nous avons été jugés militairement. Donc il y avait un groupe qui a fait un programme, qui est paru dans le premier programme. Ce groupe s’est présenté devant la Commission des partis, pour avoir l’autorisation de créer un parti sans prévenir les Frères musulmans que nous allons nous présenter. Les Frères musulmans ont considéré [cela] comme un outrepassement du mandat, ou de l’autorisation qu’ils avaient reçue. Donc il y a eu un problème : quand il est arrivé, qu’ils ont dit : « Okay, c’est bon, on continue », et quand ils ont continué la mission, et que la Commission des partis a refusé, les Frères musulmans ont dit : « On vous a donné comme mission de faire un parti, maintenant, on va s’arrêter là. S’ils ont refusé, c’est fini ». Et ils ont décidé de... C’est là qu’a commencé le désaccord. Ils ont décidé de continuer dans la procédure. Les Frères musulmans ont refusé, et ont dit que ce projet n’avait plus de relations avec les Frères musulmans. Ils ont demandé aux Frères musulmans qui se sont présentés en tant que fondateurs de retirer leur procuration. La situation était, à vrai dire, mauvaise. Il y a donc eu un désaccord et un accrochage médiatique, des échanges d’accusations. Bien sûr, ce qui s’est passé, c’est que les Frères musulmans estimaient que le gouvernement n’accepterait pas le parti, que ce soit *via* la Commission des partis ou *via* le tribunal des partis. Il n’y a pas de raisons pour entrer frontalement en conflit, ou de faire monter la tension, avec le gouvernement. Donc, Abûl-‘Elâ a continué. Abûl-‘Elâ s’est séparé, il a décidé avec ‘Isâm Sultân de démissionner, ou plutôt il a lui-même écrit sa démission car il était membre de l’assemblée consultative, et il a démissionné des Frères musulmans, et dit « Je continue le chemin ». Maintenant, depuis 1996 jusqu’à 2008, il y a eu douze ans, il a présenté trois projets de parti : le premier, puis deux autres projets, et on n’a accepté aucun projet¹.

Pour ce représentant de la génération des années 1970 demeuré dans la Confrérie, l’évolution du Wasat a été coupée court par le refus du gouvernement de légaliser le parti.

Mais outre le thème de la composition du mouvement, la question du changement peut être comprise comme portant sur son évolution intellectuelle. Sur ce point, les membres du Wasat qui ont le moins de réticences à affirmer que les idées de leur parti ont changé sont ceux qui ont le profil le plus éloigné de celui des représentants de la génération des années 1970 : Ahmad Awar, Târiq Al-Malt et Magdî ‘Ârif. Ainsi, ce dernier affirme que l’évolution intellectuelle du Wasat est due au lien établi entre théorie et pratique :

Q : Comment a évolué le Wasat depuis le début ?

R : Je n’ai pas assisté au début. Mais je peux te dire que nous avons évolué de 2004 à 2008. Pendant quatre ans, il y a eu une évolution intellectuelle chez nous. Sans doute, l’activité, le travail, la proximité des gens, et le fait de comprendre les problèmes des gens permettent toujours de rapprocher les idées. Et l’activité elle-même, c’est ce qu’il faut faire. Alors que les livres théo-

¹Entretien du 7 mai 2008 avec ‘Isâm Al-‘Ariyân.

riques et les philosophies, que les gens font sans les appliquer sur le terrain, ces choses restent dans les livres et ne se réalisent pas¹.

Bien que représentant de la première vague d'adhérents au Wasat, Muhammad 'Abd Al-Latif n'hésite pas non plus à affirmer que son parti a connu une évolution intellectuelle depuis sa création. À l'instar de Magdî 'Ârif, il explique cette évolution par la pratique du dialogue. Il tient néanmoins à nuancer son propos :

Bien sûr, nous avons également changé, mais notre changement est que nos idées sont devenues plus claires pour nous, et plus mûres (...). C'est simple, puisque nous participons à beaucoup d'activités, aussi bien en Égypte que dans le monde arabe ou avec des Européens, etc. Donc, ce dialogue permanent nous a donné une très bonne expérience, dans de nombreux aspects, dans de nombreuses activités, etc. Donc, tout le monde a toujours été actif, c'était... nous avons mûri, et les idées davantage... elles sont devenues plus... meilleures, avec le temps².

Mais à l'exception de Muhammad 'Abd Al-Latif, les membres les plus anciens du Wasat ont davantage tendance à nier cette évolution, à l'instar de 'Isâm Sultân :

Q : Et pouvez-vous définir l'idéologie du Wasat ?

R : L'idéologie du Wasat ?

Q : Oui, l'idéologie du Wasat.

R : L'idée du Wasat est de fonder l'État civil, en conformité avec le droit, civil, naturel, contemporain, et en conformité avec la Constitution, démocratique, qui respecte l'alternance, la liberté de créer des partis, et les associations, et les syndicats, la publication de la presse, et la limitation du mandat présidentiel, et l'alternance, basé sur la culture du pays, sur la culture égyptienne arabo-islamique.

Q : Quel était le but du Wasat au début ?

R : C'est ça.

Q : C'est ça ?

R : Essayer de participer à l'administration des affaires du pays, l'administration civile en conformité avec la culture arabo-islamique, en se basant sur la culture arabo-islamique³.

Mahmûd Al-Sherbenî, lui aussi membre du Wasat depuis 1996 – et lui aussi avocat –, a une réaction très similaire :

Q : Mais y a-t-il des différences entre ses buts au début et ses buts maintenant ?

R : Il n'y a pas de différences⁴.

Poussé dans ses retranchements, il nuance néanmoins sa position : « Il n'y a pas de changement, mais une évolution (...). Oui, nous évoluons tous les jours (...). Et celui

¹Entretien du 7 mai 2008 avec Magdî 'Ârif.

²Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isâm Sultân.

⁴Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

qui n'évolue pas reste figé, et n'est pas fait pour la politique »¹. Comme nous l'avons vu précédemment², Yahiâ Al-Hasan, le plus politique des hommes d'affaires du Wasat, envisage tout changement dans les idées de son parti comme une sorte de corruption. Mais l'ancien candidat du PND a fortement investi la dimension idéologique de son ralliement au Wasat. La pureté idéologique du parti représentant en quelque sorte à ses yeux la garantie de la pureté de son propre engagement, il ne saurait pour lui être question d'envisager la moindre altération de cette idéologie. Enfin, Muhammad Al-Samân exprime spontanément une opinion plus nuancée :

Les buts, on peut les voir dans trois programmes³. Les trois programmes ne sont pas si différents que ça, mais ils se complètent. C'est-à-dire qu'à chaque fois, il insiste sur une signification précise, ou davantage, en fait. Et qu'est-ce que ça veut dire ? Les politiques et les idéologies peuvent varier, mais les buts restent les mêmes. Ce qui change, c'est le programme. Oui bien sûr. Il est clair que le programme est tout ce qui change. Alors que l'idéologie, la vision, ce sont des choses stables qui ne changent pas. Ce que nous avons et qui change, ce sont les programmes. Ce sont les programmes qui changent⁴.

6.1.2 Le rapport à la légalité

Les membres du Wasat considèrent que l'un des principaux éléments les distinguant de la Confrérie est le respect de la légalité, qui consiste notamment à inclure des femmes et des coptes dans leur parti, et à ne pas mélanger différents domaines d'activité. Comme le rappelle 'Amrû Al-Shûbakî, les Frères ont en effet « un pied dans le champ religieux et un autre dans le champ politique »⁵. Hasan Al-Bannâ a lui-même donné de l'organisation qu'il a fondée la description suivante, maintes fois citée : « La Confrérie des Frères musulmans inclut de nombreux espaces ; elle est une prédication salafiste, une voie sunnite, une authenticité soufie, une attitude politique, un groupe sportif, une entente scientifique et culturelle et une société commerciale, tout autant qu'elle est une idée sociale »⁶.

Les relations du Wasat avec les Frères musulmans Sur l'ensemble de nos entretiens, la question de l'évolution du Wasat est évoquée par seize enquêtés. Sept d'entre eux

¹ Ibid.

² Cf. *supra*, section 4.2.1 page 142.

³ Rappelons que l'entretien se déroule près d'un an avant la publication du quatrième programme du Wasat.

⁴ Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

⁵ Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî. Dans son ouvrage consacré à l'histoire des Frères musulmans, il écrit : « Les Frères se considèrent, tout au long des années soixante-dix, comme différents des autres groupes ou forces politiques : ils représentent un groupe et non un parti. Ils prônent la religion d'Allah et non un programme politique. Ainsi leur opposition s'exprimerait-elle pour la défense de l'islam et non dans une perspective politique » (ELSHOBAKI, op. cit., p. 118). Le positionnement des Frères musulmans, à la frontière du politique et du religieux, leur est également reproché du côté du champ religieux. Ainsi, les adversaires de la Confrérie au sein de l'organisation caritative *jam'īya al-sharī'a* les accusent de politiser l'association et de remettre en cause sa vocation strictement religieuse (BEN NEFISSA, "Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans", p. 150).

⁶ AL-BANNÂ, op. cit., p. ii.

font à cette occasion mention des rapports du Wasat avec les Frères musulmans. Seuls deux d'entre eux – Târiq Al-Malt et le chef d'entreprise 'Isâm Shibl – évoquent la baisse relative du poids de la génération intermédiaire dans la direction du Wasat. La question des rapports entre le Wasat et les Frères musulmans est évoquée par 22 des 28 personnes interrogées. À l'exception de 'Afâf Al-Sayyid, tous estiment que le Wasat n'a désormais plus aucun lien avec la Confrérie. Comme nous l'avons vu au cours de la première partie, les membres du Wasat se présentent comme différents des Frères musulmans notamment dans la mesure où ils entendent se spécialiser dans le champ politique.

Même s'ils n'ont pas été eux-mêmes fréristes, les membres du parti prennent soin de se distinguer de la Confrérie. Ainsi, Yahîâ Al-Hasan affirme, alors que le mouvement fondé par Hasan Al-Bannâ n'a pas encore été évoqué au cours de l'entretien : « Bien sûr, nous ne sommes pas encore un parti, mais nous sommes un parti civil, c'est-à-dire... Nous voudrions être reconnus comme un parti civil, travaillant en Égypte, pas dans l'ensemble du monde arabe, par exemple, ou le monde islamique. Ce n'est absolument pas notre visée. Nous travaillons uniquement en Égypte »¹. L'implicite n'a ici pas besoin d'être formulé : pour l'ancien membre du PND, le Wasat se définit avant tout par rapport aux Frères musulmans. Si le moindre doute subsistait, il revient sur cette idée dans la suite de l'entretien :

Je vais vous dire la grande différence entre les Frères musulmans et notre idée : ils travaillent dans le champ islamique (*the Islamic field*) à travers le monde, et nous travaillons dans la vie politique civile en Égypte (...). Ils ne sont pas un parti et ne sont pas politiques, ils sont sociaux. Ils encouragent les gens à être de bon musulmans, à bien comprendre totalement l'islam. Pas seulement en Égypte, mais à travers le monde².

La spécialisation dans le champ politique est ici explicitement liée à l'inscription de l'action du parti dans le cadre de l'État-nation. Si les Frères musulmans ne sont pas un parti, c'est aussi bien parce qu'ils réfléchissent et agissent à l'échelle de la Umma, que parce qu'ils sont présents dans le « champ islamique » et dans le champ social (« ils sont sociaux »).

Les 45–60 ans parlent environ deux fois moins des rapports du Wasat avec les Frères musulmans que les autres classes d'âge (fig. 6.2 page suivante), et si l'on prend en compte l'année d'adhésion au Wasat (fig. 6.3 page 213), l'on se rend compte que les membres du parti qui ont connu la rupture (notés *1996*) n'en parlent pas davantage que les membres arrivés plus tardivement (notés *après.1996*)³. On peut expliquer en partie ces résultats par le fait que les membres les plus anciens ont davantage tendance à expédier cette question – qui a du leur être posée maintes fois depuis 1996 – de manière lapidaire, comme le montre cet extrait de notre entretien avec 'Isâm Sultân :

¹Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

²Ibid.

³Rappelons que sur ce graphique, les membres de notre échantillon extérieurs au Wasat sont notés *jamais.wasat*. Les enquêtés appartenant à cette dernière catégorie parlent donc deux fois plus de ce sujet que les adhérents au Wasat. On constate ainsi qu'il n'y a pas que dans le discours académique que ce parti continue à être appréhendé avant tout à travers ses rapports avec la Confrérie.

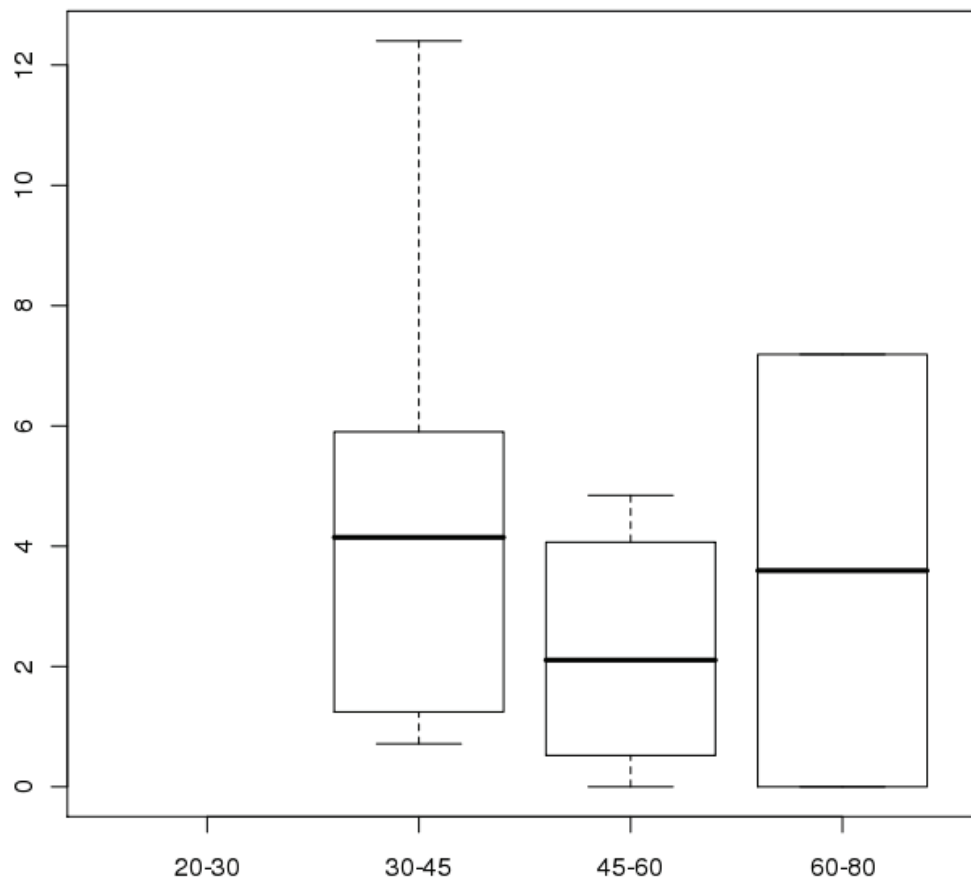


FIG. 6.2 – Place accordée en entretien au thème du rapport avec les Frères musulmans par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Q : Quelles sont les relations entre le Wasat et les Frères musulmans ?

R : Il n'y a pas de relations entre le Wasat et les Frères musulmans.

Q : Il n'y en a pas ? Mais au début ?

R : Non, au début nous avons décidé, en tant que groupe du parti Wasat, de nous séparer des Frères musulmans¹.

Sur ce sujet encore, les deux avocats du Wasat réagissent de manière similaire, ce qu'illustre l'échange suivant avec Mahmūd Al-Sherbenī :

Q : Et quelles sont les relations du Wasat avec les Frères musulmans ?

R : Il n'y a pas de relations. Il n'y en a pas.

Q : Il n'y en a pas ?

R : Il n'y en a pas².

	Les coptes et les femmes	Refus de l'illégalité	Citoyenneté
Effectifs	7	5	4

TAB. 6.1 – Thèmes liés par les enquêtés à la question des différences entre le Wasat et les Frères musulmans

Sept personnes interrogées, parmi les vingt-deux qui font mention des rapports entre les Frères musulmans et le Wasat, évoquent la question de la place des coptes et des femmes (tab. 6.1) dans les institutions politiques égyptiennes comme une différence fondamentale entre les deux organisations. Cette différence est largement évoquée par des personnes extérieures au Wasat, comme Tariq Sa'īd, cadre du parti Karāma :

Je crois que le Wasat a au moins un programme transparent, dans lequel ils parlent en toute franchise d'une idée... qui s'est émancipée des problèmes des Frères sur tous les sujets qui concernent la question des femmes et la question des coptes. Tu as peut-être vu que les Frères ont une vision différente sur la question des responsabilités des coptes, à des postes dirigeants, et les responsabilités des femmes. Le Wasat, dès le premier moment, a parlé des coptes, il a parlé des femmes, et il a parlé de la démocratie de manière directe, au contraire de ce qui se passe parmi les Frères. Je veux dire que les Frères, très souvent – et je crois que ce n'est pas calculé – font entendre des voix différentes à un moment. C'est-à-dire qu'un dirigeant va dire : « Nous sommes favorables aux responsabilités des coptes, par exemple, jusqu'au poste de président, si Dieu le veut ! », et si nous prenons une autre voix, [il dira] : « Non ». Et dans leur dernier programme politique, ils ne parlent pas non plus de manière transparente des coptes et des femmes. Et je crois que le Wasat est plus évolué que les Frères musulmans sur la question du regard porté sur les femmes, les coptes et la démocratie. De manière générale, les

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isām Sultān.

²Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmūd Al-Sherbenī.

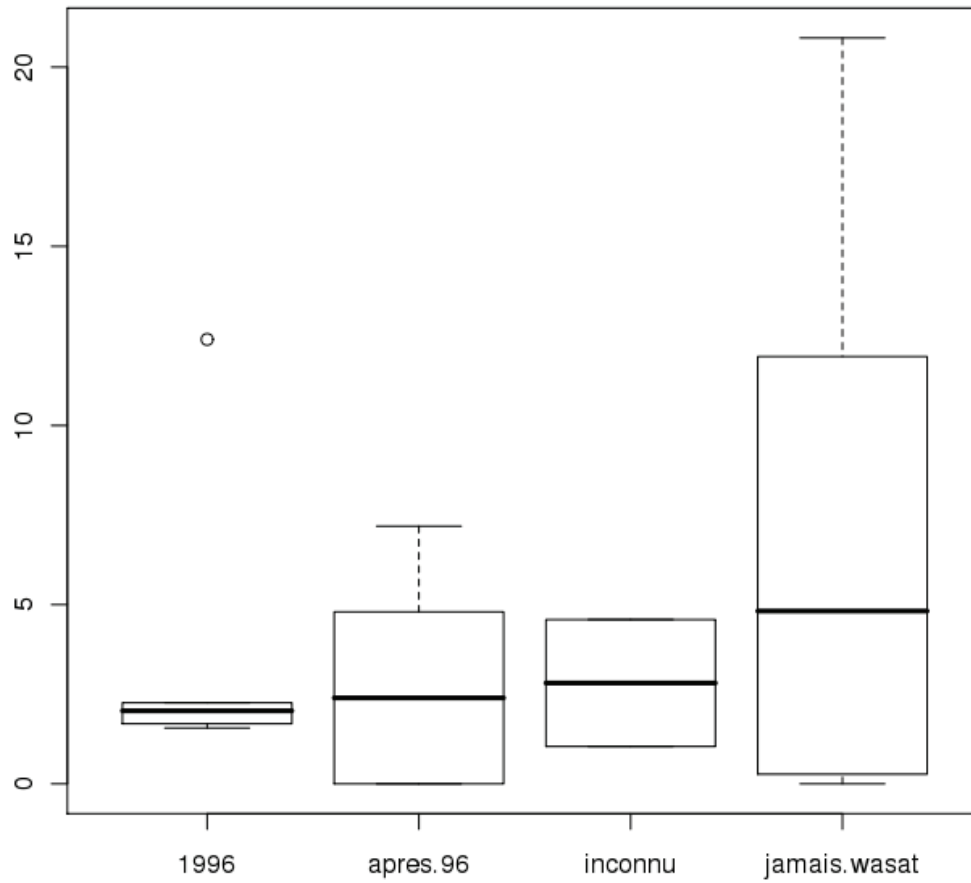


FIG. 6.3 – Place accordée en entretien au thème du rapport avec les Frères musulmans par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Frères n'ont pas fini d'améliorer leur vision de ces questions. Et je crois qu'il faudra encore longtemps avant que l'on trouve des opinions parmi les Frères aussi évoluées sur ce sujet¹.

Dans son ouvrage consacré aux *Frères musulmans des origines à nos jours*, 'Amrû Al-Shûbakî insiste lui aussi sur le refus de la Confrérie de reconnaître une place aux femmes et aux chrétiens dans l'arène politique². Les travaux de Khalîl Al-'Anânî montrent par ailleurs que si la majorité des militants fréristes sont favorables à la participation des femmes et des coptes à la vie politique, la plupart sont hostiles à l'idée de les voir accéder à des fonctions politiques, en particulier lorsqu'il est question de la présidence de la République³. Même 'Afâf Al-Sayyid, qui ne croit pourtant pas à l'indépendance du Wasat à l'égard de la Confrérie, évoque spontanément cette question : « Et ils [les Frères musulmans] ont fait un rassemblement qui appartient au parti Wasat. Et le parti Wasat a commencé comme un tout petit groupe, pas nombreux. Ils ont fait entrer des chrétiens dedans à vrai dire »⁴. De la même manière, le spécialiste de l'islam politique Diyâ' Rashwân, qui analyse le Wasat comme un échec, concède à ce parti le mérite d'avoir mis cette question en avant :

Et à mon avis, moi j'ai parlé une fois, même, à Abûl-'Elâ Mâdî Abûl-'Elâ. Je lui ai dit : « Al-Wasat n'est pas du tout une partie des Frères musulmans, de l'organisation. Mais il fait partie de ce que je préfère appeler l'école des Frères musulmans ». Ils sont toujours dans la même école, sous la même *umbrella*, si vous voulez. Alors, ils ont bien sûr inventé une chose qui n'était pas adoptée par les Frères musulmans, comme les droits des femmes, les droits des non-musulmans, l'égalité entre tous les citoyens égyptiens, le droit du pouvoir. Mais on est en train d'avoir aussi le même changement dans le programme des Frères musulmans en préparation. Donc, si vous voulez, c'est un peu... Même un jour, je ne sais pas quand, peut-être après un an, ou plus d'un an, ou moins d'un an, on pourra dire que l'avantage d'Al-Wasat, c'est qu'il a seulement accéléré, si vous voulez, l'évolution. Mais ça sera un peu difficile de voir de grandes différences entre Al-Wasat... les propositions d'Al-Wasat et des Frères musulmans. De toute façon, il y a d'autres différences, à savoir la structure sociologique. C'est différent.... Al-Wasat. C'est différent. La composition générationnelle, c'est différent. Donc, on a d'autres différences, mais jusqu'à aujourd'hui, Al-Wasat c'est une tentative progressiste, progressive, dans l'école des Frères musulmans, à mon avis⁵.

Une autre différence affirmée entre le Wasat et les Frères musulmans est la question de la légalité, qui a été mentionnée par cinq des vingt-deux enquêtés ayant évoqué les rapports entre les deux organisations (tab. 6.1 page 212). Abûl-'Elâ Mâdî fait de cette différence une des plus importantes, et la lie encore une fois à la question de la spécialisation

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

²ELSHOBAKI, op. cit., p. 127-133.

³AL-'ANÂNÎ, op. cit., p. 90.

⁴Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

⁵Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

politique¹ :

Je pense que beaucoup de choses nous distinguent des Frères musulmans. L'une d'entre elle est très importante, c'est l'acceptation des règles du jeu. Mais avant cela, comme je vous l'ai dit, une des règles du jeu est d'être spécialisé dans un rôle missionnaire ou politique (...). Nous respectons la loi. Le problème des Frères musulmans est qu'ils agissent en dehors de la loi. Ils sont donc perpétuellement sous la menace de la loi. Ils ont une grande organisation, mais elle est aussi un fardeau pour eux. C'est un point positif, mais aussi négatif. Nous n'avons pas une grande organisation. Cela signifie que certaines choses sont négatives, et en même temps positives. Parce que nous ne faisons rien d'illégal².

Un des membres du Wasat prête néanmoins à la Confrérie le souci de la légalité. Il s'agit de Usâma Farîd, le fils de Muhammad Farîd 'Abd Al-Khâliq, membre historique de la Confrérie et théologien respecté. De par son histoire familiale, Usâma Farîd est – parmi les membres du Wasat interrogés – celui qui exprime la plus grande proximité avec la Confrérie :

Mon père appartenait à l'équipe qui, nous pouvons le dire, croyait au travail civil. Il croit au dialogue, il croit en tout ce qui est en accord avec la loi et la Constitution. Cela devrait être un travail légal. Lui et son groupe n'ont jamais cru au terrorisme. Ou au balles, à l'assassinat, au meurtre ou au totalitarisme. Et ce sont les bases fondamentales des Frères musulmans. La voie du meurtre n'a jamais été suivie par aucun des dirigeants des Frères musulmans³.

Même si la Confrérie a en effet une longue histoire de rejet de l'action violente, elle n'en demeure pas moins une organisation illégale, et qui continue à exister en dépit de l'interdiction officielle. Le Wasat se distingue précisément de l'organisation des Frères musulmans par le fait qu'il accepte de ne pas exister en tant que parti tant qu'il ne sera pas reconnu légalement. Malgré cela, et dans les limites permises par le respect formel de la loi, le Wasat entend bien exister dans la société égyptienne, mais pas en tant que parti.

Le jeu avec la légalité Le respect de la légalité est évoqué par dix membres du Wasat sur les dix-huit interrogés. Ce thème identifie fortement notre objet, comme le montre la figure 6.4 page 217, sur laquelle on voit que seuls les enquêtés classés comme indépendants accordent autant de place à ce thème que les membres du Wasat. Ceci

¹La double activité, politique et religieuse, des Frères légitime en effet l'accusation de double langage à leur encontre, dans la mesure où l'activité de prédication suppose que la Confrérie est dépositaire d'une vérité unilatérale (ACLIMANDOS, op. cit.) C'est cependant cette double identité frériste qui assure à la Confrérie ses succès électoraux ; ce sont les activités sociales et caritatives des Frères qui leur permettent de s'insérer dans la logique clientéliste des élections parlementaires, tout en leur fournissant un moyen de déconnecter leurs services du vote (VANNETZEL, op. cit.)

²Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdi.

³Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

s'explique d'ailleurs par le fait que les indépendants évoquent ce thème justement pour caractériser ce parti.

Les dirigeants du Wasat aiment en effet afficher leur respect de la légalité. Ainsi, interrogé sur la signification des différentes dénominations de son parti au cours du temps, Abûl-'Elâ Mâdî formule la réponse suivante : « Vous savez, c'est la règle du jeu : si votre parti est refusé, vous devez changer le programme et le nom du parti. Nous avions besoin de garder le mot de Wasat, mais nous avons ajouté un autre mot, comme *Al-Masrî*. Lors de la troisième [demande], nous avons ajouté *Al-Jadîd* (...). C'est une obligation légale, rien d'autre... »¹. S'il se saisit de cette occasion pour souligner son légalisme, le représentant des fondateurs n'en rappelle pas moins son caractère purement formel (« rien d'autre... »). En effet, si l'on se penche sur le discours de ses membres, on s'aperçoit que le légalisme sourcilieux du Wasat répond en fait à différentes logiques.

D'abord, la crainte de la répression motive fortement ce respect scrupuleux de la loi. C'est en tout cas l'opinion de l'ancien membre dirigeant du parti, Rafiq Habib :

Il [le Wasat] essaie de placer tous ses efforts dans l'obtention d'une licence. Et ils ne voulaient pas, et ne veulent toujours pas, être très actifs sans licence, ou devenir une organisation illégale comme les Frères musulmans, ou quelque chose comme ça. Ils veulent la licence, et le gouvernement refusera de leur donner une licence. Je pense qu'ils sont limités, quelque part. Ils ne voulaient pas être contre le gouvernement, ou quelque chose comme ça, parce qu'ils demandent une licence au gouvernement, et en même temps refusent de faire une grande organisation, ou de faire une organisation informelle, parce que cela leur causerait des problèmes. Ça, c'est au niveau de l'action (...). Le Wasat a essayé d'être une alternative plus convenable [à la Confrérie], une alternative de moindre coût : pas d'arrestations, pas de tribunaux militaires, etc.²

Ce « moindre coût » évoqué par l'intellectuel chrétien est un argument de poids pour attirer les hommes d'affaires, si l'on en croit la tirade suivante de Ahmad Awar :

Nous n'allons pas travailler clandestinement. Nous ne pouvons nous le permettre. Je ne peux pas me le permettre. Je suis un businessman. J'ai un business. Si tu vis dans la rue, et dans la clandestinité... Je ne peux pas me le permettre (...). L'illégalité n'est pas un environnement sûr pour travailler. Et je ne pense pas que ce soit bien, parce que si tu travailles dans l'illégalité, tu donnes toujours la théorie que ce qui a lieu, si le gouvernement... Et tu prends un chemin totalement différent, et tout devient une guerre, et alors rien ne se passera³.

Le respect de la légalité affiché par les membres du Wasat n'est pas seulement motivé par le besoin de se distinguer des Frères musulmans, ni par le souci de baisser les coûts de l'engagement dans le parti. Dans le discours de plusieurs de ses membres, l'autorisation

¹Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habib.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

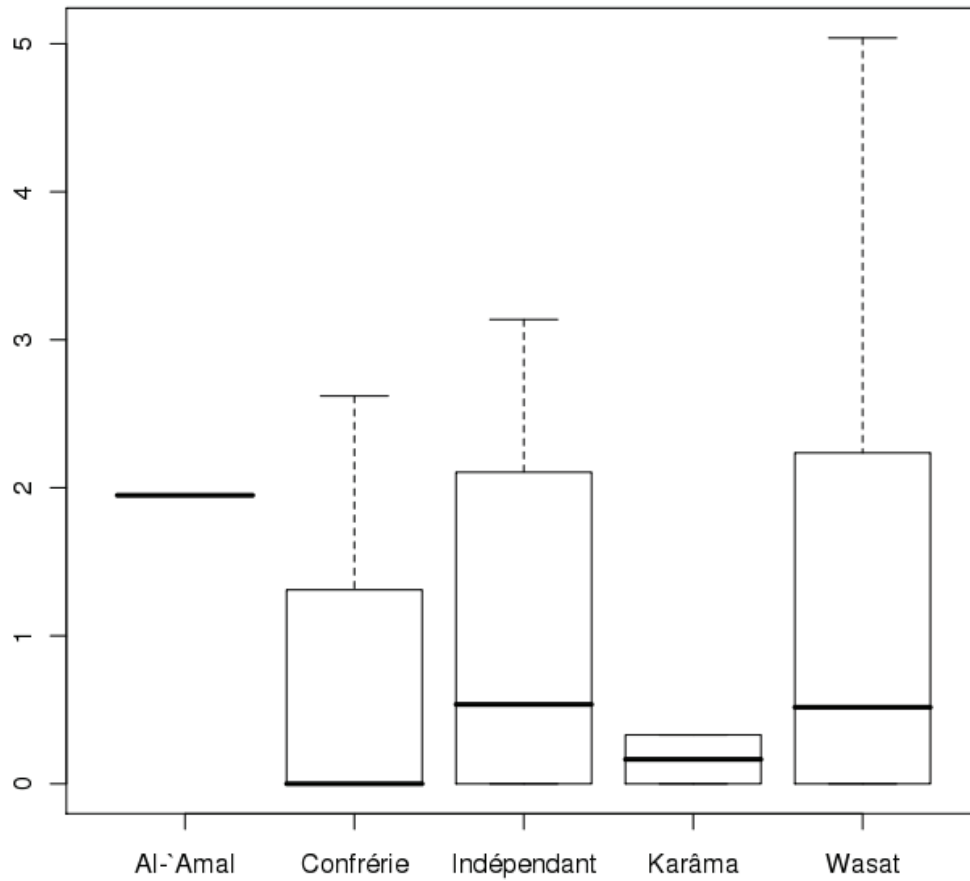


FIG. 6.4 – Place accordée en entretien au thème du refus de l'illégalité par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance partisane

légale est fortement investie émotionnellement. Son absence apparaît comme le principal obstacle sur le chemin qui mène au pouvoir :

Quand je serai légalement créé, déclare Târiq Al-Malt, je ferai des conférences, je peux avoir des contacts avec le peuple, je peux faire des discours, je peux contacter les gens. C'est l'obstacle aujourd'hui. Nous n'avons pas une voie. Si nous venons... Si nous allons dans la rue, ils peuvent nous mettre en prison¹.

Aux yeux des acteurs, la légalisation apparaît comme un sésame permettant d'accéder, non pas seulement au marché politique, mais à la réalité. Ainsi, c'est sur le mode de la confrontation au réel que Yahîâ Al-Hasan évoque l'éventualité d'une légalisation :

Mais tout ce que je sais, c'est qu'aujourd'hui, vous pouvez croire uniquement deux partis, ou deux organisations : le PND parce qu'il existe, et les Frères musulmans parce qu'ils existent. Et aucun de ces deux partis n'accepte l'autre, ni les autres. C'est pour cela que ce sont les deux seuls que vous pouvez croire. Mais comment pouvez-vous croire Al-Karâma ? Ils n'existent même pas (...). Tout le monde vous dira, même le PND : « Nous reconnaissons les autres et nous donnons la liberté à tout le monde », mais la police arrête des gens et les jette en prison, et ne leur permet pas de se présenter aux élections, et fait des choses sanglantes...²

Dans ce discours, seul le PND et les Frères musulmans ont un ancrage dans le réel, le premier du fait qu'il contrôle l'État, et les seconds de par leur caractère d'organisation de masse. Les partis de l'opposition parlementaire ne sont même pas évoqués. Quant aux partis *taht al-tâ'sîs*, ils ont besoin de l'onction de la Commission des partis, pour pouvoir espérer un jour accéder à une existence réelle (« Al-Karâma ? Ils n'existent même pas »). Seuls les Frères musulmans ont pu contourner les fourches caudines de la Commission, mais au prix d'un viol de la légalité formelle.

Tout ceci explique que l'obtention de l'autorisation légale demeure aujourd'hui encore le principal objectif des dirigeants du Wasat. Questionné sur les buts visés par son parti, Muhammad Al-Samân répond :

Obtenir la licence. Obtenir la licence. Nous comptons les jours pour présenter le dossier, pour que nous obtenions la licence. C'est notre objectif le plus important aujourd'hui ; obtenir la licence. Parce que sans cette licence, il n'y aura pas de travail, tu n'es pas autorisé à travailler. C'est-à-dire qu'il n'est autorisé à aucun parti n'ayant pas de licence de travailler. Nous devons obtenir la licence pour pouvoir travailler. Si nous avons travaillé sans licence, nous serions en prison³.

Mais les dirigeants du Wasat n'ont pas pour autant l'intention d'attendre passivement que le gouvernement accepte de les autoriser à participer à la vie politique. Abûl-'Elâ Mâdi déclare ainsi : « Nous attendons toujours notre licence, mais nous avons aussi de bonnes

¹Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

²Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

³Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

activités que nous pouvons effectuer dans le même temps »¹. Le militant nassérien Târiq Sa'ïd abonde dans le même sens : « Mais je pourrais également témoigner du fait qu'ils n'attendent pas la légalisation, et que le Wasat est présent dans toutes les différentes manifestations et pratique ses activités »². En effet, si les dirigeants du Wasat entendent respecter la loi, cela ne les empêche pas de jouer avec la législation. Husâm Khalaf déclare ainsi sans aucune gêne : « Le Centre international [d'études] est le bureau privé de Abûl-'Elâ. Parce que nous ne sommes toujours pas un parti officiel. Donc il a eu cela avant le Wasat, il a eu ce centre, qui faisait des études sur beaucoup de problèmes en Égypte, ou au Moyen-orient, et dans le monde islamique. Donc, c'est juste une base temporaire pour le Wasat, aujourd'hui »³.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la création, en avril 2000, d'une ONG baptisée *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*⁴. Cette association a d'abord été présidée par Muhammad Salîm Al-'Awwâ, mais on retrouvait plusieurs membres du Wasat dans son conseil d'administration : Abûl-'Elâ Mâdî, Salâh 'Abd Al-Karîm, Muhammad 'Abd Al-Latîf, 'Isâm Sultân, Rafîq Habîb et Imân Qandîl⁵. Au moment où nous avons réalisé notre enquête, c'est cette dernière qui présidait l'association, et 'Amrû Fârûq en était le trésorier. Il s'agit d'une « organisation égyptienne à but non-lucratif, qui travaille dans tous les champs possibles et utilise tous les moyens pacifiques pour diffuser la culture du dialogue et le dialogue des cultures ». Ses objectifs sont de « préserver les droits à la libre expression », et de « promouvoir la compréhension et l'influence positive mutuelle entre différents peuples et groupes »⁶.

6.2 L'investissement dans l'espace de théorisation

Le politiste Diyâ' Rashwân analyse la création de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* de la manière suivante :

Ils [les membres du Wasat] sont très attentifs d'être dans la légalité. Donc, quand ils ont été refusés plusieurs fois, ils ont essayé d'avoir une autre forme, de se présenter comme de simples idées. Et ça, c'est un peu, beaucoup, plus proche de leur nature. D'être une association, beaucoup plus que d'être un parti politique⁷.

¹Entretien du 31 mars 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

²Entretien du 2 avril 2008 avec Târiq Sa'ïd.

³Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴«Égypte pour la culture et le dialogue». Cette association a donc été créée sous l'empire de la loi n° 153 de 1999, quelques mois avant son annulation par la Cour constitutionnelle. Elle a ensuite été soumise à la loi n° 32 de 1964, jusqu'à l'adoption de la loi n° 84 en juillet 2002 (Cf. *supra*, page xxvii et suivantes).

⁵Le site Web de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* (<http://www.geocities.com/egyptculture/>) n'est plus en ligne depuis quelques années déjà. Il nous a néanmoins été possible de retrouver – grâce à Web Archive (<http://www.archive.org/web/web.php>) – trois pages de ce site datant de 2003, parmi lesquelles figure l'organigramme de l'association à cette époque.

⁶Cf. <http://web.archive.org/web/20021017060416/www.geocities.com/egyptculture/>

⁷Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

D'après le chercheur au Centre d'études de *Al-Ahrâm*, non seulement *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* serait une sorte de montage légal permettant au Wasat d'agir dans le champ intellectuel, mais elle exprimerait même la "nature" profonde de ce parti, qui serait d'être une organisation purement intellectuelle.

Cependant, cette association n'est pas seulement liée au Wasat, mais sert également de tribune aux intellectuels du nouveau courant islamiste¹. Dès la fondation de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, c'est d'ailleurs Muhammad Salîm Al-'Awwâ qui en devient le président. Rafîq Habîb, qui était encore membre du Wasat au moment de la création de cette ONG, explique les choses de cette manière :

Parce que en Égypte, nous avons un très gros problème, parce que les institutions sont aux mains du gouvernement, et les oppositions, toutes les oppositions... En particulier les islamistes, parce que les libéraux et les gauchistes contrôlent les médias, par exemple, et contrôlent certaines institutions éducatives, etc. Les islamistes n'ont pas d'institutions. Comment peuvent-ils apprendre et enseigner leurs connaissances ? Donc, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est devenue une petite institution, une petite école pour les partisans des Al-Bishrî et Muhammad Salîm Al-'Awwâ².

L'association *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* peut donc être décrite comme un « lieu transfrontalier » de la Wasatiya, servant d'espace de rencontre aux intellectuels et aux militants politiques³.

6.2.1 *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*

'Amrû Fârûq, membre du Wasat et trésorier de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* résume ainsi l'activité de l'association :

En direction du peuple, nous faisons des colloques, nous faisons des conférences. Nous en attirons beaucoup d'entre eux. Nous avons des réunions hebdomadaires avec le Dr Al-'Awwâ, que vous avez vu – il nous fait fonctionner –, ou d'autres. Vous avez vu Al-Jazira enregistrer la session dans son entier. Nous essayons de créer une nouvelle manière islamique de penser, comme Muhammad 'Abduh et Gamâl Al-Afghânî, si vous savez quelque chose à leur sujet. Dans le premier siè... au début de ce siècle, du siècle dernier je veux dire. Une nouvelle manière de penser, une nouvelle manière de présenter le discours islamique aux gens⁴.

¹La première manifestation d'importance organisée par *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est une conférence tenue au printemps 2001 devant plusieurs centaines de personnes au siège du syndicat des journalistes sur le thème du « droit à la liberté d'expression ». Les intervenants étaient des figures éminentes du nouveau courant islamiste tels que Târiq Al-Bishrî et Muhammad Salîm Al-'Awwâ (BAKER, op. cit., p. 203).

²Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

³Les membres du Wasat avaient par ailleurs cherché précédemment à créer un tel lieu, puisqu'en 1998, un groupe de 22 personnes, rassemblant les fondateurs du Wasat, des libéraux et des nassériens avait demandé l'autorisation de créer un journal : *Al-Mustaqbal* ("Le futur"), avant d'essayer un refus du gouvernement (WICKHAM, op. cit., p. 220).

⁴Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

À en croire son trésorier, la tâche de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* serait donc de favoriser une nouvelle *Nahda*, dont l'effet serait amplifié par les canaux de communication propres à notre époque.

La négation du lien de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* avec le Wasat Les dirigeants du Wasat ont à cœur d'insister sur l'indépendance de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par rapport à leur parti, comme le montre notamment cet extrait de notre conversation avec Muhammad Al-Samân :

Q : Vous connaissez l'organisation *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* ? Quel est le rôle de cette association ?

R : C'est une ONG. Elle n'a pas de relations... Elle n'est pas politique. Elle n'est pas politique. Elle est juste dans la culture et le dialogue, et ses membres n'ont pas rejoint le Wasat.

Q : Mais certains sont du Wasat ?

R : [Il y en a] certains de toutes les autres organisations.

Q : Mais il y a...

R : C'est ouvert pour tous.

Q : Oui bien sur.

R : ... ONG...

Q : Mais il y a des gens du Wasat...

R : Des gens du Wasat et des gens qui n'en sont pas. Des gens du Wasat, et des '*ulamâ*' d'Al-Azhar. Tu connais les '*ulamâ*' d'Al-Azhar ? Il y a des sheikhs d'Al-Azhar. Des chrétiens. Tous dans le Was... dans l'association. L'association comprend [des gens du] Wasat, [d'Al-]Azhar, des chrétiens, des gens qui n'ont pas d'appartenance. Elle s'intéresse principalement à la culture et au dialogue, entre les personnes et les cultures¹.

Muhammad Al-Samân insiste ici sur la diversité du recrutement de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, qui nous permet de préciser son rôle de « lieu transfrontalier », puisqu'elle sert d'espace de dialogue non seulement à des intellectuels et des politiques, mais aussi à des représentants du champ religieux (les '*ulamâ*' d'Al-Azhar).

L'association n'est néanmoins pas appréhendée par les membres du Wasat comme un lieu de rencontre entre différents champs. L'idée est en effet que *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* se cantonne à l'activité purement intellectuelle, laissant l'activité politique au parti. Abûl-'Elâ Mâdî développe cette idée de séparation entre les deux types d'activités, comme il avait souligné la nécessité de séparer prédication et travail politique :

Nous n'avons aucune activité politique dans *Égypte pour la culture et le dialogue*. Nous ne faisons aucun lien entre le Wasat et *Égypte*. Et en même temps, nous sommes tous, dans le Wasat, et dans le même temps dans *Égypte*. Mais nous avons séparé les deux activités : cela est pour l'ONG, pour la culture exclusivement, et cela... nous essayons d'obtenir une licence pour les

¹Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

activités politiques, ce qui est le projet principal (...). Comme je vous l'expliquais il y a deux minutes, nous avons toujours deux organisations. Il n'y a pas besoin d'adhérer à l'une pour être membre de l'autre. Certaines personnes, certains membres du Wasat, sont membres d'autres sociétés. Et en même temps, si vous êtes membres de *Égypte pour la culture et le dialogue*, vous pouvez choisir de rejoindre le Wasat ou un autre parti, ou de rester indépendant. Donc, il n'y a aucun lien, entre ceci et cela, pour aller de là à là. Vous avez le choix d'être membre des deux, ou de seulement un seul. Il n'y a pas de conditions pour devenir membre¹.

'Amrû Fârûq reprend ce discours à son compte : « Non, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est une autre chose. Nous avons un double rôle. Un rôle dans les partis politiques, et un rôle dans la culture. C'est un autre rôle »². Ahmad Awar explique pour sa part cette volonté de séparer les deux types d'activités en termes d'honnêteté intellectuelle :

Bien sûr, la chose commune est que les membres du comité sont pour la plupart des membres du Wasat, mais ils ne l'ont jamais utilisée pour servir les idées du Wasat (...). Nous n'aimons pas utiliser des raccourcis ou porter une étiquette différente pour servir les idées d'une autre étiquette. Ce n'est pas un piège ou un camouflage. Parce que tu invites des gens, tu leur dis que tu es une ONG neutre, qui parle de causes générales, d'idées générales, et... Je n'ai jamais vu *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* soutenir le Wasat (...). Dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*... Il s'agit de leur apporter des séminaires, de leur apporter des discussions. Mais en fait, il n'y a pas quelque chose d'organisé, qui cherche des cadres, des leaders potentiels, ou... C'est juste... Tous les samedis... tous les jeudis, ils nous apportent un conférencier. Ce conférencier parle avec le Dr Al-'Awwâ, il parle de questions générales, et il n'y a rien. Tout cela peut-être dans le but de définir certaines valeurs et certaines idées, mais ça n'a rien à voir avec l'organisation d'un système, l'organisation de cadres, ou attirer des nouveaux : « Nous voulons parler avec vous, venez adhérer ». Parce que, encore maintenant, le Wasat... (...) Ils ne vous disent pas comment adhérer, pas comme la Confrérie, ou certains partis. Ils ne le font pas, parce qu'ils ne sont même pas autorisés à le faire. Et ils ne le font pas.³

C'est encore une fois l'avocat Mahmûd Al-Sherbenî qui fait preuve du formalisme juridique le plus flagrant. Suite à plusieurs questions portant sur *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* dont il dirige la branche de Damiette, il m'interrompt :

R : Tu confonds entre le parti et l'association. Pourquoi as-tu laissé de côté le parti et focalises-tu sur l'association ?

Q : Le sujet est le parti, mais l'association est proche du parti. N'est-ce pas ?

R : Non, une loi organise l'association, qui s'appelle la loi des associations locales. Et une autre loi organise le parti : la loi des partis. L'association ne

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

²Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

fait pas de politique. C'est interdit. Le parti fait de la politique. C'est une différence. Elle ne se mêle pas de... Les membres n'ont-ils pas le droit d'être en relation avec une autre association? C'est-à-dire que je peux être dans cette association, et dans une autre association. C'est autorisé. Mais je ne peux être membre que d'un seul parti, mais pas de deux. Okay?

Q : Bien sûr qu'il y a une différence. Mais, en fait, il y a beaucoup de gens du *hizb Al-Wasat*...

R : Je... Je... Je constate. Oui, c'est vrai. Il y a beaucoup de gens du Wasat dans l'association¹.

Ici, la réalité est appréhendée par la lorgnette du positivisme juridique : l'association et le parti sont indépendants puisqu'ils sont régis par deux lois différentes. La présence de nombreux membres du Wasat dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est analysée comme un simple constat empirique. Bien entendu, Mahmûd Al-Sherbenî n'adhère certainement pas pleinement à son propre discours. Il s'agit pour lui de couvrir l'association en affirmant qu'elle ne se mêle pas de politique. Rappelons en effet que l'état du droit positif fait peser une menace de dissolution sur les associations égyptiennes s'engageant dans une activité politique. Ahmad Awar exprime plus clairement cette prudence : « Parce que le Dr Al-'Awwâ a clairement établi qu'il n'a rien à faire avec la politique. C'est pour des raisons de sécurité, ou parce que ce qu'il veut, c'est l'intégrité de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*. C'est... Il ne peut pas être dans la clandestinité »². Les observateurs extérieurs ne sont cependant pas dupes du discours légaliste du Wasat, comme le montre cet extrait de notre entretien avec 'Amrû Al-Shûbakî :

Q : Que pouvez-vous me dire des liens de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* avec le Wasat, et des buts de cette organisation? Est-ce que c'est une façade du Wasat, ou est-ce que c'est vraiment une organisation indépendante?

R : Absolument pas indépendante. C'est une façade du Wasat³.

On comprendra mieux la position présente de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* en se penchant sur les débats ayant présidé à sa genèse. La question du rôle et de l'envergure à donner à cette association a en effet constitué un des objets de désaccords ayant conduit à la défection de Rafîq Habîb, qui nous déclarait en entretien :

J'avais une autre idée, une idée différente, différente de celle de Muhammad Salîm Al-'Awwâ. Parce que je pense que cette organisation peut être un substitut au parti, et peut être plus importante que le parti, et plus fondamentale, plus cruciale que le parti. Parce que si vous avez une idée, vous voulez construire cette idée, la construire socialement. Quand vous avez besoin d'une base sociale, et si vous avez une organisation éprouvée, une organisation sociale éprouvée, faites-en une base sociale pour vos idées, créez des branches de cette organisation dans différents gouvernorats de l'Égypte, et recrutez des gens comme fondateurs, comme membres, etc. Et faites un mouvement.

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

²Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

³Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

Faites de cette organisation un mouvement social représentant les idées du Wasat, mais dans le champ social. Et si vous avez un mouvement social représentant vos idées, alors ça sera plus facile d'être un parti politique, à mon avis. En particulier en Égypte. Si vous commencez à construire socialement, vous pouvez devenir politique. En effet, c'est très compliqué de commencer politiquement, et de vouloir construire socialement (...). Mais je pense que le Dr. Muhammad Salîm Al-'Awwâ, en tant que fondateur de cette organisation, voulait que celle-ci soit très limitée, et travaille uniquement dans le champ culturel. À cause de sa situation. Donc, c'est devenu quelque chose d'autre, qui n'est pas mauvais. C'est devenu... Vous connaissez le mot arabe *ruwâq* ? C'est comme un salon. Comme Jean-Paul Sartre avait son propre café, son propre salon, etc. C'est devenu le salon de Al-'Awwâ et de Al-Bishrî, en particulier. Ils ont une rencontre hebdomadaire avec des gens... des étudiants, des jeunes gens, etc. Ils ont une chance d'en faire une école (...). Donc, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est devenue une petite institution, une petite école pour les partisans de Al-Bishrî et Muhammad Salîm Al-'Awwâ, ce qui est très important et très utile, mais différent des idées qui étaient les miennes à cette époque. Et alors, je n'ai pas poursuivi mes activités, etc.¹

Pour l'intellectuel chrétien, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* aurait dû être un moyen de contourner le blocage de la scène politique égyptienne, mais au mépris de la légalité. On voit une fois de plus que Rafîq Habîb était en désaccord sur la stratégie de spécialisation politique du Wasat². Il aurait voulu que l'association outre passe les limites assignées par la loi et qu'elle serve à poser les bases d'un mouvement politique. Les autres membres du Wasat, fidèles à leur stratégie de respect de la légalité, ont au contraire tenu à garder *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* éloignée de toute activité politique. Interrogé au sujet du désaccord avec Rafîq Habîb, 'Amrû Fâruq développe le sujet de la manière suivante :

Je pense que le mouvement social... *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* n'est pas responsable de cela. *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* c'est deux mots : *thaqâfa*, la culture, *hiwâr*, le dialogue. C'est ce que nous faisons, avec les gens. Nous ne sommes pas responsables de... ne sommes pas un... Oui, nous ne... Ce n'est pas nos responsabilités de faire un mouvement social. C'est la responsabilité des autres mouvements. Du Wasat, par exemple. Des mouvements politiques. Pas du mouvement culturel. Culture et dialogue signifient changer la manière de penser, changer les discours. C'est ce que nous faisons. C'est pour les arts, c'est pour les points de vue islamiques, c'est pour tous les dialogues, et aussi les cultures. Nous ne sommes pas responsables des mouvements sociaux. Les mouvements sociaux sont pour les mouvements politiques. C'est ce que je pense. Il était tellement ambitieux ! Rafîq était toujours tellement ambitieux ! (...) C'est au moment où nous avons fait *Égypte pour la culture et*

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

²Cette position n'est d'ailleurs pas nouvelle, puisque déjà en 1996, il écrivait que les changements sociaux sont plus importants que les changements politiques, qu'ils déterminent largement (HABÎB, *Tafkîk al-dîmâqrâtiya*, p. 61).

le *dialogue*, en 2000, qu'il a pensé qu'il pourrait y avoir un mouvement social dans *Égypte pour la culture et le dialogue*, et ce n'est pas vrai. Cette organisation est pour la culture et le dialogue. Ce n'est pas pour les mouvements, ce n'est pas pour la politique. Aussi, il y a des interdictions du gouvernement pour que les organisations fassent ça. Il y a des restrictions prévues par la loi. Nous n'avons pas le droit de faire quelque sorte de mouvement, de faire des débats politiques, ou quelque chose comme ça¹.

Il est intéressant de voir que ce sont les contraintes imposées légalement qui conduisent les agents à séparer aussi distinctement et formellement leurs activités dans différents champs. Mais plutôt que de voir cette spécialisation comme résultant d'une contrainte légale, ils se l'approprient et la revendiquent. Muhammad 'Abd Al-Latif estime ainsi que cette stratégie porte ses fruits :

Rafîq Habîb est un radical. Il veut faire un mouvement social, faire des changements, et... Ce n'est pas notre objectif. Notre objectif est de faire avec des idées, de répandre des idées, de faire partager nos idées aux gens. Et peut-être qu'au début c'était un petit nombre de personnes, mais maintenant, les idées de cette société se répandent. Par exemple, c'est... les conférences du Dr Al-'Awwâ sont diffusées sur Al-Jazira. Donc, d'autres personnes les entendent aujourd'hui. Le... Alors, nos visions sont différentes de celles de Rafîq Habîb. Notre objectif est différent du sien².

L'évocation du lien de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* avec le Wasat Au-delà des dénégations d'usage, les dirigeants du Wasat admettent néanmoins que la création de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* a été motivée par une volonté de contourner les obstacles légaux placés sur la route du Wasat. Comme le résume Husâm Khalaf, « nous pouvons dire que c'est une organisation non-gouvernementale que nous [utilisons] pour propager [nos idées] tant que nous n'existons pas. Et... Propager nos idées en général. Pas des idées politiques »³. Ainsi, lors de notre dernier entretien, Abûl-'Elâ Mâdî lui-même déclarait :

J'ai expliqué pourquoi nous avons établi *Égypte pour la culture et le dialogue*. Nous recherchons la légalité. Okay ? Donc, lorsque nous avons vu que la route était barrée pour la légalisation du Wasat, nous avons essayé de créer un journal. Nous avons déposé une demande à propos d'un journal appelé *Al-Mustaqbal*, en 1997. Puis nous avons pensé à une association, au statut d'ONG, pour les questions culturelles, pas pour les questions politiques. Donc, nous avons seulement cette licence, pour avoir des activités dans la société, mais uniquement pour les questions culturelles. Alors nous respectons cette licence⁴.

On voit dans cet extrait que l'effet d'imposition des normes légales est consciemment vécu par les agents, qui acceptent de scinder leur activité entre différents champs pour

¹ Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

² Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³ Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴ Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

se conformer à la loi. Mais puisqu'il y a intervention dans différents champs, il y a nécessairement une division du travail militant qui s'opère entre les membres du Wasat.

Le graphique illustrant la place du thème accordé en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres du Wasat en fonction de leur classe d'âge (fig. 6.5 page suivante) nous éclaire sur les modalités selon lesquelles s'opère cette répartition des tâches au sein du parti. On y voit en effet clairement que les membres les plus jeunes sont les plus impliqués dans cette association. La division du travail au sein du Wasat obéirait ainsi à la logique suivante : l'activité de représentation – plus “politique” – serait l'apanage des militants les plus âgés, tandis que les membres les plus jeunes se contenteraient de l'activité intellectuelle. La réalité est néanmoins plus complexe, notamment du fait que l'activité intellectuelle n'est absolument pas dévalorisée dans le discours des membres du Wasat, bien au contraire. Nous avons vu en effet dans le chapitre précédent que l'espace de théorisation de la Wasatiya n'a pas été mis en place par ce parti pour élaborer une idéologie dans laquelle puiser un programme de gouvernement, mais que c'est au contraire autour des intellectuels du nouveau courant islamiste que s'est constitué un espace de théorisation visant à faire rayonner la Wasatiya dans différents champs. C'est le Wasat qui constitue le volet politique du projet intellectuel de Muhammad Salîm Al-'Awwâ, Târiq Al-Bishrî et les autres, et pas l'inverse. D'ailleurs, il succède dans ce rôle au parti du travail, et le partage avec le courant réformiste des Frères musulmans. *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* n'est qu'un nouveau « lieu transfrontalier », venant prendre place à côté d'autres lieux de même sorte dans un espace de théorisation lui préexistant. Le rôle intellectuel est donc un rôle prestigieux aux yeux des enquêtés. Si l'on s'intéresse à la place du thème accordé en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres du Wasat en fonction de leur année d'adhésion (fig. 6.6 page 229), on constate que les membres les plus anciens parlent davantage de l'association que les membres les plus récents. Ces derniers ne s'investissent donc pas tous également dans l'association. Si celle-ci apparaît comme un substitut à l'activité partisane légale pour les militants les plus “politiques” du Wasat (Abûl-'Elâ Mâdî, Salâh 'Abd Al-Karîm et Yahîâ Al-Hasan), elle représente aussi une opportunité pour les membres les plus jeunes, sans expérience politique, tels que Imân Qandîl, 'Amrû Fâruq et Târiq Al-Malt. Yahîâ Al-Hasan évoque ainsi l'association comme une modalité alternative de participation à la vie sociale :

La plupart des dirigeants de cette association sont membres du Wasat, juste pour dire : « Nous ne sommes pas assis sur des chaises, parlant à huis-clos. Nous avons quelque chose à faire et des devoirs à respecter, et nous y travaillons. Ceci est une de nos tribunes, et nous pouvons l'ouvrir », vous comprenez ? Et nous l'avons ouverte. Par exemple, nous pouvons aujourd'hui avoir un journal. Nous allons créer un journal et nous [y] défendrons nos idées. Et l'association *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* est une bonne manière de dire : « Nous participons à la vie [politique] ». Ce n'est pas pour toutes les franges de la société. Elle s'adresse presque exclusivement à certaines catégories. Mais okay, je pense que c'est un bon challenge – un challenge légal – de leur parler¹.

Abûl-'Elâ Mâdî se prend pour sa part à rêver et à voir plus grand :

¹Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahîâ Al-Hasan.

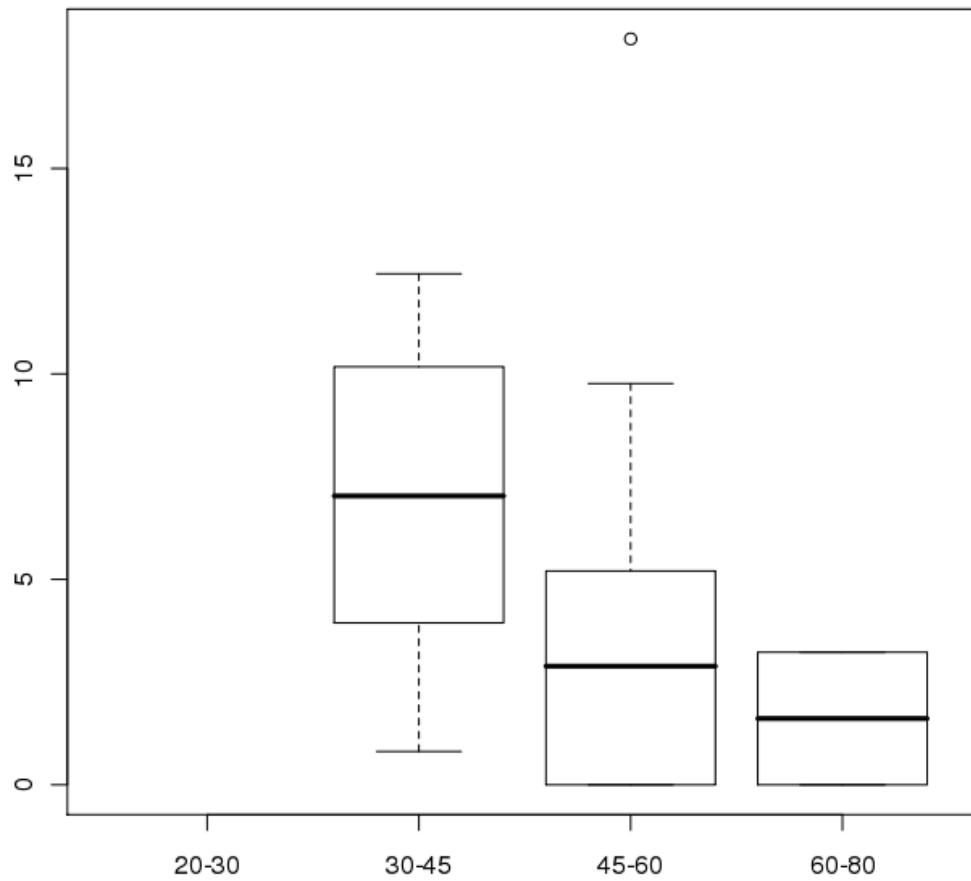


FIG. 6.5 – Place accordée en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

Je pense que le Wasat pourrait être un éventail très large. Nous pouvons avoir beaucoup de sociétés comme *Égypte pour la culture et le dialogue*, parce que nous... si nous avons la licence. Un large éventail. Il n'y a pas lieu de faire une comparaison entre le Wasat et cette société. C'est toujours une petite société. Pour être ainsi dans la légalité, nous avons besoin d'une certaine pression pour être dans la société, dans la vie publique – pas directement dans la politique – parce que nous persisterons toujours dans cette voie¹.

À l'inverse, Imân Qandîl insiste sur la centralité du rôle de l'association et de l'activité intellectuelle, et présente le Wasat comme le volet politique de la Wasatiya :

[Cette culture] nous a amenés à traiter avec toutes les parties de l'humanité, tous les *igtiḥādât* politiques et intellectuels – ce qui nous est ordonné par l'islam – et est proche de l'idée, entre elle et les raisons de la création du parti Wasat. Et c'est la raison de la plupart des membres qui sont ici, au parti Wasat. Parce que c'était à la base l'idée du Dr Salîm Al-'Awwâ de fonder l'association, qui revient à l'islam centriste (*wasatiya*). Parce que nous nous éloignons des radicaux et des extrémistes, ou des partisans de la laïcité qui renient l'islam. Nous appelons à l'islam du centre (*al-wasat*), qui traite avec toutes les conditions, toutes les civilisations, toutes les autres idées et les orientations religieuses et intellectuelles. C'est pour cela que la communication entre le... Parce que ce sont presque les mêmes idées. Mais tout ça, c'est dans la réflexion sociale, qui a pour but de témoigner de la culture et de la pensée. Et nous sommes une idée politique, nous n'avons pas d'autre rôle que de représenter l'islam centriste (*wasatî*) modéré dans la politique égyptienne².

Il convient de noter que – alors que l'entretien s'est déroulé en anglais – Imân Qandîl a tenu à s'exprimer ici en arabe, certainement dans le souci d'exprimer son opinion avec les termes les plus justes.

Enfin, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî intervient évidemment dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* en sa qualité d'intellectuel. Interrogé sur sa participation au Wasat, c'est d'ailleurs l'association qu'il évoque spontanément :

Q : Jouez-vous un rôle dans le Wasat ?

R : Oh oui, oui. J'ai assisté à quelques réunions. Bien sûr, ma santé ne me permet que difficilement de participer aux activités, mais j'ai présenté quelques conférences, et puis il y a cette association, *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, où je donne des conférences mensuelles (...) tous les troisièmes mardis³.

Pour les membres du Wasat, les modes d'engagement dans *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* sont donc très différenciés : modalité "naturelle" du militantisme pour l'universitaire 'Abd

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

²Entretien du 24 mars 2008 avec Imân Qandîl.

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

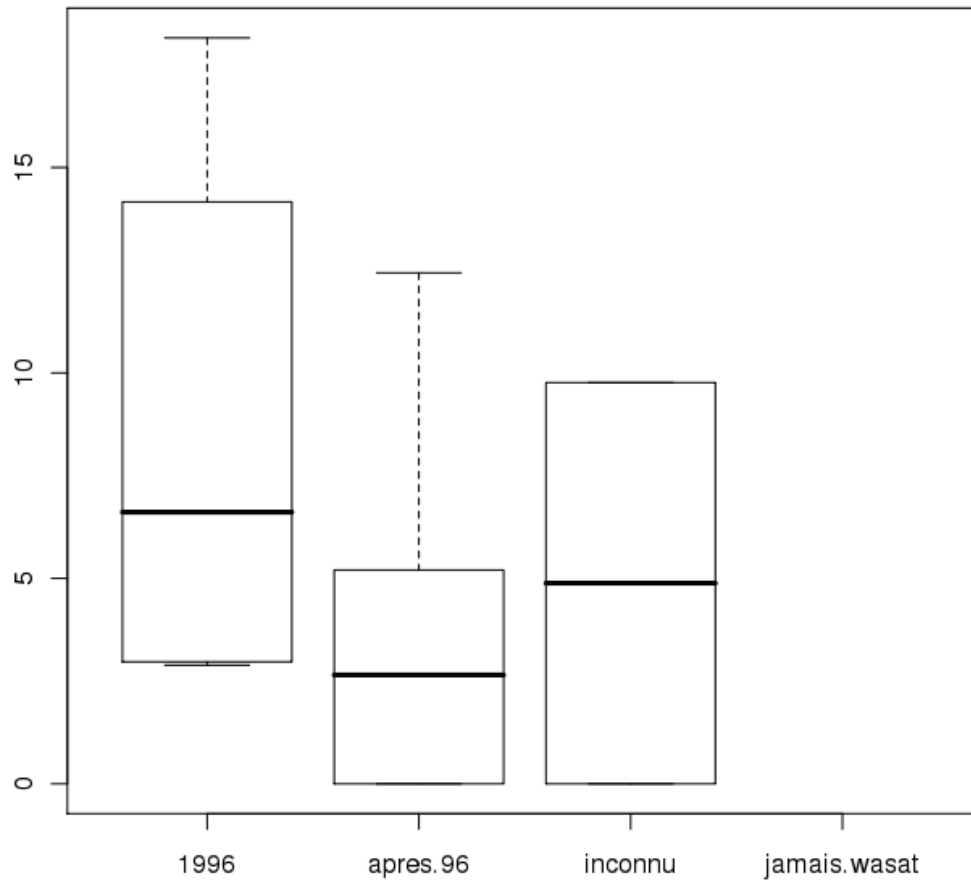


FIG. 6.6 – Place accordée en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Al-Wahhâb Al-Masîrî¹, elle sert à asseoir la crédibilité intellectuelle des “politiques” du Wasat, et représente une opportunité de faire leurs preuves pour les membres les plus jeunes et les moins légitimes du parti. À noter que malgré l'implication de Yahiâ Al-Hasan – en tant que politique – et de Târiq Al-Malt – en tant que jeune militant – les membres du Wasat liés aux métiers des affaires parlent peu de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* (fig. 6.7 page suivante). Ainsi Ahmad Awar et Magdî 'Ârif ne semblent pas impliqués dans l'activité de cette association.

6.2.2 L'activité intellectuelle du Wasat

Hormis le rôle dévolu à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, des activités intellectuelles sont menées au nom du Wasat lui-même. Celles-ci sont volontiers évoquées par nos enquêtés. Ils tiennent néanmoins pour la plupart à présenter le parti comme une organisation avant tout politique.

L'évocation de l'activité intellectuelle du Wasat Les activités en lien avec le monde des idées prennent une telle place parmi les manifestations organisées au nom du Wasat que certains observateurs résument le parti à ces activités. Ainsi, 'Isâm Al-'Ariyân résume de manière lapidaire ce qu'il considère comme un échec : « C'était le projet d'un parti, mais il n'a pas été accepté, donc il n'était plus un parti. Il est devenu des idées »² (*Hua kân mashrû' hizb, wa lakinuh lam yuâfiq 'alîh, fa-lam ya'ud hizban. Asbah al'ân afkâr*). Le chercheur Diyâ' Rashwân formule la même analyse que le porte-parole de la Confrérie :

Q : Et vous pensez que le Wasat n'a pas d'avenir ?

R : Politiquement ? Non. Non. Non. Je ne sais pas si vous avez les mêmes idées ou pas, mais c'est... Le Wasat, c'est une expérience très importante sur les idées politiques, mais pas du tout politique³.

En entretien, nous avons amené les enquêtés à évoquer cet aspect du problème en leur demandant leur opinion au sujet de la formule de Patrick Haenni qualifiant le Wasat de *think tank*. Certains membres du Wasat adhèrent sans réserve à cette formule, comme par exemple Ahmad Awar :

Maintenant, nous nous rencontrons seulement, nous parlons, nous nous battons pour nos idées, organisons correctement nos idées et nos valeurs, voilà tout. Ni plus ni moins (...). Tu sais que personne ne fait rien maintenant. Mais, bien sûr, après l'autorisation, ce sera totalement différent (...).

Q : Aujourd'hui, décririez-vous le Wasat comme un *think tank* ?

R : Oui.

Q : Oui ?

¹Ce dernier exprime les motifs de son engagement dans cette association de la manière suivante : « Je souhaite répandre mes idées, parce que je me suis toujours considéré comme un penseur qui ne veut pas simplement écrire, mais qui veut changer la réalité et combattre l'injustice » (ibid.)

²Entretien du 7 mai 2008 avec 'Isâm Al-'Ariyân.

³Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

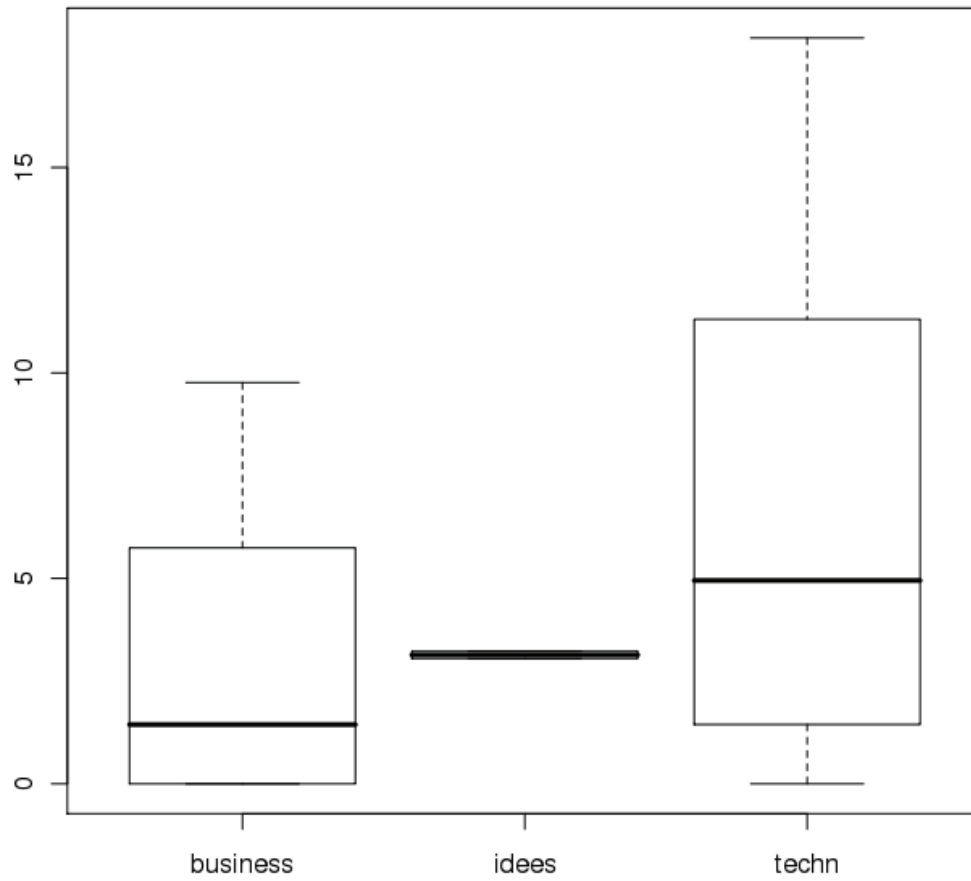


FIG. 6.7 – Place accordée en entretien à *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

R : C'est la plus proche... Une très bonne description, très proche de...¹

Sur ce point, le nombre d'années passées dans le Wasat n'est pas un facteur déterminant, puisque le membre historique qu'est Muhammad 'Abd Al-Latif exprime la même opinion que le nouveau venu qu'est Ahmad Awar :

Vous savez, nous sommes maintenant en train de faire notre programme pour le parti, pour négocier à nouveau, et il y a... Beaucoup de discussions ont lieu aujourd'hui, et nous prenons les idées de beaucoup d'intellectuels, de beaucoup de gens, pour en tirer profit. Donc, nous faisons... nous travaillons dur aujourd'hui, pour faire cela (...). Nous participons à beaucoup d'activités, aussi bien en Égypte que dans le monde arabe ou avec des Européens, etc. Donc, ce dialogue permanent nous a donné une très bonne expérience, dans de nombreux aspects, dans de nombreuses activités, etc. Donc, tout le monde a toujours été actif, c'était... nous avons mûri, et les idées davantage... elles sont devenues plus... meilleures, avec le temps (...). Le Wasat est un *think tank*, oui. Mais pour ses propres membres, et pour chaque sorte de mouvement en Égypte, et pas pour quelqu'un en particulier².

Bien évidemment, l'intellectuel qu'est 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî a tendance lui aussi à ramener l'activité du Wasat à son aspect purement théorique, sans qu'il soit même besoin de lui poser directement la question :

Q : Savez-vous quel était le but du Wasat au début ?

R : C'est toujours le même, plus ou moins : développer un discours prenant en compte les réalités égyptiennes, arabes et islamiques, générées par le monde islamique, bien que... Il [le parti] a essayé, disais-je, de générer un nouveau discours islamique, susceptible de défendre la *Umma*. La *Umma* inclut des musulmans, des laïcs, des chrétiens, des juifs (...). Il y a une chose très importante : [les fondateurs du Wasat] n'ont pas une vision matérialiste du monde. Or, une vision matérialiste du monde s'éloigne de l'identité, de la spécificité, des valeurs, et de la morale, humaine ou religieuse³.

Cependant, cette activité intellectuelle n'est généralement pas perçue comme une fin en soi. Si les enquêtés n'appréhendent pas le Wasat comme s'inscrivant dans le champ intellectuel, c'est que les réflexions de ses membres visent une finalité proprement politique. Ainsi, Abûl-'Elâ Mâdî évoque sa propre activité intellectuelle de la manière suivante :

Il y a quelque jours, j'ai écrit un papier sur ce thème : État religieux et État civil, quelles sont les différences ? J'ai répondu (...) avec ce papier, qui a été préparé en coopération avec un centre à Amman, Jordanie, appelé le Centre *Al-Quds* (...). Ils m'ont posé deux questions : « Quelle est la différence entre l'État civil à *background* islamique et l'État religieux ? », et deuxième question : « Le nouvel État sera-t-il construit sur la religion ou sur la citoyenneté (...) ? » Alors, j'ai répondu à ces deux questions. Donc, pendant tout

¹Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

²Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

ce temps, nous avons contribué au développement de la pensée islamique sur cette question, sur la question politique¹.

Mis à part 'Isâm Al-'Ariyân, les observateurs extérieurs ne nient pas cette finalité politique de l'activité intellectuelle des membres du Wasat. Le nassérien Târiq Sa'îd résume ainsi le lien entre pratique intellectuelle et vocation politique dans l'activité du parti de Abûl-'Elâ Mâdî : « Le Wasat, j'ai lu leur programme qui est vraiment formidable ; il présente une vision nouvelle, une théorisation nouvelle des questions posées par l'activité de l'islam politique en Égypte »².

L'activité intellectuelle du Wasat apparaît ainsi aux yeux de ses membres comme une capitalisation qui se traduira en succès politiques futurs. Interrogé sur l'avenir du Wasat, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî évoque l'attractivité de l'idéologie du Wasat comme garantie de sa capacité à mobiliser :

Et je pense que beaucoup des membres des classes moyennes, qui croient en l'islam non en tant qu'idéologie, mais en tant que simple pratique religieuse... Je pense que notre parti va les encourager à le rejoindre... Parce que, quand ils verront notre islam comme une perspective complète, comme un programme détaillé (...), ils sauront que nous voulons avoir un programme complexe et très détaillé, et ils verront aussi qu'il s'agit d'un *ijtihâd*, et qu'il pourrait en conséquence encore évoluer vers davantage d'ouverture³.

L'idéologie du Wasat est ainsi perçue comme une *marque* sur le marché des idées, et comme la principale ressource à disposition du parti. Questionné lui aussi sur l'avenir de son parti, Husâm Khalaf présente les choses de la manière suivante :

Un parti avec des idées, et ce sera au peuple de choisir parmi les choses qui pourront être là. C'est mieux que de ne pas être là du tout, avec des idées. Donc, c'est ce que nous croyons. Notre but aujourd'hui est de conserver cette idée, et de la développer tout le temps (...). Alors, nous entretenons cette idée, à travers les média, autant que nous le pouvons, à travers *Masr*⁴ *al-thaqâfa wal-hiwâr*, toutes ces interactions dans le... La partie intellectuelle de l'Égypte connaît le Wasat. Donc, quand nous en arriverons à ce point, où... ceux qui chercheront un parti modéré, ils trouveront le Wasat⁵.

La distinction du savant et du politique Si une partie de nos enquêtés présente le Wasat comme une organisation se limitant à la production intellectuelle, une autre partie tient un discours symétriquement inverse. Ainsi, Rafîq Habîb, pourtant proche des opinions de 'Isâm Al-'Ariyân, déclare : « Le Wasat n'est pas une organisation intellectuelle, c'est une organisation politique (...). Abûl-'Elâ lui-même est un activiste. Il n'est pas un penseur ou un écrivain comme moi (*petit rire*) par exemple, il est un activiste politique.

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

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

³Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

⁴Husâm Khalaf emploie ici la prononciation dialectale du mot *Misr*.

⁵Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

Il a une vision, il a un agenda politique mais il n'a pas eu la chance d'appliquer cela dans l'action politique »¹. De la même manière, 'Amrû Al-Shûbakî – chercheur au Centre d'études de *Al-Ahrâm* – prend totalement le contre-pied de son collègue Diyâ' Rashwân : « Donc c'est un groupe d'intelle... pas d'intellectuels, un groupe d'activistes »². Enfin, contrairement à Ahmad Awar, Magdî 'Ârif récuse le terme de *think tank* pour désigner le Wasat :

Q : À votre avis, est-ce que le Wasat est un *think tank* ?

R : Non, c'est un groupe pratique, un mouvement, qui profite des opinions des intellectuels. Mais ils ne sont pas des intellectuels. Nous n'avons actuellement, peut-être, dans l'administration du Wasat, que le Dr 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Lui, c'est un intellectuel, le Dr 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî. Mais lui, il est dans le Wasat, parmi les fondateurs du Wasat. Mais notre réalité est que le Wasat est un groupe en mouvement, dont le but est le mouvement et le développement de la société. Les philosophies théoriques que prend ce groupe existent dans la société et il construit dessus ses opinions, qui sont aptes à être mises en œuvre immédiatement³.

Le lecteur attentif ne sera pas surpris de trouver une fois de plus dans la bouche de Magdî 'Ârif un discours typique de l'"homme de terrain" dévalorisant l'activité théorique pour mieux valoriser l'action concrète.

De son côté, Abûl-'Elâ Mâdî distingue les activités politiques et intellectuelles en montrant qu'elles n'obéissent pas à la même logique et demandent des compétences différentes :

Vous savez, nous sommes politiques. Mais si vous avez des sources philosophiques pour nourrir votre projet, cela est bon. Okay ? Peut-être que certains d'entre nous, comme moi, comme Salâh 'Abdul-Karîm, comme... Il y a deux questions : j'aime la philosophie, j'aime lire et écrire. Mais, mes compétences sont celles d'un politicien, pas d'un penseur. Mais j'ai cette capacité de faire un peu de philosophie, en tant que partie de nos sources, pour nourrir les idées politiques. Mais cela n'est pas exactement compatible. Souvent, je suis en désaccord avec le Dr Masîrî au sujet des pensées. Mais je le respecte en tant que penseur, en tant que professeur. J'ai besoin de cette source philosophique, mais elle n'est pas compatible avec notre pensée, parce que nous devons (...) prendre des décisions, faire des choix dans notre pensée politique. Nous sommes très proches du Dr Salîm Al-'Awwâ au niveau de la pensée, mais nous n'acceptons pas toute sa pensée. Okay ? Parce que nous avons toujours le choix d'accepter ou pas. Ou de changer quelque chose dans sa pensée, pour qu'elle soit politique⁴.

Il ressort de ce qui précède que les opinions des uns et des autres sur l'aspect intellectuel ou politique des activités du Wasat peuvent difficilement être reliées à leurs

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habib.

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

³Entretien du 7 mai 2008 avec Magdî 'Ârif.

⁴Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

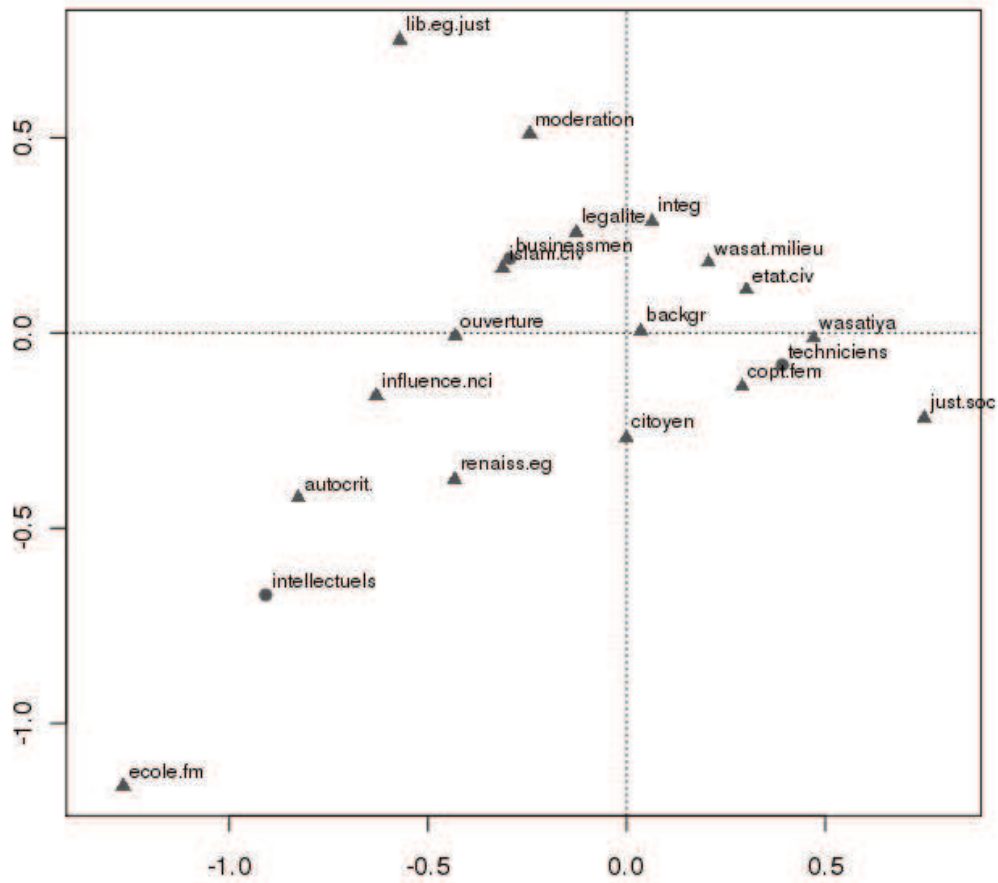


FIG. 6.8 – Correspondance de la place des différents thèmes idéologiques abordés par les membres dirigeants du Wasat et de leur univers professionnel

caractéristiques sociales. Pour comprendre la manière dont les membres du parti pensent leurs positions respectives dans l'espace de théorisation de la Wasatiya, il nous a donc semblé nécessaire de nous pencher sur la place occupée dans leurs discours respectifs par les différents thèmes en lien avec l'idéologie du Wasat.

La figure 6.8 page précédente montre que les thèmes occupant la plus grande place dans le discours des dirigeants du Wasat exerçant des professions intellectuelles sont en lien avec l'activité intellectuelle elle-même – ouverture, autocritique (notée *autocrit.*) –, ou avec le positionnement du Wasat dans le champ intellectuel : école des Frères musulmans (notée *ecole.fm*) et influence du nouveau courant islamiste (notée *influence.nci*). Ce résultat n'est pas surprenant et s'explique par la dominante intellectuelle de l'activité militante de ces membres. Ce sont évidemment eux – et en particulier 'Abd Al-Wahhâb Al-Masrî – qui s'investissent le plus dans l'espace de théorisation de la Wasatiya. De leur côté, les hommes d'affaires évoquent davantage des thématiques en lien avec la respectabilité : modération, légalité, ouverture, islam comme civilisation (noté *islam.civ*), et volonté d'intégration au système politique (notée *integ*). L'engagement dans le Wasat est davantage perçu par eux comme une posture éthique, le témoignage d'une volonté de participer de manière positive et constructive à la vie de la Cité. Enfin, les représentants des nouvelles classes moyennes insistent sur les thématiques les plus en lien avec le projet politique du parti : État civil (noté *etat.civ*), citoyenneté, droit des coptes et des femmes (noté *copt.fem*), justice sociale (notée *just.soc*), et intégration au système. Ce sont – représentants de la génération des années 1970 en tête – les membres du Wasat qui s'identifient le plus comme des professionnels de la politique. Par ailleurs, la notion de *background* islamique (notée *backgr*) se tient au centre du graphique, ce qui signifie que sa place dans le discours des interviewés n'est pas corrélée à leur catégorie socio-professionnelle. Ce résultat peut sans doute s'expliquer par le fait que ce *background* peut aussi bien faire l'objet d'une réflexion purement intellectuelle que servir de base à une posture éthique ou d'argument à un discours politique.

Les anciens Frères musulmans (*ancienFM*) insistent sur ce qui les distingue de la Confrérie : les droits des coptes et des femmes, l'État civil et l'autocritique (fig. 6.9 page suivante). On constate par ailleurs qu'ils évoquent davantage la notion d'école des Frères musulmans. La dominante de leur discours est donc la comparaison avec l'organisation mère. Les membres arrivés plus tardivement (*jamaïFM*) mettent de leur côté l'accent sur des notions idéologiques en lien avec le nom même du Wasat (modération, justice sociale), ou avec l'islam (le *background* islamique, l'influence du nouveau courant islamiste et l'islam comme civilisation). Il ressort donc de l'analyse de ce graphique que les membres du Wasat ayant un passé frériste sont davantage préoccupés par l'idée de présenter l'idéologie de leur parti comme une *marque* différente de celle des Frères musulmans sur le marché politique égyptien. Ils raisonnent en termes de diversification de l'offre idéologique. Les anciens Frères musulmans insistent davantage sur la spécialisation politique du Wasat, et envisagent l'espace de théorisation de la Wasatiya de manière instrumentale, comme un *think tank* alimentant idéologiquement le parti. Les membres du Wasat sans lien avec la Confrérie sont au contraire davantage soucieux de mettre en avant la conformité des idées du Wasat avec les prescriptions de l'islam, en cherchant

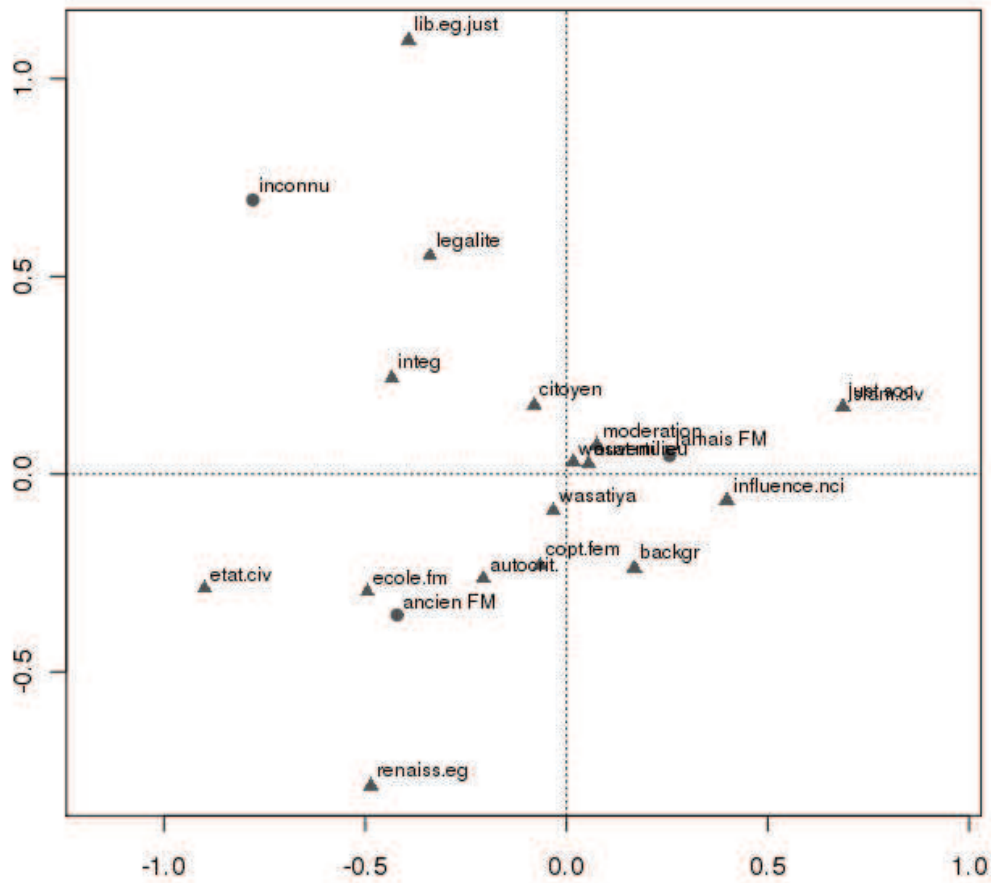


FIG. 6.9 – Correspondance de la place des différents thèmes idéologiques abordés par les membres dirigeants du Wasat et de leur trajectoire partisane

à profiter de la légitimité en la matière des intellectuels du nouveau courant islamiste. Contrairement à leurs homologues les plus liés à l'histoire de la génération des années 1970, les membres du Wasat sans expérience militante dans la Confrérie ne focalisent pas leur discours sur des thématiques identifiant fortement le Wasat depuis les origines (droit des coptes et des femmes, État civil), mais se positionnent davantage par rapport aux débats qui ont cours dans l'espace de théorisation de la Wasatiya. Les différences analysées en première partie en matière de motifs d'adhésion au Wasat produisent ainsi des modalités d'engagement différenciées, sans pour autant remettre en cause l'unité du parti au niveau des objectifs.

Chapitre 7

Kefaya : L'insertion du Wasat dans les réseaux de l'opposition

“Coalitions et alliances n'ont pas de signification univoque : les raisons de s'allier et les usages faits de l'alliance sont différents selon la position occupée dans l'espace politique et dans les sous-espaces partisans”¹.

Michel OFFERLÉ

La raison d'être du Wasat étant d'intégrer le système politique, ses membres ne sauraient se résigner à la seule activité intellectuelle dans l'espace de théorisation de la Wasatiya. La réalisation de leur objectif fondamental – intégrer l'arène politique – nécessite un changement des règles du jeu politique en Égypte. Pour obtenir ce changement, le Wasat ne peut pas agir seul et a besoin de s'allier avec d'autres forces politiques. Une première tentative d'agir en ce sens a lieu vers le milieu de la décennie, à l'approche de l'élection présidentielle de 2005. La période 2004-2005 voit en effet l'opposition diriger ses critiques sur la personne du président de la République et sur l'éventuelle accession de son fils à la fonction de chef de l'État. La perspective du référendum présidentiel, mais aussi les pressions américaines exercées dans le cadre du projet de « Grand Moyen-orient », deviennent des enjeux dont se saisissent les mouvements oppositionnels. Des tractations s'organisent entre les partis de l'opposition pour discuter d'éventuelles alliances. En septembre 2004, huit de ces partis se rassemblent au sein d'une "Alliance nationale" (*Tawafûq watani*). En octobre, le parti Ghad d'Aïman Nûr est autorisé par la Commission des partis à la surprise générale. Au début de l'année 2005, le régime reprend néanmoins la main en instaurant un "dialogue national" avec les partis de l'opposition. Le 26 février, l'annonce de l'élection du président de la République au suffrage universel prive l'opposition de sa principale revendication. C'est au cours de cette période qu'émerge le phénomène Kefaya.

La plupart des dirigeants de ce mouvement ont commencé à faire de la politique dans les organisations étudiantes au cours des années 1970. Le mouvement étudiant de ces années, né de l'opposition à Israël, a servi de cadre à la création d'un consensus entre les différents mouvements de l'opposition égyptienne, bâti sur la question de la politique

¹ OFFERLÉ, op. cit., p. 114.

étrangère. Au début de la décennie 2000, et suite au déclenchement de la seconde Intifada, des opposants à la politique israélienne (issus pour la plupart de l'extrême gauche et des Frères musulmans) se regroupent au sein d'un "Comité populaire égyptien de solidarité avec le peuple palestinien", qui organise notamment un rassemblement place Tahrîr, en plein centre du Caire, le 10 septembre 2001. Le 20 mars 2003, de nouvelles manifestations ont lieu sur la même place pour protester contre l'invasion de l'Irak. Ces manifestations donnent lieu à la création du Mouvement du 20 mars (rassemblant des membres de différentes organisations et partis de l'opposition égyptienne) et surtout à ce que Frédéric Vairel a décrit comme une « relocalisation des cibles et enjeux de la protestation »¹. En effet, les slogans anti-américains laissent rapidement la place à des attaques contre le régime de Moubarak. Quinze jours plus tôt, alors que la mobilisation contre le projet de guerre américain prenait de l'ampleur, 150 personnes s'étaient rassemblées à proximité du Parlement pour réclamer la fin de l'état d'urgence². Le 7 août 2004 un manifeste regroupant différentes sensibilités politiques est rendu public sous le titre *Kefaya!*, ce qui signifie "Ça suffit!". Il annonce la création du "Mouvement égyptien pour le changement", connu sous le nom du communiqué fondateur éponyme. Le 9 septembre 2004, un second manifeste est rendu public au siège du Centre Hishâm Moubarak pour les droits de l'homme. Ce manifeste rassemble 300 signatures et regroupe 15 organisations et partis politiques pour former la "Campagne populaire" (*Hamla*). Si les deux textes ont en commun la mise en relation de la situation intérieure et de la situation internationale, Kefaya n'est pas – à la différence de la *Hamla* – un regroupement d'organisations préexistantes, mais un mouvement *ad hoc* auquel on adhère individuellement.

Le mouvement est rythmé par une succession d'événements marquants : le 12 décembre, un rassemblement est organisé devant la Cour constitutionnelle ; le 4 février 2005, une manifestation a lieu à la Foire du Livre du Caire ; le 27 avril, plusieurs manifestations se déroulent simultanément dans plusieurs villes et différents quartiers du Caire ; le 8 juin 2005, un *sit-in* rassemble environ 1 500 personnes devant le mausolée de Sa'ad Zaghlûl, le père de l'indépendance égyptienne ; enfin, le 22 juin, une marche est organisée dans le quartier populaire de Shubrâ. De son côté, le régime suscite des manifestations de soutien au président Moubarak³. À plusieurs reprises, les militants du PND attaquent les manifestants de Kefaya sous le regard des forces de l'ordre. Les Frères musulmans fournissent les plus gros bataillons de la mobilisation et payent en conséquence le plus lourd tribut à la répression, avec plusieurs centaines de Frères arrêtés. Dans un premier temps, le mouvement Kefaya a eu des répercussions à tous les niveaux de la société : création d'un mouvement des jeunes pour le changement, des professeurs pour le changement, des artistes pour le changement, etc. Mais le mouvement décline rapidement suite aux élections présidentielles de 2005, du fait notamment de la politique répressive

¹Frédéric VAIREL. "Quand 'Assez!' ne suffit plus : Quelques remarques sur Kifâya et autres mobilisations égyptiennes". Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 109–136, p. 111.

²Paul SCHEMM. "Egypt Struggles to Control Anti-War Protests". Dans : *Middle East Report* (31 mar. 2003). URL : <http://www.merip.org/mero/mero033103.html> (visité le 18/04/2009).

³Le principal slogan de Kefaya visait directement le président de la République et son fils : « *Lâ lâ-tawrîth, lâ lâ-tamdîd* » (« Non à la succession héréditaire, non à la prolongation »).

à son égard, mais aussi des divisions en son sein entre militants laïques et islamistes. Cet élément – la diversité – qui avait fait la force de Kefaya à ses débuts a en effet précipité son déclin.

Pour rendre compte de l'émergence et de l'échec de Kefaya, nous utiliserons des concepts issus de la théorie des mouvements sociaux, et notamment la notion de structure des opportunités politiques. En effet, si cette théorie s'est développée à partir de l'étude des mouvements occidentaux, la dernière décennie a vu plusieurs auteurs l'utiliser pour étudier des mouvements sociaux émergeant dans le monde arabe¹. Olivier Fillieule et Mounia Bennani-Chraïbi expliquent ce phénomène par la conjonction de circonstances historiques favorables (chute du Mur et troisième vague de démocratisation) et de l'autonomisation croissante cette théorie, qui l'a poussée à la conquête des terrains jusque là abandonnés à l'étude des aires culturelles, dans un mouvement qui a été décrit comme une « globalisation de la théorie des mouvements sociaux »². Si beaucoup d'études se réclamant de cette théorie ont été consacrées aux mouvements islamistes³, elle a été paradoxalement fort peu mobilisée pour étudier Kefaya, alors que ce mouvement, qui se réclame des valeurs « occidentales » et se présente comme une émanation de la « société civile », est *a priori* moins suspect de particularisme que les mouvements islamistes⁴.

7.1 La structure des opportunités politiques

Nous reprendrons ici la définition que Sidney Tarrow donne de la structure des opportunités politiques : « des dimensions consistantes – mais pas nécessairement formelles ou permanentes – de l'environnement politique, qui incitent les gens à mener des actions collectives en affectant leurs attentes en termes de succès ou d'échec »⁵. D'après Mohammed M. Hafez et Quintan Wiktorowicz⁶, la structure des opportunités politiques détermine le choix des répertoires d'action des mouvements islamistes : lorsque des voies d'accès au processus de prise de décision sont accessibles au mouvement, alors celui-ci est moins tenté par l'action violente. Néanmoins, cette théorie ne suffit pas à expliquer comment des mouvements sociaux non-violents tels que Kefaya ont pu se développer dans

¹Cf. par exemple WICKHAM, *Mobilizing Islam*; BENNANI-CHRAÏBI et FILLIEULE, « Appel d'air(e) » ; Janine A. CLARK, *Islam, Charity, and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004. 236 p. ; WIKTOROWICZ, « Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory ».

²John MCCARTHY. « The Globalization of Social Movement Theory ». Dans : *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity beyond the State*. Éd. par J. SMITH, C. CHATFIELD et R. PAGNUCCO. Syracuse : Syracuse University Press, 1997.

³Cf. par exemple WICKHAM, *Mobilizing Islam*; CLARK, *Islam, Charity, and Activism*; WIKTOROWICZ, « Introduction : Islamic Activism and Social Movement Theory ».

⁴Que Sidney Tarrow qualifie de « ugly movements ».

⁵Sidney TARROW. « Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics ». Dans : Cambridge : Cambridge University Press, 1994, p. 85.

⁶Mohammed M. HAFEZ et Quintan WIKTOROWICZ. « Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement ». Dans : *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Éd. par Quintan WIKTOROWICZ. Avec une préf. par Charles TILLY. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 2004, p. 61–88.

un contexte de fermeture du système politique¹, ni comment des mouvements violents peuvent se développer parallèlement à des mouvements pacifiques (c'est le cas en Égypte à la fin des années 1970 et dans la première moitié des années 1990). Notre hypothèse est que pour comprendre l'émergence de Kefaya, il faut faire intervenir la dimension internationale dans l'analyse de la structure des opportunités politiques.

Frédéric Vairel, dans sa chronique consacrée à Kefaya dans la revue du CEDEJ, *L'Égypte dans l'année 2005*, avance l'idée selon laquelle la naissance de ce mouvement ne serait pas due à la structure des opportunités politiques, mais aux « menaces pesant sur les contestataires », qui militaient jusque là contre la politique américaine et israélienne. Le nouveau rapport de force issu de l'invasion de l'Irak rendant le régime égyptien plus dépendant du pouvoir américain, les activistes ont pensé qu'ils risquaient de toute façon la répression et se sont mobilisés contre l'adversaire proche². Cette explication nous paraît insatisfaisante pour deux raisons : d'abord parce que cette menace perçue par les manifestants aurait pu tout aussi logiquement les conduire à cesser de manifester, et ensuite parce que le pouvoir égyptien ne s'est pas montré davantage dépendant du bailleur de fond américain à cette occasion. Par ailleurs, les États-Unis utilisaient justement leur pouvoir d'influence sur le régime égyptien pour le pousser à adopter des réformes démocratiques. En fait, pour comprendre la stratégie des acteurs ayant participé à Kefaya, il est nécessaire selon nous de prendre en compte leur perception de la structure des opportunités politiques.

7.1.1 Le détour par l'international

La création de Kefaya intervient dans un contexte particulier, celui des pressions américaines en faveur de réformes démocratiques au Moyen-Orient. L'influence des États-Unis sur la politique intérieure égyptienne est en effet telle que la Rand Corporation³ postule implicitement un lien de causalité entre la politique étrangère américaine et le degré d'ouverture du système politique égyptien : « Pendant les années 1990, comme les États-Unis envoyaient des signaux ambigus sur les questions de démocratisation, de réforme et de droits de l'homme, le système politique a stagné »⁴. S'il est certain que d'autres facteurs, d'ordre interne, ont joué dans cette fermeture du régime égyptien au cours des années 1990, il n'en demeure pas moins que l'influence américaine en la matière est considérable. Selon le *think tank* précité, les relations américano-égyptiennes en matière de droits de l'homme demeurent non-prédictibles et sont déterminées par plusieurs considérations, incluant la politique intérieure des deux pays et l'actualité des

¹Le système politique égyptien a connu une fermeture progressive au cours des années 1990, en réaction à la fois à la montée en puissance des Frères musulmans – notamment dans les organisations professionnelles (cf. chap. III) – et à une contestation armée menée par des groupes islamistes radicaux, essentiellement en Haute Égypte.

²VAIREL, «Quand 'Assez!' ne suffit plus : Quelques remarques sur Kifaya et autres mobilisations égyptiennes».

³La Rand Corporation, fondée en 1945, est un *think tank* américain lié au complexe militaro-industriel.

⁴Nadia OWEIDAT et al. *The Kefaya Movement. A Case Study of a Grassroots Reform Initiative*. Rand Corporation, 2008. 81 p., p. 8.

actes terroristes¹. Néanmoins, l'année 2003 voit les États-Unis se prononcer clairement en faveur d'une démocratisation des pays de la région, ce discours en faveur de la démocratie ayant été rendu incontournable par la nécessité de légitimer l'intervention militaire en Irak. Ainsi, en 2003, George Bush appelle à des réformes économiques et politiques au Moyen-orient dans les termes suivants : « La grande et fière nation égyptienne a montré la voie de la paix au Moyen-orient, et doit montrer la voix de la démocratie au Moyen-orient ». Ces appels américains en faveur d'une réforme de l'Égypte prennent de l'ampleur au cours de l'année 2004, pour culminer le 20 janvier 2005 dans le discours d'investiture de George Bush au cours duquel le président américain précise que l'aide américaine sera désormais conditionnée à l'avancée de ces réformes². Dès lors, Moubarak prend la tête de la contestation au projet américain de Grand Moyen-orient³. En mai 2004, l'Égypte tente de mettre en place au niveau de la Ligue arabe un cadre indépendant des ingérences américaines pour l'avancée des réformes démocratiques. Bien que non suivie d'effets pour cause d'absence d'accords des membres de la Ligue arabe sur le sujet, cette tentative démontre la volonté de l'Égypte de se soustraire aux exigences américaines en matière de démocratie⁴. L'opposition égyptienne à la politique étrangère américaine a parfois conduit le Congrès à envisager de réduire son aide à l'Égypte, le levier financier constituant en effet le principal moyen de pression à disposition de l'administration américaine dans ses relations avec le régime égyptien. Ce pays a aujourd'hui reçu plus d'argent par habitant que l'Europe durant le Plan Marshall⁵. Le déficit public égyptien (50 milliards de dollars, l'ardoise ayant été effacée par les États-Unis après la guerre du Golfe) et l'aide américaine ont par le passé permis aux États-Unis de faire pression sur l'Égypte pour mener des réformes économiques, qui ont causé des troubles sociaux au cours des années 1990.

Ce contexte invite à prendre en compte, dans l'étude des mobilisations de 2004 et 2005, « les effets de la répression sur le plan international » qui, comme le soulignent Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule, « méritent un intérêt particulier ; cette dimension se révélant souvent déterminante dans la modification des rapports de domination sur la scène nationale »⁶. En effet, alors que le régime de Moubarak s'efforce de paraître plus démocratique pour demeurer dans les bonnes grâces d'un pays dont les aides représentent la principale source de revenus de l'Égypte, ses opposants peuvent se saisir de l'occasion pour revendiquer de véritables avancées démocratiques sans craindre une répression trop sévère, qui viendrait alors empoisonner les relations égypto-américaines. Nous allons voir que les différences constatées entre les deux versions – arabe et anglaise – du communiqué fondateur de Kefaya, indiquent que les dirigeants de ce mouvement ont cherché à saisir l'opportunité offerte par ce contexte international particulier. Selon nous, ces

¹ Ibid., p. 8.

² Hicheme LEHMICI. « L'Égypte face aux défis américains : La politique extérieure en 2004 ». Dans : *L'Égypte dans l'année 2004*. Éd. par Florian KOHSTALL. Le Caire : CEDEJ, 2005, p. 87-111, p. 88.

³ Ibid., p. 101.

⁴ Ibid., p. 96.

⁵ Anthony SHADID. « Democracy's Dusk a Movement Fades. Egypt Shuts Door on Dissent as U.S. Officials Back Away ». Dans : *Washington Post* (19 mar. 2007). URL : <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/18/AR2007031801196.html> (visité le 22/04/2009).

⁶ FILLIEULE et BENNANI-CHRAÏBI, « *Exit, voice, loyalty* et bien d'autres choses encore », p. 85-86.

différences peuvent être expliquées en termes de structure des opportunités politiques si, et seulement si, l'on introduit la variable internationale dans l'équation.

Ce document comporte une courte introduction destinée à présenter brièvement les rédacteurs du texte. Il énumère ensuite trois dangers pesant sur le monde arabe (l'occupation de l'Irak, la politique israélienne et le projet américain de Grand Moyen-orient), avant de dénoncer la nature autoritaire du régime. Le texte avance ensuite quatre solutions à ce problème (la démocratie, l'État de droit, la justice sociale, le retour de l'Égypte dans le concert des nations) et propose une série de réformes constitutionnelles concrètes pour mettre en œuvre ces solutions. L'étude comparée des versions arabes et anglaises du communiqué fondateur de Kefaya (tab. 7.1 page ci-contre) fait clairement apparaître un traitement différencié du message en fonction du destinataire. En effet, les rares passages à avoir été traduits sans modifications substantielles concernent certaines des mesures concrètes exigées par Kefaya (interdiction pour le président de la République d'exercer plus de deux mandats, liberté de créer des partis et des associations, de publier des journaux, etc.), et – plus curieusement – la guerre en Irak, évoquée dans les deux documents de manière sobre et neutre comme « l'occupation américaine de l'Irak ». Pour tout le reste, les deux documents présentent des différences significatives, de nature à éclairer les intentions stratégiques des fondateurs de Kefaya.

Premièrement, si les deux textes font le lien entre les questions de politique internationale et la politique intérieure de l'Égypte, ce lien n'est pas présenté de la même manière dans les deux documents : alors que dans le texte en arabe, le caractère autoritaire du régime est présenté comme « la cause principale de la privation des capacités de l'Égypte à faire face à ces dangers [extérieurs] », le texte en anglais évoque pour sa part « deux faces d'une même pièce, chacune nourrissant l'autre, et ne pouvant être traitées séparément ». Ainsi, s'adressant à un public international – et en particulier américain –, les dirigeants de Kefaya établissent une équivalence entre la situation internationale et la situation domestique de l'Égypte, alors qu'en s'adressant à un public arabe – et en particulier égyptien – ils établissent une hiérarchie entre les deux séries de problèmes, la réforme de l'Égypte ayant pour finalité dernière de repousser les agressions contre la nation arabe. Les objectifs de politique étrangère sont donc présentés comme l'objectif ultime du mouvement, alors que la politique intérieure est rabaissée au rang de simple moyen au service de cette finalité supérieure. Ce traitement différencié de la relation entre les deux ordres de préoccupation des fondateurs du mouvement est représentatif de la tonalité dominante des deux documents : pédagogique pour le texte en anglais et polémique pour le texte en arabe.

La dimension pédagogique du texte destiné à un public international apparaît d'abord dans l'accent placé sur les infortunes des peuples arabes. Ainsi, alors que le texte source se contente de dénoncer « la perpétuelle agression sioniste à l'encontre du peuple palestinien », le texte cible évoque pour sa part « la dévastation sioniste s'abattant quotidiennement sur le peuple palestinien et confinant à l'holocauste ». Alors que le premier texte prêche des convaincus, le second cherche à emporter l'adhésion, notamment par l'utilisation du terme émotionnellement et historiquement chargé d'holocauste. Cette volonté de faire connaître au monde la situation des arabes transparait également dans un ajout

	Version arabe (Texte source)	Version anglaise (Texte cible)
Situation interne et internationale	Hiérarchie entre les deux questions	Équivalence entre les deux questions
Question palestinienne	« Perpétuelle agression sioniste à l'encontre du peuple palestinien »	« La dévastation sioniste s'abattant quotidiennement sur le peuple palestinien et confinant à l'holocauste »
Appel à l'aide	Inexistant	« Tous les efforts civils et politiques doivent être coordonnés pour écarter ce péril pour la future survie des peuples et sociétés arabes »
Le personnage du "méchant" : le président de la République	2 occurrences	5 occurrences
Les personnages des héros : les auteurs du manifeste	« Nous sommes des citoyens égyptiens avec nos différences politiques, idéologiques et professionnelles »	« Nous, soussignés, sommes des citoyens de l'Égypte et sommes une part de son riche tissu social. Et nous sommes actifs dans différents secteurs de la vie publique : intellectuel, civique politique, culturel et syndical. Nous venons de différents milieux et, ensemble, représentons la riche diversité politique de l'Égypte »
Vocabulaire polémique	2 occurrences du terme <i>muwâjaha</i>	0 occurrence du terme <i>conflict</i>
Dimension politique	3 occurrences du terme <i>siyâsi</i> 1 occurrence du terme <i>jumhuriya</i>	5 occurrences du terme <i>political</i> 3 occurrences du terme <i>Republic</i>
Revendications identitaires	4 occurrences d'équivalents du terme <i>Nation</i> 4 occurrences du terme <i>Misr</i> 1 occurrence du terme <i>hûya</i> 1 occurrence du terme <i>hadâriya</i>	3 occurrences du terme <i>Nation</i> 3 occurrences du terme <i>Egypt</i> pas d'occurrences du terme <i>identity</i> pas d'occurrences du terme <i>civilizational</i>

TAB. 7.1 – Différences constatées entre les deux versions du manifeste fondateur de Kefaya

au texte original. En effet, le texte en anglais contient, à la suite de l'énumération des dangers pesant sur le monde arabe, un passage absent de la version originale : « Tous les efforts civils et politiques doivent être rassemblés et coordonnés pour éviter ce péril pesant sur la survie future des peuples et sociétés arabes ». La volonté d'emporter la conviction des destinataires du message transparaît également dans l'usage d'un champ lexical typique de la culture politique américaine. Ainsi, toute une série de termes absents du texte source apparaissent dans la traduction : on dénombre ainsi deux occurrences du terme *public*, et une occurrence des termes *civic*, *civil*, *governance*, *check and balance*, tous absents du texte original. De la même manière, si le terme *diversity* est utilisé pour traduire l'arabe *ikhhtilâf* (qui signifie plutôt désaccord ou différence, la notion de diversité étant généralement rendue en arabe par le mot *ta'addud*, qui renvoie à celle de pluralisme), on compte deux occurrences du terme *rich* dans un contexte renvoyant à la notion de diversité et qui ne correspondent à rien dans le texte original. Enfin, la tonalité pédagogique du texte transparaît dans la mise en place d'un *story telling* visant à camper un personnage de "méchant", le président de la République (cinq occurrences dans le texte en anglais contre seulement deux dans le texte en arabe), opposé à des "gentils", les signataires du texte, dépeints à grand renfort de termes connotés positivement dans la culture politique occidentale : « Nous, soussignés, sommes des citoyens de l'Égypte, et sommes une part de son riche tissu social. Et nous sommes actifs dans différents secteurs de la vie publique : intellectuel, civique, politique, culturel et syndical. Nous venons de différents milieux et, ensemble, représentons la riche diversité politique de l'Égypte ». Le procédé est évident lorsque l'on compare ce passage avec la présentation des signataires telle qu'elle est rédigée dans le texte original : « Nous sommes des citoyens égyptiens avec nos différences politiques, idéologiques et professionnelles ».

La tonalité dominante de la version arabe du communiqué est plus polémique. On compte deux occurrences du terme *muwâjaha*, une première fois dans le sens de "confrontation" et une deuxième fois dans celui de "faire face". Dans les deux cas, ce terme est relié à la situation internationale, et il n'est pas traduit dans le texte cible. Ainsi, la version arabe du document mentionne l'ingérence américaine dans la région dans les termes suivants : « les projets de redessiner la carte de nos nations arabes, et le dernier d'entre eux, le projet de Grand Moyen-orient, qui met en péril notre caractère national et vise notre identité, et a pour conséquence de concentrer tous les efforts en direction d'une confrontation générale à tous les niveaux, politique, culturel et civilisationnel ». Cette allusion à peine voilée au spectre du choc des civilisations a disparu de la version anglaise, dans laquelle l'ingérence américaine est évoquée plus sobrement à travers « les desseins, incluant l'initiative du Grand Moyen-orient, de remodeler la carte et la destinée de la région et du peuple arabe ». Le terme *muwâjaha* apparaît une seconde fois, lorsque les problèmes intérieurs de l'Égypte sont évoqués : « Nous sommes unanimes quant au despotisme général qui est la cause principale de la privation de la capacité de l'Égypte à faire face (*muwâjaha*) à ces dangers, qui nécessitent une réforme complète, politique et constitutionnelle, réalisée par ses enfants, avant qu'ils ne s'aggravent sous une dénomination ou une autre ». Là aussi, la traduction anglaise de ce passage reflète le souci d'une certaine sobriété, puisque ses auteurs se contentent d'évoquer le « despotisme répressif

qui imprègne tous les aspects du système politique égyptien et le défaut de gouvernance démocratique ». La dimension polémique du texte original transparait également à travers une évacuation partielle de la dimension politique de l'appel (trois occurrences de l'adjectif *siyâsî*, contre cinq occurrences du terme *political* dans le texte anglais ; une seule occurrence du terme *jumhuriya* contre trois occurrences du terme *Republic*), au profit de la dimension identitaire. Ainsi, alors que le terme *Nation* n'apparaît que trois fois dans la version anglaise du communiqué, il apparaît quatre fois dans le document original, sous trois formes différentes : *Umma*, *watan*, *qaûmîya*. On constate la même distribution (3 pour 4) pour le terme Égypte. De la même manière, la notion d'indépendance est évoquée deux fois sous deux formes différentes (*hurr* et *istiqlâl*) dans le texte original pour une seule occurrence du terme *independent* dans le texte en anglais. Et encore ce terme se rapporte-t-il ici au système de *check and balance*. Par ailleurs, les termes "identité" (*hûya*) et "civilisationnelle" (*hadâriya*) apparaissent une fois chacun dans le texte source et sont absents de sa traduction. Enfin, la dénonciation des accords de Camp David comme cause de l'abaissement de l'Égypte sur la scène internationale n'apparaît pas dans le texte cible.

La dimension pédagogique de la version anglaise du document laisse à penser que celui-ci est destiné aux médias occidentaux, et en particulier américains (vocabulaire politique américain, *storytelling*, etc.) Ce discours en direction des médias fait sens en termes de structure des opportunités politiques si l'on accepte l'idée, développée par Florence Passy en 1999, selon laquelle « l'existence de centres de pouvoir supranationaux (...) offre de nouvelles opportunités politiques aux mouvements sociaux », qui trouvent ainsi de nouvelles cibles auprès desquelles défendre leurs intérêts¹. Dans le cas de Kefaya, ce sont les États-Unis qui jouent le rôle de centre de pouvoir supranational, et les médias sont utilisés comme une voix d'accès détournée – *via* l'opinion publique – à ce centre de pouvoir.

La politique américaine a ainsi joué sur la naissance de Kefaya à deux niveaux : tout d'abord, la modération du pouvoir égyptien sur le conflit israélo-palestinien et l'invasion de l'Irak l'a mis en porte-à-faux vis-à-vis des sentiments populaires et a fourni des arguments aux adversaires du régime. La dépendance de ce dernier à l'égard des États-Unis a donc été une condition nécessaire à la transformation de la contestation anti-américaine et anti-israélienne en mobilisation anti-gouvernementale. Ensuite, la pression américaine en faveur de la démocratisation du régime a donné aux opposants égyptiens l'espoir que la conjoncture leur permettrait d'arracher des réformes au pouvoir². Le fait que la Rand Corporation consacre un rapport au mouvement Kefaya démontre qu'aux yeux des auteurs de ce rapport – et surtout à ceux de leurs commanditaires – un lien existe entre l'émergence de ce mouvement et la politique étrangère américaine. Le dernier chapitre

¹Florence PASSY. "Supranational Political Opportunities as a Channel of Globalization of Political Conflicts. The Case of the Rights of Indigenous Peoples". Dans : *Social Movements in a Globalizing World*. Éd. par Donatella della PORTA, Hanspeter KRIESI et Dieter RUCHT. London, New York : MacMillan Press LTD, ST. Martin's Press, Inc., 1999, p. 148-169, p. 149.

²Sarah Ben Nefissa note à ce propos que la lecture de la presse égyptienne de l'époque montre une victoire de la tendance de l'opposition favorable à l'idée de profiter des pressions américaines pour tenter de faire fléchir le régime (BEN NEFISSA, "Ça suffit ? Le 'haut' et le 'bas' du politique en Égypte", p. 7).

de ce rapport est ainsi consacré aux implications de Kefaya pour la politique des États-Unis¹. Les membres de ce *think tank* considèrent par ailleurs que la démocratisation de l'Égypte demeure un enjeu pour l'administration américaine, puisqu'ils se permettent de donner des conseils aux démocrates arabes : « Les futurs mouvements démocratiques de la région devront investir dans l'éducation des masses au sujet des droits de l'homme et de la démocratie afin d'initier des changements sur le long terme »².

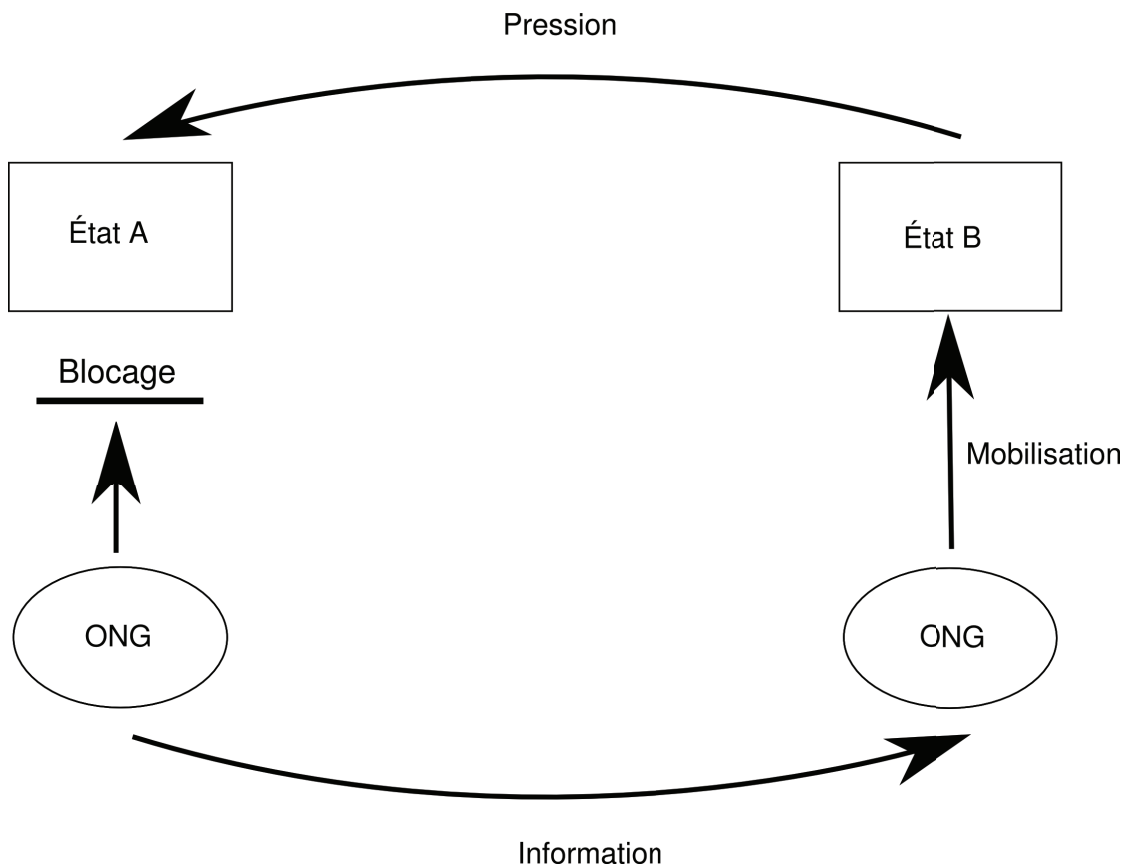


FIG. 7.1 – Modèle du boomerang

Le passage par l'international pose néanmoins problème dans le cadre de la théorie des mouvements sociaux ; Charles Tilly considère en effet que l'existence de ces derniers est historiquement liée au cadre de l'État-nation. À ce point de l'analyse, nous sommes pourtant dans une simple transposition, à un niveau supranational, de la théorie classique de la structure des opportunités politiques : les États-Unis sont analysés comme un centre de pouvoir supranational, les médias comme une voie d'accès à ce pouvoir, et le projet américain de Grand Moyen-orient comme une ouverture de la structure des opportunités

¹OWEIDAT et al., op. cit., p. 43-54.

²Ibid., p. 40-42.

politiques. Cependant, si l'on prend en compte les objectifs de Kefaya, l'on se rend compte que le modèle se complique encore davantage.

Frédéric Vairel note que si – à l'exception des Frères musulmans –, les acteurs du mouvement Kefaya ne sont pas lourdement réprimés, c'est également en raison de leur auto-limitation : évitement des quartiers populaires (à l'exception de la marche à Shubrâ du 22 juin 2005) et sous-représentation des ouvriers et paysans parmi les signataires du manifeste¹. De fait, Kefaya n'a pas cherché à construire des organisations locales, populaires, afin d'enraciner le mouvement dans la population. Frédéric Vairel explique la retenue de Kefaya dans la mobilisation des secteurs populaires par la concurrence de mouvements radicaux usant de moyens d'actions violents, et par la crainte d'une répression plus féroce de la part du régime². Nous avancerons ici une autre hypothèse : Kefaya n'a pas cherché à mobiliser les secteurs populaires de la population car cela n'était pas nécessaire à sa stratégie.

Pour expliciter cette stratégie, il faut en effet selon nous recourir au "modèle du boomerang" (fig. 7.1 page précédente) développé par Margaret Keck et Kathryn Sikkink, et qui fonctionne dans les contextes autoritaires : confrontés à la fermeture des voies d'accès au pouvoir, les entrepreneurs de mouvements vont développer des réseaux internationaux afin de faire pression sur des organisations intergouvernementales et des États tiers, qui feront à leur tour pression sur l'État cible afin qu'il cesse de violer les droits de l'homme et mette en place des réformes démocratiques³. Dans le cas de Kefaya, ce modèle doit être légèrement modifié (fig. 7.2 page suivante), les médias jouant ici le rôle dévolu aux réseaux internationaux dans le modèle de Keck et Sikkink. Les dirigeants de Kefaya n'ont pas cherché à susciter des mouvements de solidarité dans des pays susceptibles de faire pression sur le régime égyptien. Ils ont au contraire suscité une mobilisation à domicile, utilisant un répertoire d'action comparable à celui que les mouvements sociaux occidentaux utilisent dans le cadre de leurs structures d'opportunités politiques nationales. Comme le remarque Frédéric Vairel, les "rassemblements en noir", les bougies et les banderoles colorées, les manifestations et les *sit-in*, appartiennent à un « répertoire mondial de la protestation dans lequel les médias jouent un rôle non négligeable »⁴.

Mais Kefaya n'a que *l'apparence* d'un mouvement social classique ; il s'agit en réalité d'une *mise en scène* destinée non pas au régime égyptien, mais aux opinions publiques internationales, par l'intermédiaire des médias. Le but de la mobilisation est ainsi de modifier la structure des opportunités politiques nationale, *via* un détour par l'international. Ce détour par l'international explique par ailleurs l'absence de recours à la violence, et invalide le modèle de Wiktorowicz ; confronté à une structure des opportunités politiques fermées, un mouvement social peut – face à un régime autoritaire dépendant de régimes démocratiques – recourir au détour par l'international plutôt qu'à la violence.

Cependant, pour éviter de donner des arguments au régime⁵ – et parce que les diffé-

¹VAIREL, op. cit., p. 124.

²Ibid., p. 130–131.

³Margaret E. KECK et Kathryn SIKKINK. *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. New York : Cornell University Press, 1998. 227 p., p. 11–14.

⁴VAIREL, op. cit., p. 121.

⁵Comme le note Sophie Pommier, l'interventionnisme américain est « utilisé pour discréditer les

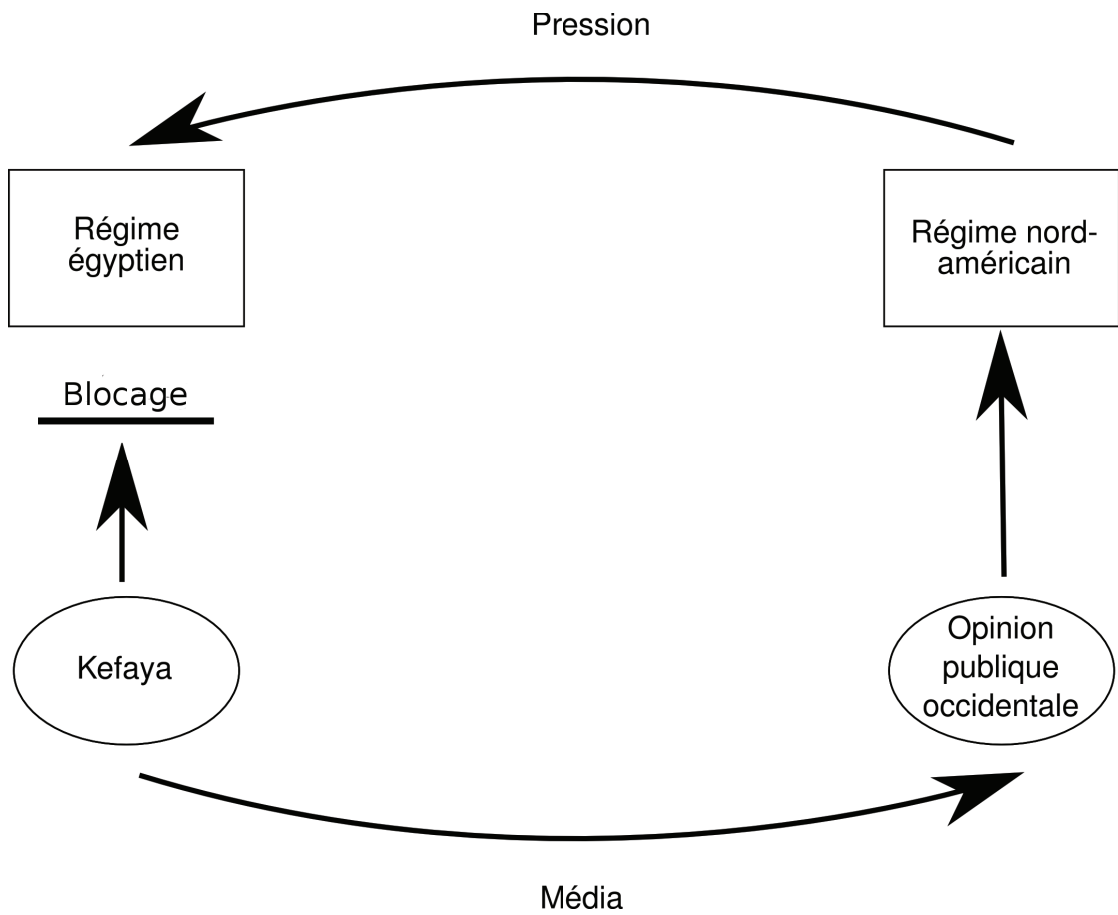


FIG. 7.2 – Modèle du boomerang prenant en compte le rôle des médias et de l'opinion publique

rents acteurs qui composent Kefaya veulent se ménager un avenir politique national – ces derniers vont insister sur la dimension anti-américaine de leur mouvement : ainsi, alors même que c'est le projet de Grand Moyen-orient qui a dans une large mesure permis à la mobilisation d'exister, il est sévèrement critiqué dans le manifeste fondateur de Kefaya. Dans le même ordre d'idée, l'écrivain féministe 'Afâf Al-Sayyid, proche de l'extrême gauche et militante de la première heure du mouvement Kefaya, nous décrivait les événements en ces termes :

L'administration américaine est également intervenue, et ce n'est pas une bonne chose. Je veux dire que je suis contre l'intervention américaine pour dire si nous sommes bons ou mauvais. Cela, nous pouvons le faire de l'intérieur. C'est nous, les Égyptiens, qui pouvons changer notre politique, notre régime. Mais nous n'attendons pas de consignes occidentales, ou américaines, nous disant par exemple, disant à l'administration politique : « Non, ne commettez pas de violence à leur encontre ». Je veux dire que je suis contre cela, personnellement. Nous n'attendons pas cela des Américains, parce que les Américains – où l'administration américaine – est une administration dictatoriale, despotique, arriérée et violente. Elle soutient la violence, pas la démocratie. C'est-à-dire qu'elle soutient la démocratie par la force. Je veux dire, qu'est-ce que cette idée ? Ça veut dire une démocratie dictatoriale. Donc je suis contre ça¹.

La dimension polémique de la version arabe du communiqué fondateur de Kefaya s'expliquerait ainsi davantage par le souci de ne pas apparaître comme des alliés objectifs des États-Unis que par la volonté de mobiliser le peuple égyptien. En effet, même la Rand Corporation reconnaît que la mauvaise réputation des États-Unis dans la région interdit aux mouvements démocratiques de se tourner ouvertement vers eux².

7.1.2 La perception des acteurs

Nous avons jusqu'ici considéré la structure des opportunités politiques dans une optique classique, comme une variable indépendante expliquant la présence ou l'absence de mouvements de contestations pacifiques ou violents. Cependant, Sidney Tarrow lui-même en est venu à considérer cette structure comme une variable dépendante, influencée par les mouvements sociaux autant qu'elle influe sur eux³. Suivant l'idée selon laquelle « l'attestation du succès d'une nouvelle forme d'action suscite un regain d'activité contestataire dominé par cette innovation tactique »⁴, plusieurs observateurs⁵ en sont venus à

opposants et les partisans des réformes libérales en les faisant apparaître comme une cinquième colonne de l'occident » (POMMIER, *Égypte, l'envers du décor*, p. 103).

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

²OWEIDAT et al., op. cit., p. 46.

³« Un mouvement peut expérimenter les changements dans sa structure des opportunités comme un résultat de ses propres actions » (TARROW, op. cit., p. 96).

⁴Lilian MATHIEU. *Comment lutter*. Paris : Textuel, 2004, p. 135.

⁵BEN NEFISSA, op. cit., p. 9 ; OWEIDAT et al., op. cit., p. 25.

penser que Kefaya a inspiré les mouvements de grève qui se sont multipliés en Égypte depuis 2005¹, ainsi que des mouvements similaires en Lybie et au Soudan.

Si le “modèle du boomerang” permet de comprendre la stratégie des acteurs, il ne suffit pas à expliquer le choix du moment, ni l'échec de Kefaya². L'invasion de l'Irak aurait pu conduire à un renforcement de l'assujettissement du régime égyptien à son allié américain, or c'est l'inverse qui s'est produit. Par ailleurs, les intérêts des États-Unis en Égypte étaient contradictoires : entre la tentation de faire taire la contestation à leur politique dans la région et la nécessité de légitimer cette même politique en poussant à la mise en place de réformes démocratiques. De fait, si la stratégie de Kefaya a échoué, c'est en grande partie à cause d'une mauvaise interprétation des rapports de force. Ainsi, à partir d'une analyse des éditoriaux des journaux d'oppositions *Al-'Arabî*, *Sa'ât Al-Umma* et *Al-Usbû'*, Tewfik Aclimandos conclut à « une sous-estimation du régime (ou plutôt une surestimation du potentiel révolutionnaire d'une population fort mécontente), [et à] une mauvaise lecture des messages de l'administration américaine »³. La question qui se pose ici est donc celle de la dimension subjective de la structure des opportunités politiques : c'est en effet la perception des acteurs qui explique le mouvement, plus qu'une situation politique objective, que celle-ci soit nationale ou internationale. McAdam, Tarrow et Tilly vont dans ce sens lorsqu'ils écrivent qu'une opportunité n'induit de mobilisation que si elle est visible et perçue comme telle⁴.

La première question qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure les dirigeants de Kefaya ont conscience du détournement par l'international, tel que nous l'avons analysé précédemment. Certains éléments laissent en effet à penser qu'ils n'en étaient pas conscients, et que leur stratégie n'était pas clairement définie dès le début. Ainsi, ils auraient dans un premier temps compté sur un effet d'entraînement dans tout le Moyen-Orient⁵. L'utilisation de cette stratégie a pu également être consciente, mais sans être théorisée, notamment à travers l'intention de suivre les exemples des révolutions de couleur en Europe de l'Est (Révolution des roses en Géorgie et Révolution orange en Ukraine)⁶. Cependant,

¹ Il y a eu 222 mouvements de protestations en Égypte en 2006, et au moins un par jour en 2007 (POMMIER, op. cit., p. 236).

² Cet échec se traduit non seulement par la crispation autoritaire du régime après les élections, mais également par la mise entre parenthèses, par les États-Unis, de leurs velléités réformatrices au Moyen-Orient. Ainsi, le 20 juin 2005, la secrétaire d'État américaine Condoleezza Rice réclame, lors d'une conférence à l'université américaine du Caire, la fin de l'état d'urgence et l'organisation d'élections vraiment libres, reprenant ainsi à son compte une partie des revendications de Kefaya. Mais début 2006, Condoleezza Rice est loin de son discours à l'université américaine du Caire : « Nous devons réaliser qu'il y a un Parlement qui est fondamentalement différent du Parlement d'avant les élections, et un Président qui a cherché le consentement des gouvernés » (Cité in SHADID, op. cit.).

³ Tewfik ACLIMANDOS. “Les Frères : de la clandestinité au *tamkîn*”. Dans : *L'Égypte dans l'année 2005*. Éd. par Florian KOHSTALL. Avec une préf. par Michel CAMAU. Le Caire : CEDEJ, 2006, p. 83-107, p. 89.

⁴ Cité in Anne REVILLARD. “La Sociologie des mouvements sociaux : structures de mobilisation, opportunités politiques et processus de cadrage”. Dans : *Melissa* (23 juin 2004). URL : http://www.melissa.ens-cachan.fr/imprimer.php?id_article=502 (visité le 16/04/2009).

⁵ OWEIDAT et al., op. cit., p. 15.

⁶ Ibid., p. 14. Le symbole du parti Ghad est d'ailleurs une écharpe orange, en référence aux événements ukrainiens.

il semblerait qu'une partie au moins des leaders de Kefaya étaient conscients du modèle analysé plus haut, puisque Abûl-'Elâ Mâdî a déclaré au *Washington Post* que la pression internationale sur Moubarak a aidé à limiter la répression¹. Le rôle des médias a également été intériorisé par les membres de Kefaya. 'Afâf Al-Sayyid estime ainsi que « la politique sécuritaire envers le mouvement Kefaya a commencé à changer, quand il a commencé à être présent dans les rues, et aussi pour éviter un scandale international devant l'ensemble des médias occidentaux. C'est-à-dire les coups, la répression, les arrestations et la violence devant les médias »². Rafîq Habîb évoque de son côté l'importance de l'utilisation d'un langage démocratique pour séduire l'opinion publique internationale : « Kefaya était en quelque sorte protégé contre toute tentative du gouvernement d'en faire une organisation illégale. Ceci, parce que Kefaya semble être un mouvement démocratique qui sera couvert par les pays occidentaux »³.

Mais comme nous l'avons vu précédemment⁴, les dirigeants de Kefaya sont également conscients du risque que fait peser sur eux cette stratégie du détour par l'international. Abûl-'Elâ Mâdî déclare ainsi au *Washington Post* que « lui et ses collègues de Kefaya ont souvent ressenti une urgence à agir avant que leur agenda ne soit compromis par une association avec les objectifs des États-Unis (...). Toute relation avec une puissance étrangère, à plus forte raison avec les Américains, est un baiser de la mort. Nous n'avons pas besoin de ce baiser »⁵. La contradiction inhérente à cette stratégie tient au fait que pour combattre un régime accusé de mener une politique étrangère conforme aux intérêts américains dans la région, les manifestants comptent sur une pression exercée par les États-Unis sur le régime Égyptien pour éviter la répression. Cette contradiction explique ainsi l'hésitation des dirigeants de Kefaya quant à la stratégie à adopter, qui transparait notamment dans le fait que la campagne de communication de ce mouvement a visé dans un premier temps les bloggers, puis le grand public, avant de s'adresser aux médias, locaux et internationaux⁶.

Au moment où se déroulent nos entretiens (printemps 2008), les acteurs ont suffisamment de recul sur la question pour analyser les conséquences des changements survenus depuis 2005 dans les rapports de force internationaux :

Et nous pouvions faire ça de manière répétée, en particulier en 2005. Parce que nous avions un soutien moral de l'étranger. De toutes parts, en dehors de l'Égypte, on parlait de démocratie, de la dictature dans le monde arabe, qui aide au développement du terrorisme. Et pour cette raison, il y a eu un intérêt international à soutenir les mouvements politiques démocratiques dans le monde arabe, y compris en Égypte. Et cela nous a aidés à nous étendre. Je me souviens qu'en 2005, nous avons fait une manifestation pendant trois ou quatre heures au centre-ville du Caire (...) et que pas un seul policier ne

¹ SHADID, op. cit.

² Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

³ Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

⁴ Cf. *supra*, section 7.1.1 page 249.

⁵ SHADID, "Democracy's Dusk a Movement Fades. Egypt Shuts Door on Dissent as U.S. Officials Back Away".

⁶ OWEIDAT et al., op. cit., p. 22-24.

s'y est opposé. C'était stupéfiant ! C'était à l'époque où l'Amérique parlait tant de démocratie. Ce qu'il se passait en Irak n'importait-il pas ? Mais après cela, ce qu'il s'est passé est que le Hamas a remporté les élections législatives en Palestine. C'était en 2005, je pense (...). Et la résistance irakienne marquait des points contre l'Amérique. Alors, l'Amérique a commencé à revoir ce qu'il se passait dans cette partie du monde. Et ils ont pensé que, ou conclu que, si vous laissez la démocratie suivre son chemin, ceux qui arriveraient au pouvoir seront opposés à vous. Et à cette époque, je me souviens que Bush disait qu'ils avaient soutenu des dictatures pendant soixante ans, et que cela avait généré du terrorisme, et qu'il était grandement temps pour eux de renverser la vapeur, d'encourager la démocratie, afin que les peuples obtiennent leurs droits, et n'aient plus de raisons de devenir des terroristes. Mais cela a duré un peu plus d'un an, et ils sont revenus à ce qu'ils avaient fait pendant les soixante dernières années. Pas vrai ? Maintenant, ce qu'ils font, c'est qu'ils soutiennent Hosni Moubarak, le Roi Abdallah (...) en Jordanie, contre les peuples. Hosni Moubarak est certain que l'Amérique le soutient lorsqu'il combat ses opposants politiques en Égypte, et vous voyez cela tous les jours¹.

Malgré les contradictions et les risques liés à cette stratégie, et malgré le manque de fiabilité dont ont fait preuve les puissances occidentales lors de l'épisode Kefaya, Abûl-'Elâ Mâdi considère encore en 2008 que les relations entretenues avec l'étranger par son parti constituent une des conditions d'accès à l'arène politique légale égyptienne :

Nous avons aussi construit un dialogue entre nous et les autres. Les autres au sein de la société égyptienne, les autres dans le monde arabe, et les autres dans les relations internationales. Ainsi, nous avons des amis dans le monde occidental : en France, en Allemagne, en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas, aux États-Unis, au Japon, etc. (...) Nous avons de bonnes relations avec la communauté occidentale. Aujourd'hui, j'ai reçu une invitation (...) de l'ambassade britannique, pour l'anniversaire de la Reine Elisabeth. Okay ? Et toujours aujourd'hui, [j'ai reçu] une invitation de l'ambassade des Pays-Bas. Pour déjeuner. Etc. (...) Donc je pense que cela vous donne un exemple, de là où nous sommes aujourd'hui. Alors, je pense que nous sommes très proche d'entrer dans la vie politique².

Mais au-delà de la conscience exprimée par les acteurs de la stratégie menée en 2004-2005, ainsi que de ses faiblesses et ses limites, il est nécessaire – pour analyser l'essor et le déclin de Kefaya – de comprendre comment les personnes qui se sont investies dans ce mouvement perçoivent la structure des opportunités politiques en Égypte et la capacité des forces d'opposition à la modifier. Bien entendu, il eût été préférable pour ce faire de mener des entretiens durant les mobilisations. Nous travaillons ici sur des textes enregistrés alors que les acteurs concernés ont eut plus de trois ans pour prendre du recul sur le phénomène Kefaya. Nous allons voir cependant que – dans le cas des membres

¹Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

²Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdi.

du Wasat au moins – la perception du degré de fermeture du système politique et de la capacité des acteurs à peser sur le cours des événements est corrélée à l'expérience politique vécue par ces acteurs dans la période ultérieure. Les schémas de pensée qui entrent ici en jeu se sont de toute évidence formés bien avant l'année 2004. Ainsi, si la quasi intégralité des membres du Wasat interrogés s'étendent sur les blocages du système politique, tous n'évoquent pas les changements consécutifs à l'épisode Kefaya (Cf. tab. 7.2 page 258 et 7.3 page 259).

Concernant la fermeture de la structure des opportunités politiques, les membres du Wasat interrogés en donnent une lecture à plusieurs niveaux. Tout d'abord, il existe une tendance à avancer des explications irrationnelles à ce phénomène, telle que l'immoralité des dirigeants, exprimée par Usâma Farîd en ces termes : « Il n'y a ni changement, ni réforme, ni développement de la part des corrompus. C'est quoi, ça ? Cela fait 27 ans. Le système a 27 ans. C'est lui qui a posé les bases de cette corruption. Et maintenant, ils veulent que ce soient les corrupteurs qui fassent la réforme. C'est quoi, ça ? (...) C'est totalement ridicule et vain ! »¹ 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, alors coordinateur général (*al-munassiq al-âmm*) de Kefaya, fait lui aussi allusion à cette immoralité, qui se refléterait dans les campagnes de dénigrement visant son mouvement :

Encore hier, ils... un des leaders de Kefaya a été harcelé sexuellement parce qu'il est homosexuel. Nous avons lu le nom, et nous n'avons jamais eu... quelqu'un... Nous savons qui vient habituellement à nos manifestations, mais comme je vous le disais, nous n'avons pas une liste de membres, qui disent qu'ils viennent manifester (...). Un autre journal a dit que les juifs dirigeaient Kefaya. Je suis d'avis que nous n'avons pas à condescendre à répondre à cela, mais... les dernières allégations... Parce que, avant cela, ils ont dit que les dirigeants de Kefaya étaient impliqués dans des orgies sexuelles et... c'est très très bas!²

Les thèses culturalistes peuvent également être mobilisées pour expliquer les blocages du système politique égyptien, comme lorsque Ahmad Awar déclare : « Nous sommes très négatifs en Égypte, très... Nous abandonnons facilement. Nous nous contentons de laisser filer (...). Les gens en ont marre, ils n'ont même plus l'espoir d'être écoutés. Ils ont donc décidé d'être ignorants, ce qui n'est pas à mon avis une solution »³.

Les arguments de ce type restent néanmoins très rares, et les membres du Wasat ont la plupart du temps à cœur de chercher des explications plus élaborées. Le principal facteur de blocage relevé par les acteurs est la législation égyptienne sur les partis :

Et le contexte, le climat politique en Égypte ne permet ni au Wasat ni aux Frères de s'élargir. Je veux dire que si le contexte et le climat général étaient meilleurs, alors le nombre de Frères augmenterait, et [celui] du *Ta-gamu*, et [celui] de tous les partis. Le mouvement s'agrandirait, à vrai dire. Mais le climat général n'autorise pas les partis *taht al-tâ'sîs* à se mobiliser. Vous ne pouvez pas ouvrir beaucoup de bureaux, les moyens sont limités,

¹Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

si vous recevez de l'argent de l'extérieur, vous êtes accusés de trahison, si vous rassemblez les dons de vos adhérents, les gens, aujourd'hui en Égypte, ont peur et ne participent pas aux activités politiques. Certains d'entre eux ont peur de la police, et certains ne voient pas l'intérêt de faire des dons. Ils disent : « Et après ? » Bien, le Wafd existe depuis combien d'années ? Et il fait quoi ? Les partis en Égypte sont aujourd'hui devenus des caricatures dépourvues de base populaire. Et ce n'est pas à cause de la faiblesse des partis, mais à cause des lois qui encadrent la création des partis¹.

Mais cette législation n'est bien évidemment pas née de nulle part, et il faut en rechercher les causes profondes. Galil Mustafâ évoque ainsi des causes historiques au caractère autoritaire du régime :

Nasser et Sadate avaient plutôt la même idée, la même mentalité. Ce sont des militaires, par nature, et par développement, ils... C'était très difficile pour eux d'être démocrates. Et la différence entre Nasser et Sadate : Nasser était un dictateur nationaliste. Sadate n'était pas un nationaliste. Il était un dictateur, mais d'une manière différente. Il avait une autre idée, différente de celle de Nasser (...). Et depuis 1952, il n'est permis à personne, excepté le parti dirigeant, de manifester. Eux, ils peuvent. Mais c'est interdit aux autres².

Mais la cause du blocage la plus souvent énoncée, et la plus développée par nos enquêtés, renvoie à la stratégie de Kefaya et au "modèle du boomerang". Il s'agit bien entendu de la dépendance du régime envers ses alliés occidentaux. Ainsi, Ahmad Awar déclare :

Je crois que le gouvernement... Il y a deux aspects. Ils sont utilisés par les États-Unis, la Grande-Bretagne et l'occident. Et je crois qu'ils ne veulent pas, ou n'osent pas laisser quelqu'un venir avec une idée potentiellement populaire. Ils laissent (...) l'étouffement préventif. C'est... Ils ne peuvent pas être populaires, parce qu'ils sont extrêmement libéraux... Beaucoup de choses sont contre notre culture, et notre manière de vivre, et ce que veulent les Égyptiens. Les Égyptiens sont religieux³.

Et c'est Usâma Farîd qui va le plus loin dans le développement de cette idée :

Des gens font la guerre à l'islam, en particulier depuis... L'ennemi rouge, dans le début des années 1990, était l'Union soviétique, et maintenant c'est le nouvel ennemi vert, comme ils appellent l'islam. Et en fait, malheureusement, du point de vue pratique des dirigeants, c'est un ennemi surtout pour des raisons économiques. Je ne peux imaginer qu'un avion coûte 600 millions de dollars... 40 % de chaque revenu national provient des usines d'armement (...). La droite conservatrice aux États-Unis menace le destin de l'être humain, qui est d'être protecteur et d'apporter le bien-être et le bonheur pour

¹Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

²Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

³Entretien du 4 mai 2008 avec Ahmad Awar.

tout le monde. Ce n'est plus seulement un problème de musulmans ou de non-musulmans, ou une manière de s'intéresser à cette question. C'est un grand problème. Ça va plus loin que ça, bien plus loin que ça (...). C'est un jeu de pouvoir. C'est un jeu de contrôle, de domination, du plus fort sur le faible. Il n'y a pas de place pour la justice. Et c'est très clair maintenant : l'Ouest est en train de perdre toute sa crédibilité, parce que nous pouvons désormais voir ce qui se passe ici. Quand l'Ouest – l'Europe et les États-Unis – sont venus et (...) quand ils ont vu le Hamas monter en puissance, et les Frères musulmans prendre... la plupart des musulmans prendre place, ils ont remplacé les réformes économiques par des réformes politiques. Et leur agenda... leurs intérêts [passent] avant le soutien à la démocratie. En fait, ils n'utilisent plus cette démocratie. Ils ont arrêté parce que c'était vraiment ridicule et très drôle (...). Nous ne sommes pas contre la science, mais il n'existe pas ce qu'on appelle la démocratie importée, et si l'Ouest était... Je veux dire, je ne veux pas qu'il nous soutienne mais au moins qu'il soit neutre, et c'est ce qui est normal, mais il soutient des régimes tyranniques dans toute la région, parce qu'il a des intérêts avec eux, au détriment des principes. C'est le plus grand test, par lequel passe l'Ouest et non les musulmans. L'Ouest n'a pas commencé ce qu'il disait. Il vit dans un paradoxe, engagé dans une confrontation, engagé en personne, et évidemment, vous voyez cette confrontation. Et vous voyez que l'Ouest n'a aucune légitimité pour parler de liberté ou de quelque principe que ce soit. Il n'est pas civilisé. Il est terroriste. Davantage que les musulmans¹.

Les acteurs reconnaissent donc unanimement la fermeture du système politique, et une partie au moins d'entre eux est consciente du rôle crucial joué par les facteurs internationaux dans ce blocage. Nous allons voir cependant qu'ils diffèrent quant à l'estimation des capacités des forces de l'opposition à résoudre ce blocage. En effet, les membres du Wasat interrogés ne s'accordent pas sur l'hypothétique influence de Kefaya dans l'histoire politique égyptienne. Au-delà de l'échec de ce mouvement à empêcher la reconduction du mandat de Moubarak ou à obtenir l'abrogation de l'état d'urgence, d'aucuns estiment que Kefaya a réussi, au sens où l'entendait Asef Bayat lorsqu'il écrivait que « les mouvements sociaux peuvent également réussir dans la mesure où ils modifient les sociétés civiles, les comportements, les attitudes, les symboles culturels et les systèmes de valeurs, ce qui peut, sur le long terme, poser un défi au pouvoir politique »². Kefaya est ainsi considéré, à tort ou à raison, comme l'élément déclencheur du renouveau des luttes sociales en Égypte au cours des années qui ont suivi l'événement. Le doyen du Wasat, Galil Mustafâ, estime ainsi que « Kefaya a été le premier à se sacrifier pour le changement »³. Le benjamin du parti, 'Amrû Fârûq, ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare que « le changement qui a eu lieu dans les trois dernières années, c'est plus que ce qui a eu

¹Entretien du 1^{er} juin 2008 avec Usâma Farîd.

²BAYAT, "Islamism and Social Movement Theory", p. 898.

³Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galil Mustafâ.

lieu en cinquante ans. Ça vient très vite. Je le sais »¹.

L'estimation du rôle de Kefaya varie cependant en fonction des dispositions des agents, héritées de leur expérience militante antérieure. Ainsi, nous pouvons constater (tab. 7.2) que les membres de la génération qui a été confrontée à la répression du mouvement étudiant à la fin des années 1970 et à celle des syndicats professionnels au milieu des années 1990 sont plus enclins à s'attarder sur les blocages du système à l'exclusion de tout espoir de changement (cas de la moitié d'entre eux) que les membres du Wasat ayant intégré le parti après 1996 (seul l'un d'entre eux adopte cette attitude pour dix qui évoquent les deux phénomènes au cours de l'interview).

Année d'entrée au Wasat	Évocation exclusive de la fermeture du système	Évocation exclusive du changement	Évocation des deux phénomènes
1996	2	0	2
Après 1996	1	0	10
Inconnu	0	1	1

TAB. 7.2 – Répartition des opinions exprimées sur la structure des opportunités politiques par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

On constate par ailleurs (tab. 7.3 page suivante) que les membres des nouvelles classes moyennes insistent davantage sur la fermeture de la structure des opportunités politiques. Ainsi, aucun d'entre eux n'en évoque seulement l'ouverture, et seule la moitié d'entre eux parlent à la fois de sa fermeture et des changements survenus. À l'inverse, les hommes d'affaires s'étendent plus facilement sur la notion de changement, et aucun d'entre eux n'évoque seulement la fermeture du système. Sans doute cette attitude peut-elle être mise en partie sur le compte de l'*ethos* des businessmen, tenus de faire montre d'une tournure d'esprit "positive" et "pro-active". Cependant, il convient de noter que si les hommes d'affaires du Wasat évoquent volontiers le changement, ils ont tendance à l'attribuer au moins autant au régime qu'à Kefaya, comme le montre cet extrait de notre entretien avec Târiq Al-Malt :

Le véritable changement, nous pouvons le dire, nous le devons à Gamal Moubarak, qui – peut-être en 2002 – a annoncé les nouvelles idées et les aspirations des nouvelles générations. Ils donnent juste leur place à d'autres partis, et pour la vie politique, que les gens puissent s'exprimer, qu'ils puissent parler. Mais ce n'est que des mots. Ce n'est rien. Il n'y a pas de changements dans les actes du régime².

Le discours de Târiq Al-Malt comporte néanmoins une part importante de critique à l'égard du régime. Cette dimension critique est totalement évacuée dans la citation qui suit, extraite de notre entretien avec Magdî 'Ârif :

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

C'était toujours le président qui parlait et les gens qui écoutaient, le vice-président prenait le pouvoir. La société s'est transformée en société qui choisit le président. Que les gens l'aient choisi ou pas, mais au final, les gens auraient choisi le programme. C'est-à-dire que la rue, chez nous, a besoin d'une étape de transition, comme on dit, pour que nous comprenons comment fonctionnent les droits¹.

Univers professionnel	Évocation exclusive de la fermeture du système	Évocation exclusive du changement	Évocation des deux phénomènes
Hommes d'affaires	0	1	7
Intellectuels	1	0	1
Nouvelles classes moyennes	2	0	5

TAB. 7.3 – Répartition des opinions exprimées sur la structure des opportunités politiques par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

Ainsi, il semblerait que les dirigeants du Wasat issus de la génération des années 1970 sont moins enclins que les membres ne partageant pas leur expérience politique et syndicale à s'illusionner sur leur capacité à modifier les règles du jeu politique en Égypte. Nous allons voir dans la section qui suit que les caractéristiques de la trajectoire des différents acteurs sont également corrélées à leur mode d'engagement dans Kefaya.

7.2 L'engagement dans Kefaya

7.2.1 Les motifs de l'engagement

Les objectifs des composantes de Kefaya Kefaya n'est pas un parti politique ; ses membres le désignent comme un mouvement (*haraka Kefaya*). Le rapport de la Rand Corporation le décrit comme « une coalition de partis politiques unis par leurs demandes pour un changement dans l'équilibre des pouvoirs »². En effet, les règles du jeu politique en Égypte handicapent tous les partis de l'opposition, même légaux. Comme le note Sarah Ben Nefissa, « les contraintes qui pèsent sur l'activité et l'existence des partis politiques, sur la liberté d'association et de réunion, visent à gêner la communication entre les formations politiques de l'opposition et les populations de manière générale »³. Les partis de l'opposition peuvent donc difficilement peser sur l'équilibre des forces. Si, contrairement aux partis *taht al-tâ'sis*, ils disposent de la personnalité juridique et du droit d'agir en leur nom propre, ils sont néanmoins soumis à l'arbitraire du pouvoir, dans

¹Entretien du 7 mai 2008 avec Magdi 'Ârif.

²OWEIDAT et al., op. cit., p. 10.

³BEN NEFISSA et ARAFAT, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, p. 64.

la mesure où ils peuvent à tout moment faire l'objet d'une interdiction, à l'exemple du parti du travail en 2000. Ajoutée aux manques de moyens – humains, organisationnels et financier – cette épée de Damoclès oblige les partis à une constante autocensure, tant dans leurs discours que dans leurs répertoires d'action.

Dans ce contexte, Kefaya apparaît comme un “montage” politique, destiné à défendre les intérêts communs aux différents mouvements d'opposition tout en leur évitant de s'exposer directement. Le fait que l'adhésion à Kefaya soit individuelle permet aux différents groupes d'y participer, sans rendre cette participation officielle pour autant. L'historien égyptien Muhammad 'Afifi, interrogé à Lyon en février 2009, résume cette situation en définissant Kefaya comme une « formule pour sortir dans la rue », car aucun parti ne pouvait faire cela de lui-même¹. En fait, cette coalition ne se réduit pas aux partis, et 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, alors coordinateur du mouvement, la définissait en ces termes au cours de notre entretien : « Partis politiques, syndicats indépendants, clubs d'universitaires, syndicats étudiants, mouvements de défense des droits de l'homme, ONG. Tous ensemble, nous avons formé une coalition pour changer ce régime, par des moyens pacifiques »². Ces différents groupes d'acteurs sont en effet eux aussi confrontés à des limitations légales comparables à la législation sur les partis politiques : les lois sur les syndicats, les associations et les ONG comportent elles-aussi des dispositions limitant ces différentes organisations, tant dans la définition de leur raison sociale que dans leurs sources de financement et leur autonomie par rapport à l'exécutif. La raison d'être de Kefaya – ne pas donner prise à la répression – transparait dans cette citation de son coordinateur général :

N'oubliez pas que la nouvelle opposition populaire n'a pas de centre. Et c'est un gros avantage, parce que contrairement aux partis de gauche qui, dans le passé, ont toujours cru en l'opportunité d'être une élite dirigeante, que le peuple devrait suivre... En d'autres mots, ils veulent [être] le centre. Maintenant, dans la nouvelle révolution qui se lève dans cette mouvance, comme l'Intifada, il n'y a pas de centre. Donc, il est impossible de le traiter au moyen du renseignement et de le construire de manière ordonnée. En réalité, Kefaya n'a pas de système d'adhésion : nous appelons simplement les gens à manifester, à assister à des concerts pour protester³.

Cette stratégie d'union des différentes composantes de l'opposition au sein d'une organisation *ad hoc* bâtie sur un système d'adhésion individuelle donne lieu à différents modes de justification idéologique. Kefaya peut ainsi être présenté par son coordinateur comme un mouvement s'adressant à la conscience humaine universelle, au-delà des intérêts partisans : « À Kefaya, nous insistons sur le fait que nous ne sommes pas un vrai parti légal, que nous sommes un mouvement de conscience »⁴. Cette position permet également de présenter Kefaya comme un mouvement représentant les “vrais gens”, par opposition à la classe politique dévolue à la défense de ses propres intérêts :

¹Entretien non-enregistré du 10 février 2009 avec Muhammad 'Afifi.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³Ibid.

⁴Ibid.

Nous avons donc décidé de créer un mouvement qui s'exprimerait pour les Égyptiens, et qui se comporterait comme n'importe quel mouvement social, économique ou politique. C'est-à-dire qu'il rassemblerait toutes [ces] choses. Son but ne serait pas de parvenir au pouvoir, ni [de permettre à ses] membres d'y parvenir, ni de maîtriser le pouvoir, mais il serait un mouvement populaire, ouvert à tous, et qui essaierait d'en finir avec la corruption (...). C'est-à-dire que nous travaillerons à mettre un terme à toute la corruption présente dans la société. Et c'est pour cela que le mouvement comporte divers courants. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas des gauchistes, ni des nassériens, ni des islamistes, mais qu'il s'exprime au nom de tous, qu'il est ouvert et s'exprime au nom de l'ensemble du peuple égyptien, et aussi qu'il ne représente absolument pas les partis. À vrai dire, on y trouvait des gens des partis, mais ils ne représentaient pas le point de vue des partis. Ainsi, moi par exemple, je ne suis d'aucun parti. Et cela a rendu le mouvement puissant, car il exprimait le point de vue des gens ordinaires, et était ouvert aux gens ordinaires, pas aux gens politisés¹.

Cette justification idéologique peut même conduire certains acteurs à affirmer la supériorité de Kefaya sur la forme partisane :

À vrai dire, il y a certaines voix à l'intérieur du mouvement [qui disent] : « Nous en ferons un parti ». Il ne pourra pas être un parti. La plupart des gens des partis y sont, j'en fais partie. J'y suis, mais je ne veux pas être dans un parti, même si le mouvement Kefaya fait un parti. Je ne suis dans aucun parti. Je veux dire, ce qui possède un tant soit peu une organisation administrative et structurée, ou quelque chose comme ça, ou qui a pris une couverture légale, perd définitivement sa crédibilité. Et il se vide de son contenu, et ne joue plus le même rôle. Les gens qui sont à l'intérieur prendront une forme politique. Tout ce qui prend la direction d'un parti prend la direction du pouvoir, je veux dire veut prendre le pouvoir, et par conséquent perd son sens. Il deviendra un parti politique, et pas le mouvement que nous avons fait².

Étant donné l'impuissance politique et juridique dans laquelle le place son statut de parti *taht-al-tâ'sis*, le Wasat avait tout à gagner à participer aux activités de Kefaya. 'Amrû Al-Shûbakî, chercheur au Centre d'analyses stratégiques et politiques du quotidien *Al-Ahrâm*, témoigne ainsi de cette implication des membres du Wasat dans Kefaya : « Ils ont de très bons liens avec Kefaya. Ils étaient très actifs dans Kefaya »³. Cette collaboration du Wasat avec les autres mouvements d'opposition dépasse d'ailleurs de loin le seul cadre de Kefaya, comme le montre cet extrait de notre entretien avec Husâm Khalaf :

Q : Quelles sont aujourd'hui les relations entre le Wasat et les autres partis d'opposition, comme Karâma, ou le Wafd ?

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

²Ibid.

³Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

R : Non, nous n'avons pas de... Nous croyons aux relations ouvertes avec les autres partis, parce que nous croyons en la société civile, et nous croyons que plus les partis sont actifs, plus la vie politique est forte. Donc, ils nous rendent visite, ils viennent nous voir pour certaines occasions, et nous allons les voir pour certaines occasions. Alors, je dirais que ce sont de bonnes relations. Nous acceptons d'aller les voir, et ils acceptent de venir nous voir. Nous croyons que ce sont des Égyptiens, avec des opinions différentes. Nous n'imposons pas nos idées, et ils ne nous imposent pas leurs idées. Donc, nous avons... Je sens que nous prenons part à un processus politique, en relation avec d'autres partis politiques.

Q : Vous les rencontrez souvent ?

R : Oui, nous les rencontrons dans... Nous avons toujours, chaque année, une grande fête pour l'*iftâr* [du Ramadan]. Nous les invitons tous, chaque année. Le Wasat a – ce n'est pas parce que je suis du Wasat – le meilleur *iftâr*, parce que nous acceptons la plupart des gens. La plupart des gens nous acceptent.

Q : Il y a des Frères musulmans à cet *iftâr* ?

R : Oui, nous avons des relations naturelles avec eux, comme... Je pense qu'il y a le Wafd, ou Karâma. Les Frères sont une des parties. Ils sont effectivement présents, mais nous n'y appartenons pas. Nous les traitons comme un parti qui existe, et (...) nous avons de bonnes relations avec certains d'entre eux. 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh est une personne ouverte d'esprit [parmi] les Frères. Il nous rend visite, et nous lui rendons visite. Il n'y a pas de problème, à vrai dire. Il n'y a peut-être pas de traitement spécial¹.

On voit ici que pour les membres du Wasat, le dialogue multilatéral avec les différents mouvements de l'opposition représente également une occasion de sortir du face-à-face déséquilibré qui a opposé le parti à la Confrérie au cours des années 1996-1998. Traiter les Frères musulmans comme un partenaire parmi d'autres est un moyen de normaliser les relations entre les deux organisations, et d'apaiser les tensions nées de la scission.

L'extrait qui suit de notre entretien avec 'Amrû Fârûq montre ce que les membres du Wasat attendent de cette stratégie de collaboration avec les autres mouvements d'opposition :

Q : Pensez-vous que l'implication de membres de différents groupes est une bonne stratégie ?

R : C'est une très bonne stratégie. De mon point de vue, c'est très bon. C'est ainsi que nous sortirons le pays de ses problèmes.

Q : Oui ?

R : Oui, bien sûr. Un seul mouvement ne peut prendre le drapeau. Il ne peut pas. Parce qu'il y a beaucoup de penseurs en Égypte, qui organisent la vision des gens. Le Wasat aussi. Donc, vous trouverez certaines personnes à l'extrême gauche, certains autres à l'extrême droite et d'autres au milieu.

¹Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

Alors, quand vous vous unissez, il y a des gens... C'était la stratégie de Kefaya ; prendre les gens, et leur prendre leurs bonnes... Qu'est-ce que je veux dire ? Leurs agendas. Quelques agendas. Ils prennent les gens, pas ceux qui sont politiquement expérimentés. Non (...). Des hommes bien, des fonctionnaires, des businessmen. Ils prennent ces gens, l'ensemble du peuple, l'ensemble de la communauté, pour réparer les problèmes.

Q : Vous êtes en train de parler de la société civile ?

R : Oui. La société civile. C'est l'espoir. Une bonne société civile, c'est tous les groupes, avec tous les courants politiques. Pour un moment, tu dois faire ça. Après ça, tous les partis politiques, toutes les visions politiques, résoudre ces problèmes, et les gens vont faire des nominations, ils vont commencer à élire des gens. La stratégie démocratique va commencer après ça. Mais, en premier, vous ne pouvez pas placer la stratégie politique... démocratique avec un seul groupe, que ce soit les Frères, ou le Wasat, ou les communistes. Jamais. Cela n'aura jamais lieu (...).

Q : Et êtes-vous toujours dans la même stratégie, celle qui consiste à discuter avec les autres groupes ?

R : Oui, bien sûr ! Oui. Ce n'est pas une stratégie. C'est ce que nous faisons, vraiment. C'est ce que nous faisons. Je représentais le Wasat là-dedans. Et si vous demandez à n'importe qui dans ces groupes, ils vous parleront beaucoup du Wasat. C'est-à-dire que si les autres essaient de faire un arrêt... Je veux dire, faire quoi ? Un blocage devant beaucoup de choses, le Wasat va toujours essayer de trouver une solution, d'aller de l'avant. C'est ce que nous essayons de faire. Parce que nous savons que c'est un très bonne... que ce sera une bonne raison d'aller vers la démocratie. Cela a commencé avec nous. Cela a commencé avec les groupes politiques, les partis politiques. Si nous faisons cette démocratie entre nous, cela fera tâche d'huile¹.

On voit ici que pour les membres du Wasat, la participation à Kefaya représentait une occasion d'agir concrètement (« Ce n'est pas une stratégie. C'est ce que nous faisons, vraiment » ; « le Wasat va toujours essayer de trouver une solution, d'aller de l'avant ») en commun avec les autres groupes d'opposition, ceci afin de permettre à cette coalition de se présenter comme une émanation de la société civile, à même de faire évoluer le régime vers plus de démocratie, une démocratie dans laquelle ces différents groupes auront toute leur place. Le représentant des fondateurs du Wasat, Abûl-'Elâ Mâdî, résume cette stratégie de manière plus lapidaire : « Nous essayons de coopérer avec les autres (...) : les sécularistes, les libéraux, les nassériens, etc. – pour exercer une pression, une grande pression contre le régime pour changer la situation en une situation démocratique »².

Le coordinateur général du mouvement en 2008 n'est autre que 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, par ailleurs membre du Wasat. Il insiste sur le fait que la coopération entre différents courants est effective au niveau des instances de coordination de Kefaya :

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 3 juin 2008 avec Abûl-'Elâ Mâdî.

Kefaya n'a (...) aucune idéologie. C'est... Je veux dire que moi, par exemple, je représente ce qui est appelé « la réforme humaniste », Al-Wasat, mais le coordinateur assistant, George Ishâq, représente [le courant] libéral, 'Abd Al-Halîm Qandîl¹ représente [le courant] nassérien nationaliste, Magdî Husaîn, *Hizb Al-'Amal*, le parti du travail, et Kamâl Khalîl est un trotskiste. Alors, vous ne pouvez pas vous attendre à ce que... Mais nous nous accordons sur le minimum, qui est : « Nous devons changer ce régime par des moyens pacifiques »².

C'est en fait depuis les origines de Kefaya que le Wasat joue un rôle de premier plan au sein de ce mouvement. Rafîq Habîb rappelle ainsi que « l'idée de Kefaya a émergé dans la maison de Abûl-'Elâ, et que Abûl-'Elâ était l'un des six fondateurs de base de Kefaya »³. Amîn Iskandar, un des dirigeants de premier plan de Karâma, témoigne directement du rôle joué par le Wasat dans la fondation de Kefaya, en coopération avec d'autres partis de l'opposition : « Parmi les six qui ont fondé Kefaya, il y avait Abûl-'Elâ, ainsi que Ahmad Bahâ' Al-Dîn Sha'bân, qui est marxiste, 'Abd Al-Sattâr qui est frériste, Muhammad Al-Sa'îd Idrîs, nassérien, Amîn Iskandar, nassérien, Georges Ishâq⁴, libéral – libéral avec la justice sociale. Ces six là ont fondé le mouvement Kefaya. Ils étaient là, et il y a eu une sorte de connexion, sur le concret »⁵.

Le Wasat dans Kefaya L'implication des membres du Wasat dans Kefaya passe par une distinction formelle entre l'engagement individuel et celui du parti en tant que tel. Par ailleurs, cet engagement ne recouvre pas forcément les mêmes motifs ni la même signification pour les différents membres du parti.

La distinction entre les deux mouvements Comme nous l'avons constaté dans le cas des relations du Wasat avec *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, les membres du parti prennent soin de distinguer ce qui relève de leur engagement politique dans le Wasat de ce qui s'apparente à un engagement citoyen au sein du mouvement Kefaya. On retrouve ici la même stratégie de dénégation que celle évoquée dans le chapitre précédent au sujet des relations entre le parti et l'association culturelle qu'il a bâtie dans l'espace de théorisation de la Wasatiya.

Ainsi, les enquêtés affirment une distinction entre les espaces dans lesquels opèrent respectivement le Wasat et Kefaya. 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî, du fait de sa double appartenance, est particulièrement attentif à exprimer cette distinction, quitte à minimiser le rôle de son propre parti dans l'organisation qu'il a pour tâche de représenter :

En réalité, si ma mémoire ne me fait pas défaut, Kefaya est né dans – je crois que c'était la maison – de Abûl-'Elâ. Mais sans considération pour le

¹Porte-parole de Kefaya en 2005.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³Entretien du 16 avril 2008 avec Rafîq Habîb.

⁴Georges Ishâq aurait appartenu un temps au parti du travail (MÂDÎ, *Al-Masâ'la al-qibtiya... Wal-sharî'a wal-sahwa al-islâmiya*, p. 68), avant de devenir le coordinateur général de Kefaya, depuis sa création en 2004 jusqu'en 2006. Il appartient par ailleurs au Wasat, sans y être actif.

⁵Entretien du 27 mai 2008 avec Amîn Iskandar.

caractère réel ou apocryphe de cette anecdote, au tout début, le Wasat, Abûl-‘Elâ et d’autres dirigeants, étaient très actifs dans la fondation de Kefaya, et ils étaient encore plutôt actifs jusqu’à récemment. Je pense qu’ils sont bien occupés par la fondation de... par l’autorisation de leur parti, mais ils continuent à contribuer à tous les événements, ils envoient des représentants du Wasat et tendent à être plutôt nombreux. Vous voyez, cela fait une différence : à Kefaya, nous insistons sur le fait que nous ne sommes pas un vrai parti légal, que nous sommes un mouvement de conscience. Et en conséquence, le domaine que nous couvrons est différent de celui du Wasat (...).

Q : Comment décririez-vous la relation qu’entretient le Wasat avec Kefaya ?

R : Et bien, comme je vous l’ai dit, ils recouvrent des espaces différents : l’un est un catalyseur, l’autre est un parti ; l’un essaie d’avoir une licence, l’autre la refuse ; l’un veut avoir un comité central, un président, (...) etc.¹

L’avocat Mahmûd Al-Sherbenî recourt comme à son habitude au formalisme juridique pour nier toute incidence à la double-appartenance du porte-parole de Kefaya :

Q : Et Al-Masîrî était membre du Wasat, n’est-ce pas ?

R : Dr Masîrî est membre fondateur du Wasat, et il est membre du Comité exécutif.

Q : Et maintenant, il est...

R : Il est membre, et il est toujours membre. Mais il a été élu coordinateur général du mouvement Kefaya. Il n’y a rien qui l’en empêche, car Kefaya n’est pas un parti. Ce n’est pas un parti. Donc il est possible qu’il en soit le coordinateur général et qu’il appartienne au parti².

Concernant d’ailleurs cette double-appartenance du porte-parole de Kefaya, Muhammad Al-Samân fait une curieuse réflexion, révélatrice d’une certaine conception du rôle de l’intellectuel :

Q : Mais le responsable de Kefaya aujourd’hui est Al-Masîrî ?

R : Al-Masîrî, oui. Mais Al-Masîrî est un intellectuel en fait, et il a réussi à faire une séparation entre les membres du Wasat et la direction de Kefaya³.

On voit ici que si ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî ne se trouve pas dans une position aussi inconfortable que Rafîq Habîb du fait de sa position d’intellectuel engagé dans le Wasat, c’est au prix d’une constante *distance au rôle* – pour reprendre l’expression de Goffman – qu’il joue dans le parti. Interrogé à ce sujet, Diyâ’ Rashwân résume la situation dans les termes suivants :

Dr Masîrî, ce n’est pas un fondateur d’Al-Wasat. Masîrî, c’est quelque chose de plus grand que ça. Lui, c’est un symbole de plusieurs choses. Dr Masîrî travaillait ici, à notre centre au début. Il était un des piliers des études israéliennes. Il est aussi un des symboles de l’opposition égyptienne, d’autres

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

²Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

³Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

couleurs. Mais, il n'a jamais représenté Al-Wasat. Jamais il ne s'est présenté comme symbole d'Al-Wasat, et lui, il voulait encourager l'expérience d'Al-Wasat donc, il a accepté d'être un de ses fondateurs¹.

Enfin, notons que – comme sur la question de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr* – les enquêtés insistent sur la dimension individuelle de l'engagement, supposée permettre à une même personne d'agir dans deux espaces différents sans que cela n'induisse l'ingérence d'un espace dans l'autre :

Nous, en tant que Wasat, l'organisation du Wasat, n'avons rien à faire avec Kefaya. Des individus du Wasat peuvent travailler avec Kefaya. Est-ce que c'est clair ou est-ce que c'est difficile ? Les membres sont libres de travailler avec Kefaya, mais l'organisation elle-même, le Wasat lui-même, le parti lui-même... (...) Nous n'avons pas de problèmes. En tant que personnes, on peut travailler avec un parti, avec Kefaya. Mais nous, en tant que politiques du Wasat, en tant que Wasat, non, nous ne travaillons pas avec Kefaya. Nous donnons la liberté à ces membres-là. C'est-à-dire que le membre qui voudrait participer à la manifestation, il y participe. Celui qui veut... qui a une revendication, qui trouve, qui se retrouve dans cette revendication, il descend pour y participer, sans qu'on lui mette la pression².

Cette position est résumée par Husâm Khalaf dans la formule suivante : « Certaines personnes du Wasat sont dans Kefaya, en tant qu'organisateur. Mais ce n'est pas une extension du Wasat »³.

Il est d'ailleurs remarquable de constater que des personnes extérieures au parti, mais impliquées dans Kefaya, reprennent ce discours à leur compte, comme c'est le cas du chercheur Diyâ' Rashwân dans l'extrait suivant de notre entretien :

Oui, mais fais attention. Moi, j'étais un fondateur de Kefaya, et j'étais dans le comité central de Kefaya au début. Al-Wasat n'a pas participé comme Al-Wasat. C'est Abûl-'Elâ qui a participé, et 'Isâm. Individuellement. Et, bien sûr, on a fait beaucoup de réunions, au centre d'études d'Abûl-'Elâ. Mais Al-Wasat, comme parti, n'a jamais participé aux activités politiques, à partir de 2005 jusqu'à aujourd'hui. Vous n'avez pas trouvé les membres d'Al-Wasat, sur n'importe quelle déclaration, ou bien manifestation, mais vous pouvez trouver facilement Abûl-'Elâ, ou bien 'Isâm. Ils étaient très attentifs de ne pas pousser le parti dans les activités très politisées⁴.

Cet enquêté est d'ailleurs le seul à faire allusion – dans la dernière phrase du passage cité – à la raison qui pousse les membres du Wasat à insister à ce point sur la distinction entre l'activité de leur parti et celle de Kefaya : le souci d'éviter la répression en s'en tenant au strict respect de la loi de 1977, qui interdit aux partis *taht al-tâ'sîs* d'agir en leur nom propre.

¹Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

²Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

³Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴Entretien du 24 mai 2008 avec Diyâ' Rashwân.

Les motifs de l'engagement des membres du Wasat dans Kefaya La fréquence rencontrée, au cours de nos entretiens, des allusions au rôle joué personnellement par Abûl-'Elâ Mâdî et 'Isâm Sultân dans la création et l'animation de Kefaya, nous a naturellement conduits à nous intéresser à l'implication de la génération des années 1970 dans ce mouvement. D'après Manar Shorbagy, chercheuse à l'université américaine du Caire, Kefaya serait le résultat de deux décennies d'interactions trans-idéologiques menées par un groupe de militants et d'intellectuels issus de cette génération¹.

Et en effet, si l'on se penche sur la place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres du Wasat en fonction de l'année de leur adhésion au parti (fig. 7.3 page suivante), on constate que ce thème occupe davantage de place dans le discours des représentants de la génération des années 1970 que dans celui des membres ayant adhéré plus tardivement au parti. Cette différence peut s'expliquer par l'importance qu'a pris le dialogue avec les militants d'autres courants dans la trajectoire des représentants de cette génération au sein des organisations étudiantes et des syndicats professionnels, mais aussi par l'importance de ce thème dans la construction de l'identité collective des fréristes issus de cette génération dans leur opposition à la vieille garde de la Confrérie.

Cette hypothèse est d'ailleurs renforcée par l'évocation spontanée, dans le discours de Muhammad 'Abd Al-Latif – un des représentants de la génération des années 1970 au sein du Wasat –, des liens particuliers qui unissent les membres de cette génération – au-delà des clivages partisans – et de l'importance de ces liens dans la coopération pratiquée par son parti avec les autres mouvements d'opposition :

Bien sûr, il y a certains partis avec lesquels nous avons plus de relations, en particulier ceux qui ont les mêmes problèmes que nous, Karâma par exemple. Et aussi les mouvements dans lesquels il y a beaucoup de jeunes personnes, plutôt que des dirigeants âgés. Donc, nous avons de bonnes relations avec Karâma. Auparavant, il y avait des relations avec Al-Ghad, d'Aïman Nûr, avant [qu'il ait] ses problèmes. Et nous avons des relations avec les autres, mais, à vrai dire, des relations limitées².

Néanmoins, si nous nous penchons sur les opinions émises sur Kefaya par les individus qui composent l'ensemble de notre échantillon, nous sommes conduits à relativiser le rôle joué par la génération des années 1970 dans ce mouvement. En effet, on constate alors (tab. 7.4 page 269) que la moitié des 45–60 ans interrogés n'expriment aucune opinion sur Kefaya. Les 30–45 ans s'expriment plus volontiers sur le sujet, et peu d'entre eux ont un avis exclusivement critique. La tendance s'inverse aux deux extrêmes. Alors que les moins de 30 ans n'ont que des critiques à formuler à l'égard de Kefaya, les plus de 60 ans n'en retiennent que les bons côtés.

Comment interpréter ces résultats ? Il apparaît d'abord clairement que la génération des années 1970 n'a pas le monopole de l'implication dans Kefaya. Parmi nos enquêtés, ce sont leurs aînés, 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî et Galîl Mustafâ, qui se montrent les plus

¹ SHORBAGY, "Understanding Kefaya : The New Politics in Egypt".

² Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif. Dans le même ordre d'idées, Abûl-'Elâ Mâdî qualifie le Ghad et Karâma de « nouveaux partis » (*ahzâb jadîda*), « similaires au Wasat » (*mîthl hizb Al-Wasat*) (MÂDÎ, op. cit., p. 74).

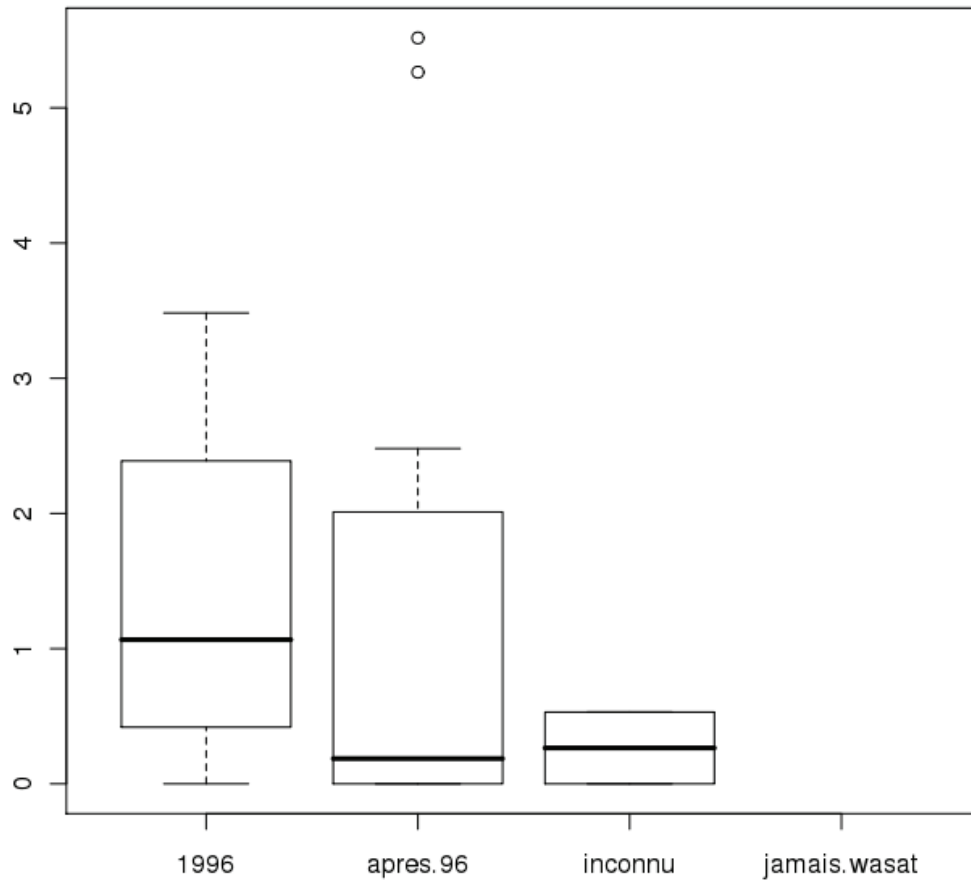


FIG. 7.3 – Place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur année d'adhésion au parti

Classe d'âge	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
20–30	0	2	0	0
30–45	2	1	3	1
45–60	2	3	2	10
60–80	2	0	0	0

TAB. 7.4 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur classe d'âge au moment de l'interview (2008)

enthousiastes. Par contre, les plus jeunes (dans notre enquête, 'Abd Al-Mun'im Mahmûd, de la Confrérie, et Ehâb Hosnî, du parti du travail) sont les plus critiques à l'égard de cette expérience. L'expression d'un enthousiasme sans détour à l'égard de Kefaya semble donc être l'apanage de l'ancienne génération, mais aussi des *challengers* de la génération des 30–45 ans et d'une partie de la cohorte des 45–60 ans, à laquelle appartiennent les membres de la génération des années 1970.

'Amrû Fârûq, âgé de 38 ans au moment de l'interview, nous fournit un début d'explication :

Q : Avez-vous été personnellement impliqué dans Kefaya ?

R : Oui, pour un moment. Je représentais alors le Wasat au comité, le petit comité (...).

Q : Et concrètement, est-ce toujours vous qui représentez les Wasat dans tous les événements ?

R : (...) Je veux dire que d'autres que moi représentaient d'autres choses, d'autres événements. C'est-à-dire que 'Amrû est dans cela, Husâm est dans quelque chose d'autre – par exemple, je veux dire – 'Isâm Sultân est dans Kefaya, tout comme Abûl-'Elâ Mâdî. La plupart d'entre nous, dans le comité exécutif, représentons le Wasat dans nombre d'événements¹.

S'il est indéniable que ceux que l'on appelle « les symboles du Wasat » (*rumûz Al-Wasat*) – Abûl-'Elâ Mâdî et 'Isâm Sultân – ont joué un rôle dans la fondation de Kefaya – et aussi un rôle de *représentation* d'un parti dont ils sont les membres les plus visibles –, ce mouvement a fourni, à l'instar de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, une occasion d'agir aux *challengers* du Wasat, c'est-à-dire aux membres les plus jeunes, mais aussi à une partie des 45–60 ans dépourvus d'expérience dans la Confrérie et les syndicats.

Reste à comprendre pourquoi une partie de la cohorte des 45–60 ans se montre si critique à l'égard de l'expérience de Kefaya. Pour ce faire, il est nécessaire de s'intéresser à la répartition des membres du Wasat en fonction de leur univers professionnel. On constate alors (fig. 7.4 page suivante) que le thème de la coopération occupe davantage de place dans le discours des membres de ce parti exerçant des professions intellectuelles. Cela peut s'expliquer par l'importance occupée par le débat d'idées dans l'exercice de ces

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

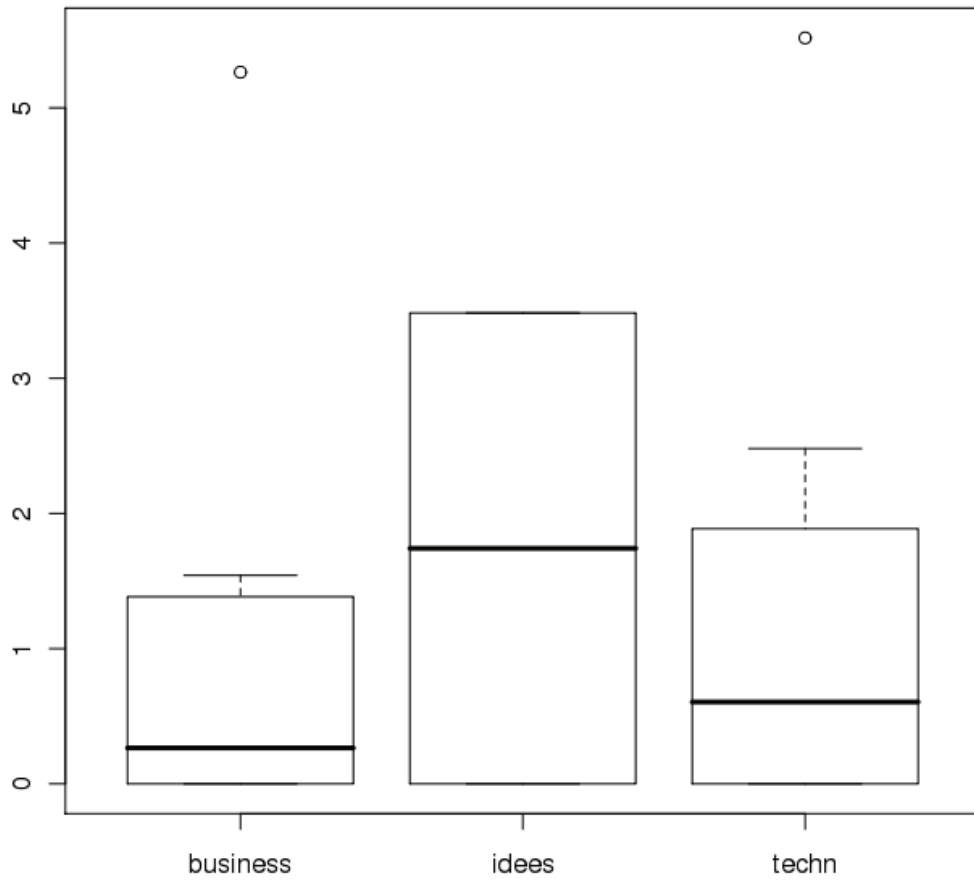


FIG. 7.4 – Place accordée en entretien au thème de la coopération par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel

professions. Si les membres des nouvelles classes moyennes s'expriment davantage sur ce sujet que les hommes d'affaires, c'est certainement en raison de l'indifférence exprimée par les hommes d'affaires à l'égard de la politique et de l'activité militante.

Univers professionnel	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
Hommes d'affaires	0	3	1	4
Intellectuels	4	1	1	3
Nouvelles classes moyennes	2	2	3	4

TAB. 7.5 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur univers professionnel

Et en effet, on constate (tab. 7.5) que les hommes d'affaires parlent moins de leur opinion sur Kefaya que les autres catégories, et qu'aucun d'entre eux n'en évoque exclusivement les bons côtés. Inversement, les intellectuels sont ceux qui s'expriment le plus volontiers sur le sujet et qui insistent le plus sur les aspects positifs du mouvement. Les représentants des nouvelles classes moyennes exposent des opinions plus nuancées, à mi-chemin entre les deux autres catégories. Or, l'expression d'opinions positives sur Kefaya est corrélée à l'appartenance à ce mouvement, puisque (tab. 7.6) sur dix-huit enquêtés ayant appartenu à ce mouvement, seuls quatre (22 %) n'ont que des opinions négatives à exprimer sur le sujet, contre cinq qui expriment uniquement des opinions positives, et trois qui relèvent aussi bien les aspects positifs que négatifs de l'expérience Kefaya. *A contrario*, parmi les trois enquêtés n'ayant pas appartenu à ce mouvement, deux (66 %) n'en perçoivent que le mauvais côté, et aucun n'exprime d'opinions positives à son égard.

Appartenance à Kefaya	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
Oui	5	4	3	6
Non	0	2	0	1
Inconnu	1	0	2	4

TAB. 7.6 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par l'ensemble des enquêtés en fonction de leur appartenance ou non-appartenance à ce mouvement

Il semblerait ainsi que les membres de la cohorte des 45–60 ans exprimant leur peu d'enthousiasme à l'égard de l'expérience Kefaya appartiennent à la catégorie des hommes d'affaires. Et en effet (tab. 7.7 page suivante), parmi les membres du Wasat interrogés, les seuls à déclarer leur non-appartenance à Kefaya appartiennent à cette catégorie. Les

enquêtés exerçant une profession intellectuelle revendiquent par contre unanimement leur participation à ce mouvement. Par ailleurs, les rares hommes d'affaires à y avoir participé peuvent se montrer très critiques, comme en témoigne cette citation de Magdi 'Arif : « Ce Kefaya¹, j'y étais pour faire plaisir au Wasat. Mais aller assister à Kefaya... Mais moi personnellement, j'avais des réticences personnelles. Je n'aime pas l'opposition pour l'opposition »².

Univers professionnel	Appartenance à Kefaya	Non-appartenance à Kefaya	Inconnu
Hommes d'affaires	5	2	1
Intellectuels	2	0	0
Nouvelles classes moyennes	4	0	4

TAB. 7.7 – Répartition des membres dirigeants du Wasat en fonction de leur univers professionnel et de leur appartenance ou non-appartenance à Kefaya

Si les hommes d'affaires représentent, parmi les membres du Wasat, la catégorie la plus critique à l'égard de Kefaya, c'est en raison d'une certaine réticence à l'égard de l'agitation de rue, et plus largement de toute action aux marges de la légalité. C'est aussi qu'ils sont ceux des membres du parti à exprimer la vision la plus technicienne, et pour tout dire la plus dépolitisée³ de l'activité politique. Ces caractéristiques (refus de l'illégalité et technicisation du politique), ils les partagent en grande partie avec les représentants de la génération des années 1970, ce qui peut expliquer pourquoi ces derniers expriment eux aussi une position relativement critique à l'égard de Kefaya. En effet, parmi les membres du Wasat interrogés, 60 % (3 sur 5) des anciens Frères musulmans ne voient que des aspects négatifs à Kefaya, contre 9 % (1 sur 11) de ceux qui n'ont pas eu une expérience similaire (tab. 7.8).

Ancien Frère musulman	Expression des aspects positifs	Expression des aspects négatifs	Expression des aspects positifs et négatifs	Pas d'opinion exprimée
Oui	1	3	0	1
Non	3	1	4	3
Inconnu	0	0	0	2

TAB. 7.8 – Répartition des opinions exprimées sur Kefaya par les membres dirigeants du Wasat en fonction de leur trajectoire partisane

¹ *Kifâya dî*. La tournure est ici volontairement méprisante.

² Entretien du 7 mai 2008 avec Magdi 'Arif.

³ Dans le sens, ou elle serait débarrassée de toute opposition conflictuelle.

Par ailleurs, on constate que les membres du Wasat qui se sont engagés dans Kefaya l'ont fait pour des raisons différentes. Les représentants de la génération des années 1970, malgré les réticences dont nous venons de faire état, ont été conduits à s'impliquer dans le mouvement du fait de l'ancienneté de leur engagement dans la coopération avec les autres mouvements de l'opposition. Par ailleurs, dans le cas de Abûl-'Elâ Mâdî et de 'Isâm Sultân, il leur revenait d'assumer leur rôle de « symboles du Wasat » au sein de Kefaya. Si les membres les plus âgés du parti se montrent les plus enthousiastes à l'égard de cette expérience, c'est probablement que 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî considérait qu'il était de son devoir, en tant qu'intellectuel, d'accepter la charge de coordinateur général du mouvement, et que Galîl Mustafâ était heureux de voir l'Égypte renouer avec les manifestations de rues, plus d'un demi-siècle après le coup d'État des Officiers libres¹. Enfin, à l'instar de *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*, Kefaya a représenté pour les autres membres du Wasat un espace dans lequel ils pouvaient agir concrètement, malgré le statut légal de leur parti et la place qui y occupent les représentants de la génération des années 1970.

7.2.2 Le regard des acteurs sur leur engagement

Nous avons évoqué dans la section qui précède les opinions positives et négatives émises sur Kefaya par les acteurs que nous avons interrogés. Si les bons côtés de ce mouvement exprimés par les enquêtés relèvent d'une réflexion *a posteriori* et témoignent d'un certain unanimité, les critiques qui lui sont adressées peuvent quant à elles nous aider à reconstituer les raisons du délitement de la coalition que représentait Kefaya.

Kefaya comme “catalyseur” La quasi totalité des opinions positives exprimées par les enquêtés sur le phénomène Kefaya tiennent à ses effets sur le niveau de la mobilisation sociale en Égypte. Ainsi, 'Amrû Fârûq évoque l'influence de Kefaya sur des événements contemporains de l'entretien, qui se déroule trois ans après l'épisode en question :

C'est ce qu'il se passe maintenant : les grèves, les gens dans les rues, les gens dans les usines. Ce qu'il se passe à Damiette, si vous pouvez suivre ça. Vous savez quelque chose à propos de Damiette? (...) Les gens ont arrêté à Damiette, ils leur ont dit : « Non. Vous n'allez pas aller dans cette usine ». Et ils ont gagné (...). C'est la lutte de la communauté. Ils ont commencé. Voilà ce qu'il s'est passé. Ça vient de la société civile. Ce ne sont pas les courants politiques. Jamais. Les Frères n'ont rien à voir là-dedans. Les communistes n'ont rien à voir là-dedans. Le Wasat n'a rien à voir là-dedans. Les nationalistes n'ont... C'est venu du bas (...).

Q : Pensez-vous que cela a commencé avec Kefaya ?

R : Kefaya a été l'inspiration.

Q : Le catalyseur ?

R : Oui. Ça l'était. Ça a été le début, il y a deux ou trois ans. Et c'est là l'un des fruits de Kefaya. C'est ce qu'il se passe aujourd'hui. C'est ce que je

¹Galîl Mustafâ a consacré la première partie de notre entretien à évoquer son engagement anti-colonialiste à l'époque de la monarchie.

pense¹.

Pour Galîl Mustafâ, cette influence de Kefaya s'explique par la contagion de l'exemple :

Kefaya était le ferment, le catalyseur qui a rendu tout cela possible. Kefaya a rappelé à la nation égyptienne la lutte politique pacifique. Parler, s'opposer aux mensonges du gouvernement, manifester, etc. Vous trouverez cela partout en Égypte aujourd'hui, quelque soit le niveau social ou culturel de ceux qui sont ennuyés par le gouvernement. Vous l'avez observé. C'est le ferment de Kefaya. Donc, Kefaya est désormais partout, même s'ils ne vous disent pas que « Nous sommes Kefaya », ils sont Kefaya, en fait (...). Donc, Kefaya n'est pas mort. Kefaya vit dans de nombreuses manifestations, partout en Égypte, aujourd'hui².

Si Husâm Khalaf évoque lui aussi cette force de l'exemple, il explique également ce changement par le fait que Kefaya a conduit certaines personnes à manifester pour la première fois : « Ils ont amené des gens normaux à manifester. C'est... Il y a deux ou trois ans, il n'y avait pas de manifestations. Kefaya a commencé cela. Beaucoup de gens à l'extérieur de Kefaya commencent à faire ça, parce qu'ils disent que Kefaya l'a fait (...). Ils ont amené les gens à recommencer à protester d'une manière civile »³.

Mahmûd Al-Sherbenî recourt de son côté à la notion de contagion des idées pour lier les luttes sociales de 2008 aux manifestations de 2004 et 2005 :

Je te disais que Kefaya a été fondé dans une situation historique particulière, pour des raisons particulières. Et il a réalisé son rôle. Okay ? Et son idéologie est toujours présente. Peut-être peut-il réaliser ce rôle d'une autre façon. À n'importe quel moment. L'idée s'est concrétisée. L'idée de l'opposition, c'est-à-dire Kefaya. Kefaya veut la liberté, Kefaya ne veut pas la succession héréditaire. Okay ? Donc, l'idée est présente. Tout le monde y croit. Je crois en l'idée : « Ça suffit, nous ne voulons pas que le pouvoir se transmette héréditairement à son fils ». Tu me comprends ? « Ça suffit, nous voulons la liberté ». C'est l'idée de tous les gens libres, les patriotes en Égypte. Donc l'idée est présente, les personnes sont présentes⁴.

L'écrivain 'Afâf Al-Sayyid avance quant à elle le concept de "mur de la peur" pour expliquer que Kefaya a créé une situation irréversible :

L'idée du mouvement est descendue dans la rue et, avec cette force, elle a rendu aux gens le courage d'exprimer leurs idées. Aujourd'hui, n'importe quel groupe ayant des revendications descend dans la rue. Comme tu peux le voir, avec toutes ces manifestations quotidiennes, ces *sit-in* quotidiens, ces grèves quotidiennes, les gens ne sont plus effrayés par l'idée : « Oui, la police va nous frapper ! Oui, elle va nous enfermer ! Oui, elle va nous arrêter ! » Nous avons cassé... Ce que le mouvement a fait, en vérité, a été de casser le mur

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Amrû Fârûq.

²Entretien du 21 avril 2008 avec Muhammad Galîl Mustafâ.

³Entretien du 19 mars 2008 avec Husâm Khalaf.

⁴Entretien du 12 avril 2008 avec Mahmûd Al-Sherbenî.

de la peur des gens, la peur de l'État et la peur du gendarme, bien que nous ayons une police très forte et très violente¹.

Le politiste 'Amrû Al-Shûbakî parle également de situation irréversible, mais l'explique en termes de levée d'un tabou et d'"effet psychologique" :

Bien sûr, Kefaya... grâce à Kefaya, 2004, 2006, on voit toutes ces formes de protestation sociale qu'on voit dans la rue. C'est Kefaya. C'est le premier mouvement en Égypte qui a dépassé ce qu'on appelle la ligne rouge, qui a commencé directement par accuser le président et son fils. Là, c'était un tabou, avant 2004, en Égypte. On critiquait le régime, le gouvernement, mais on n'a jamais, ou peut-être très rarement, cité le président. Là, c'était grâce à Kefaya. Donc là, vraiment, il a eu un effet psychologique très important sur la population égyptienne. Et, donc, on a ensuite vu les juges, puis les professeurs d'université, les syndicalistes, et après les ouvriers, les fonctionnaires, les médecins. Donc, ça c'était grâce à l'ambiance, au... de Kefaya. Ça c'était vraiment Kefaya qui a fait ça. Bon, Kefaya comme mouvement, à mon avis, c'est fini (...). Mais, il a ouvert la porte, c'est sûr. Il a ouvert un chemin, qui continue par d'autres formes de protestation².

Enfin, le jeune cadre de Karâma, Târiq Sa'îd, évoque lui aussi le franchissement d'une "ligne rouge", mais distingue néanmoins entre la dimension politique de Kefaya et la dimension sociale des manifestations et des grèves ayant cours au moment où se déroulent les entretiens. S'il pense que les deux domaines peuvent et doivent être liés, il constate néanmoins que ce lien n'existe pas encore :

Kefaya est comme la conscience, ou le son de la cloche qui réveille les Égyptiens, pour qu'ils prennent pour la première fois depuis trente ans – ou un peu moins à vrai dire – en main les problèmes intérieurs. Pour la première fois a été levé l'étendard, non pas de la tyrannie, non pas de... À vrai dire, Kefaya a vraiment franchi la ligne rouge concernant l'opposition au système Moubarak. Le 12 décembre 2004, il y a eu des manifestations des juges, au cri de : « Non à la succession héréditaire, non à la prolongation ». C'est-à-dire la prolongation par Moubarak de son règne, et la succession de Gamal Moubarak au pouvoir. Kefaya a joué un rôle très important, et Kefaya n'a pas cessé de jouer ce rôle. Je crois que l'Égypte va connaître, le 6 avril³, beaucoup de manifestations, en réponse à l'appel des ouvriers de Mahala qui considèrent le 6 avril comme le jour de la colère égyptienne. Kefaya est un événement très noble dans l'histoire de la vie politique égyptienne. Il est toujours présent et donne beaucoup. Je crois qu'il va provoquer un changement dans les jours qui viennent, comme il était... Mais Kefaya prépare aujourd'hui un programme social. Notre mission à Kefaya – ou notre mission à Karâma – est de lier la

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

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

³Un appel à la grève générale – destinée à protester contre l'augmentation du prix du pain et de l'essence – avait été lancé par plusieurs organisations de l'opposition pour la journée du 6 avril 2008, et largement relayé sur les blogs et Facebook.

colère sociale avec la colère politique. L'Égypte porte en elle deux sortes de colère : la colère sociale, qui est une protestation populaire qui a lieu dans les services publics ou bien parmi les paysans, ou bien la protestation de la soif qui a eu lieu en Égypte ces derniers temps, et qui produit des leaders sociaux ; et la protestation politique qui a lieu pour la démocratie et la liberté, et contre la fraude électorale, etc. Si le lien se faisait correctement entre le social en Égypte – ou la frustration sociale, ou la colère sociale – et la colère politique, si ce lien entre elles existait, je crois que l'Égypte connaîtra prochainement des changements non négligeables¹.

La seule opinion positive exprimée sur Kefaya et ne tenant pas à ses effets sur les luttes sociales provient de 'Afâf Al-Sayyid. Elle tient en effet à présenter ce mouvement comme un parangon de transparence, à l'opposé aussi bien des pratiques de l'État policier que du goût pour la clandestinité des Frères musulmans :

Premièrement, les noms de tous les participants au mouvement étaient présents sur Internet. Nous travaillons dans la rue, en toute transparence. Ce n'est pas un mouvement secret, ce n'est pas un mouvement tourné vers le pouvoir, ce n'est pas un mouvement voué aux coups d'État, par exemple. C'est-à-dire que toutes les choses sont présentes publiquement, dans les médias : Nous travaillons dans les médias, nous distribuons nos tracts et nos publications dans la rue, et nous les donnons aussi aux forces de l'ordre, parce que nous ne faisons pas dans les choses secrètes. C'est à dire que [puisque] la police est présente, nous leur donnons nos tracts. Il n'y avait pas de problèmes avec ça².

Le délitement de la coalition Certaines des critiques adressées à Kefaya font partie des critiques habituelles adressées à tout mouvement, et ne disent pas grand chose sur le positionnement de leurs auteurs. Ainsi, 'Afâf Al-Sayyid évoque l'inefficacité du mouvement³, Yahiâ Al-Hasan le fait qu'il appartient au passé⁴, et Ehâb Hosnî déplore son manque de résonance parmi les classes populaires⁵. Cependant, si l'on procède à une analyse factorielle des correspondances de la place occupée par les différentes critiques dans le discours des acteurs, en relation avec leur appartenance partisane (fig. 7.5 page suivante), on obtient des résultats mettant en évidence ce qui opposait les attentes que ces différents groupes avaient placées dans Kefaya.

Le premier enseignement donné par ce graphique est que les membres du Wasat évoquent les "gauchistes" plutôt que les Frères musulmans comme cause du déclin de

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

²Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

³« Aujourd'hui, le mouvement n'est plus très fort ni très efficace » (ibid.)

⁴« Le mouvement était juste pour une séquence, pour une action, pour un acte. Et c'est terminé ; il n'existe plus. C'est pour cela que je ne les suis pas dans la rue, comme lorsqu'ils disaient : "Non à la succession héréditaire, non à la prolongation" » (Entretien du 3 Avril 2008 avec Yahiâ Al-Hasan).

⁵« Ce que je dis est que Kefaya fonctionne seulement au Caire (...). Je pense qu'ils ont besoin d'être plus proches du peuple (...). Les gens normaux ne veulent pas les rejoindre. Ils ont juste entendu le nom de Kefaya » (Entretien du 13 avril 2008 avec Ehâb Hosnî).

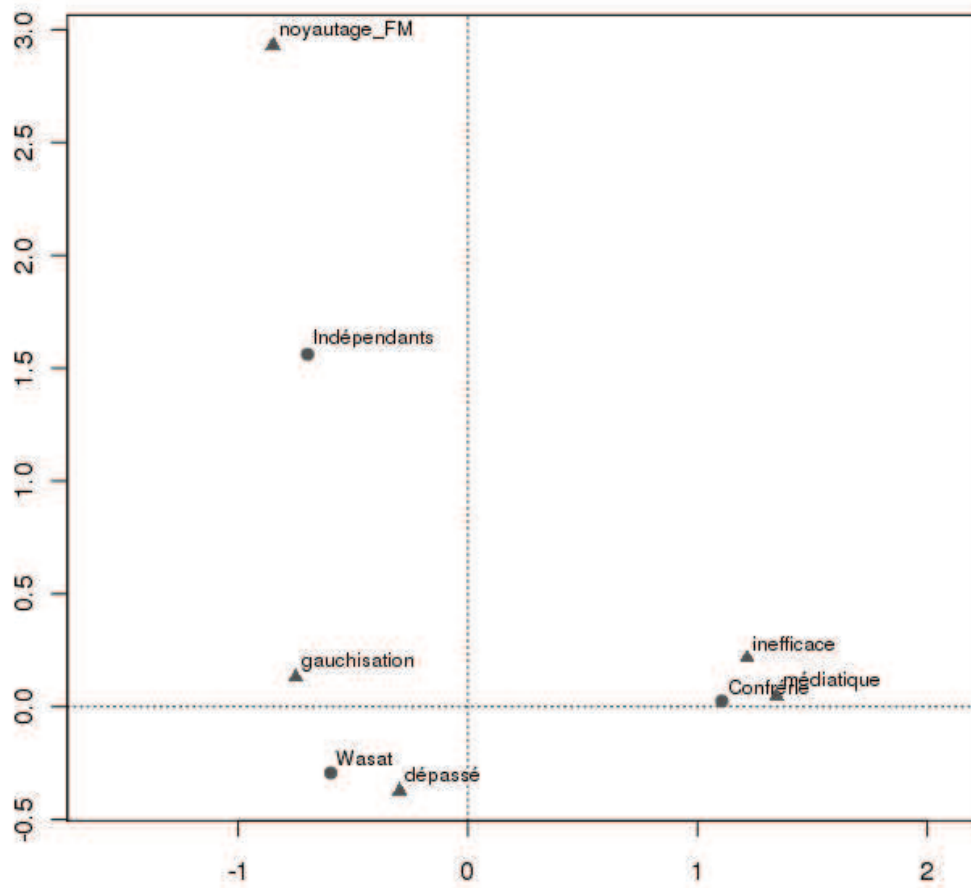


FIG. 7.5 – Correspondance de la place des différentes critiques adressées au mouvement Kefaya par l'ensemble des enquêtés et de leur appartenance partisane

Kefaya (L'idée que Kefaya a décliné à cause de l'implication des membres de la Confrérie en son sein est notée *noyautage_FM* sur le graphique). En réalité, ce terme n'est utilisé par aucun des membres du Wasat interrogés. Ainsi, si 'Isâm Sultân se contente d'indiquer laconiquement que « le mouvement Kefaya lui-même a pris une forme et une direction différentes de ce que nous voulons »¹, Muhammad 'Abd Al-Latif est également plutôt évasif sur le sujet : « Par exemple, dans certaines manifestations, ils étaient toujours – pas toujours, à vrai dire, mais souvent – certains meneurs des manifestations (...). La foule qu'ils ont rassemblée dans les rues, etc. Peut-être ont-ils prononcé des mots insultants pour... Nous ne pouvons pas être d'accord avec quelque chose comme ça »². Quant à Muhammad Al-Samân, il évoque de manière sibylline le rôle de « certaines personnes autoritaires » : « Et le Wasat s'est joint pour une période, jusqu'à ce que certains autoritaires prennent le dessus, certaines personnes autoritaires ont pris le dessus, avec leur propre agenda »³.

C'est Târiq Al-Malt qui donne la description la plus précise du phénomène qui a conduit les membres du Wasat à prendre leurs distances avec Kefaya :

Beaucoup de choses ont changé dans Kefaya, et certains agissent d'une manière que nous n'aimons pas, en laquelle nous ne croyons pas. Peut-être que le... Au début, c'était une sorte d'action civile respectable, comme dans n'importe quel monde civil, mais après ça, quand ils crient des mots grossiers, et agissent de manière agressive, et... C'est ce que nous n'aimons pas, nous n'y croyons pas (...). Et c'était, comme je vous disais, un manière respectable de vous exprimer vous-même. Il n'y a pas de cris, rien, peut-être seulement des signes montrant votre désaccord avec ceci ou cela. Et c'est tout. Alors, il [Kefaya] était respecté dans les rues et dans l'élite. Mais après ça, c'était différent. Et beaucoup de gens, pas seulement le Wasat, se sont retirés du mouvement. Donc, je ne pense pas... De mon point de vue, je ne vois pas de futur pour Kefaya⁴.

Si cette description manque encore de clarté, nous nous sommes autorisés à catégoriser ces critiques de Kefaya formulées par les membres du Wasat comme une attaque contre les "gauchistes", car c'est le terme qu'a employé le chercheur 'Amrû Al-Shûbakî au cours de notre entretien pour désigner le phénomène auquel les enquêtés semblent faire allusion :

Kefaya, à partir de la deuxième année de sa création, était dominé par un discours gauchiste qui l'a cassé, qui a poussé les autres, les intellectuels et les activistes de Al-Wasat, à s'éloigner (...). Moi, je me suis mis avec Kefaya, je suis resté deux ans, et maintenant, je me suis éloigné. D'autres professeurs à l'Université, des journalistes, des écrivains, des chercheurs. Maintenant, on n'a aucun contact avec Kefaya. Je veux dire ce discours là, des gens qui croient faire la révolution avec cinquante manifestants dans la rue. C'est vraiment... C'est de la folie. Et en plus, ils insultent le régime, le président ! Vraiment, ils

¹Entretien du 22 avril 2008 avec 'Isâm Sultân.

²Entretien du 22 avril 2008 avec Muhammad 'Abd Al-Latif.

³Entretien du 20 avril 2008 avec Muhammad Al-Samân.

⁴Entretien du 17 avril 2008 avec Târiq Al-Malt.

ne lancent pas de slogans politiques comme d'habitude. Et là, ça a vraiment, en Égypte, un effet très négatif. C'est du radicalisme, ou du slogan révolutionnaire. Mais les vrais révolutionnaires, dans le sens superficiel. C'est des paroles, c'est vraiment un langage qui n'a pas d'effets dans la réalité politique et sociale. Donc, ces gauchistes, par exemple, n'ont aucun lien avec le mouvement social, le mouvement de protestation sociale, dans le pays. Les gauchistes de Kefaya, par exemple, ils... Ces gens là ne sont pas prêts. Il y a même eut plusieurs événements, où les militants gauchistes de Kefaya sont allés vers les autres classes, les ouvriers, dans une grève, ou des choses comme ça. Et les grévistes leur ont dit clairement : « On ne comprend pas ce que vous dites. S'il-vous-plaît, ne revenez pas encore ici »¹.

Ce terme doit donc être pris ici dans une acception quasiment léniniste : les gauchistes sont ceux qui veulent faire la révolution dans l'immédiat, sans se préoccuper du « mûrissement des conditions objectives », et sans se donner la peine de mener un travail social de longue haleine. Ils manient l'insulte et les slogans radicaux et se contentent de s'adresser à un petit groupe, au risque de s'aliéner la majorité de la population.

Néanmoins, Rafiq Habîb est d'avis qu'il persiste des problèmes entre le Wasat et les Frères musulmans, et décrit la manière dont ces problèmes ont pu jouer dans l'échec d'une autre initiative :

Et, en 2005, je pense que le Wasat était actif. D'une bonne manière. Mais à la fin de 2005, quand nous avons établi le Front national pour le changement², il a été établi avant les élections de 2005, et j'étais moi-même membre du comité exécutif du Front. Avec les Frères musulmans, Kefaya, des gauchistes, des libéraux et d'autres partis politiques comme le parti du travail, les nassériens, le Wafd, etc. Le Wasat a rejoint ce Front, mais ils avaient beaucoup de...une grande sensibilité contre le rôle des Frères musulmans à l'intérieur de ce Front, une grande sensibilité à propos de ce qu'il se passe quand le Front discute avec les Frères musulmans, au sujet de la manière d'organiser la coopération afin de faire des élections dans le groupe. Abûl-'Elâ était... avait une profonde sensibilité. J'ai été étonné. Parce que c'est le moment où le Wasat doit oublier ses racines, et le conflit entre eux et les Frères M... Ils doivent oublier. Et les Frères musulmans eux-mêmes doivent oublier. Et le groupe, avant 2005, avait des préventions à l'idée de se joindre à n'importe quelle activité avec le Wasat. Ils refusaient de se joindre au Wasat. Mais en 2005, ils étaient d'accord. Et si tu veux savoir – parce que c'est en quelque sorte de la petite histoire – je leur ai dit qu'ils devaient décider... J'ai seulement dit aux leaders du groupe qu'ils devaient revenir là-dessus et décider de n'avoir aucune restriction à se joindre à des activités avec le Wasat. Et j'ai demandé à Mahdî 'Âkif, le Guide suprême, de demander au bureau exécutif –

¹Entretien du 26 mars 2008 avec 'Amrû Al-Shûbakî.

²Le Front national uni pour le changement a été créé en septembre 2005 et rassemblait plusieurs partis d'opposition, le Wasat, Karâma, Kefaya et la *Hamlâ*. Il est constitué en vue des élections législatives qui débutent le 9 novembre 2005.

le Bureau de l'orientation, nous l'appelons *Maktab Al-Irshâd* – de discuter de ceci, et de lui demander de mettre cela à l'ordre du jour de... Et ils ont bien sûr discuté de ça, et ont décidé qu'ils joindraient n'importe quelle activité avec d'autres partis politiques, ou courants politiques, même si le Wasat était avec eux. À cette époque, j'essayais de pousser les Frères musulmans à oublier ça, et j'essayais de pousser le Wasat à oublier ça, mais il y a quelque chose à l'intérieur, profondément. Parce que même si ce sont des militants politiques, ce sont des êtres humains. Aussi, dans ce Front, le Wasat.... Le Wasat a quitté le Front. Bien sûr, ce Front est désormais disparu, après le décès de 'Azîz Sabrî, qui était la figure de ce Front. Mais depuis deux ans, ou un an et demi, le Wasat a quitté le Front et gelé ses activités dans le Front, et il semble que ce soit parce qu'il y avait les Frères musulmans dans le Front. Parfois, le Wasat et les autres pensent que quand ils se joignent à un moment comme... Par exemple, en se joignant à une conférence entre différents partis politiques, une conférence de n'importe quel syndicat, la majorité de ceux qui assistent à la conférence sont des membres des Frères musulmans, et que quelque part, les autres sentent que la conférence est devenue une conférence pour les Frères musulmans. Mais ce n'est pas de la faute au groupe, c'est parce qu'ils sont très nombreux, et que les autres groupes invités à la conférence ont très peu d'adhérents. Je ne pense pas que ce soit la bonne méthode pour le projet du Wasat, de quitter ou de geler leurs activités à l'intérieur du Front national, parce qu'il y a des Frères musulmans dans le Front¹.

Si l'on porte crédit à ce témoignage, il est permis de supposer – sans qu'il soit possible d'établir quelque certitude à ce sujet – que si les membres du Wasat sont aussi peu clairs dans leur désignation du phénomène qui les a conduits à s'éloigner de Kefaya, c'est peut-être qu'ils essaieraient de cacher l'existence d'un désaccord plus fondamental les opposant non pas aux "gauchistes", mais aux Frères musulmans.

Quoiqu'il en soit, certains éléments proches de l'extrême gauche désignent clairement les Frères musulmans comme responsables du déclin de Kefaya. C'est par exemple le cas de 'Afâf Al-Sayyid :

Il est arrivé un moment où sont entrés – c'était à nos débuts, peu de temps après la fondation du mouvement – certains éléments des Frères musulmans. Mais pas à titre personnel, comme Abûl-'Elâ Mâdî par exemple. C'est une personne engagée politiquement, un intellectuel, et il est respecté – son nom est respecté dans le milieu des intellectuels, parmi les docteurs, parmi l'élite intellectuelle. Un groupe de médecins de la Confrérie – du syndicat des pharmaciens et du syndicat des médecins – est entré [dans Kefaya]. Les Frères ont commencé à devenir fortement majoritaires. Et il [Kefaya] a commencé à prendre cette couleur, alors qu'il était un mouvement libéral et de gauche à sa fondation. Mais il a commencé à devenir... Je veux dire qu'un grand groupe de Frères musulmans y est entré, et a essayé de le tourner vers la religion. Le

¹Entretien du 16 avril 2008 avec Rafiq Habîb.

mouvement, à partir de là... Je veux dire que beaucoup de gens ont suspendu leurs activités à l'intérieur du mouvement, des gens qui étaient contre les Frères musulmans (...). Et le mouvement a commencé à prendre un peu cette direction. Et certaines personnes ont commencé à geler leurs activités et ont quitté le mouvement. J'ai gelé mon activité et quitté le mouvement peu après. Parce que je suis contre la présence des Frères à l'intérieur du mouvement¹.

Il est frappant de constater qu'alors que certains membres de Kefaya accusent les éléments "gauchistes" d'avoir pris le contrôle de l'organisation et ainsi fait fuir les militants de la première heure, d'autres portent des accusations similaires contre les Frères musulmans.

En fait, l'implication des membres de la Confrérie dans Kefaya a tenu de la valse-hésitation, comme le rappelle 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî :

C'est pour le moins ambigu avec les Frères musulmans : parfois ils vont dire : « Okay, nous nous joignons à vous », et d'autres fois : « Non, nous ne le ferons pas ». Et, bien que je ne sois guère compréhensif, je peux les comprendre : ils ont leurs propres calculs. Le gouvernement les a réprimés si fortement, que je peux comprendre qu'ils ne nous aient pas rejoints dans la rue pour manifester. Mais (...) je pense que le gouvernement avait déjà mis plusieurs de leurs leaders en prison. La majeure partie de leurs avoirs avait été confisquée. Et cela alors qu'ils ne s'étaient pas joints aux manifestations, aux soulèvements. Alors imaginez s'ils avaient fait ça massivement, et ils sont capables de mobiliser...²

Cette attitude de la Confrérie s'explique par le fait que la mobilisation est arrivée au mauvais moment pour elle. En 2004, les Frères musulmans cherchaient à composer avec le régime. Ils appelaient notamment les citoyens à voter lors des élections présidentielles, contribuant ainsi à renforcer la légitimité de la réélection de Hosni Moubarak. Mais la concurrence de Kefaya rend leur position intenable, et ils se résignent finalement à « entrer dans le "marché de la revendication démocratique" »³ : les 27 mars et 4 mai 2005, ils organisent des manifestations dans plusieurs villes, considérées comme un *casus belli* par le pouvoir. Près de 900 membres de la Confrérie sont arrêtés dans les mois qui suivent les élections, et nombre d'entre eux sont traduits devant les tribunaux militaires⁴. Les Frères musulmans ont donc rejoint Kefaya tardivement et à reculons⁵.

Le délitement de Kefaya semble tenir en dernière analyse à ce qui constituait dès le début un des fondements de sa stratégie ; l'adhésion individuelle, qui a conduit chacun des groupes qui le composaient, sinon à tenter de noyauter le mouvement, du moins à se sentir fondé à soupçonner les groupes concurrents de chercher à le noyauter. Nous nous trouvons ici en présence d'une parfaite illustration du dilemme du prisonnier, cher aux théoriciens du jeu. Ainsi, les islamistes (Frères musulmans et parti du travail) se sont

¹Entretien du 19 mai 2008 avec 'Afâf Al-Sayyid.

²Entretien du 17 mai 2008 avec 'Abd Al-Wahhâb Al-Masîrî.

³BEN NEFISSA, op. cit., p. 10.

⁴POMMIER, op. cit., p. 225-226.

⁵Sur l'ambiguïté des Frères musulmans par rapport à Kefaya et leur mobilisation tardive, voir ACLIMANDOS, op. cit.

sentis marginalisés par les laïques, tandis que ces derniers prétendaient que les premiers cherchaient à prendre le contrôle du mouvement. Or, la polémique entre les deux tendances s'est cristallisée autour d'un autre des fondements de la stratégie de Kefaya : le détour par l'international. La principale critique des islamistes envers les dirigeants de Kefaya a en effet été l'effacement des thèmes anti-américains et anti-israéliens dans les discours du mouvement. Dans le même temps, les laïques accusaient les manifestations anti-américaines et anti-israéliennes de servir le régime, qui les utilisait pour décrédibiliser le mouvement aux yeux des occidentaux¹. Cette différence de stratégie entre les deux tendances reflète la nature de leurs soutiens : alors que l'opposition laïque cherche la respectabilité internationale, les islamistes se targuent d'un soutien populaire plus important.

Le désaccord des Frères musulmans quant à la stratégie du détour par l'international explique que l'une des critiques adressées à Kefaya par les membres de la Confrérie ait trait à son caractère "médiatique", comme dans cet extrait de notre entretien avec 'Abd Al-Mun'im Mahmûd : « Mais Kefaya est devenu un mouvement purement médiatique, sans autre forme d'influence. Ils apparaissent comme un chahut ; ils sont là pour crier, et c'est tout. Mais ils n'ont pas d'influence sur la société. Kefaya ne fait pas bouger le peuple. Kefaya se fait bouger lui-même, de manière médiatique, mais ils ne peuvent pas mobiliser les gens »². On peut voir dans cette critique à la fois une attaque contre les "gauchistes" de Kefaya, mais aussi plus fondamentalement un désaccord quant à l'usage des média qui a été fait par les dirigeants du mouvement, usage essentiel à la stratégie du détour par l'international.

Le déclin et l'échec de Kefaya semblent donc liés aux contradictions et aux faiblesses inhérentes à ses choix stratégiques fondateurs destinés à prévenir la répression étatique contre ses composantes : le choix de l'internationalisation³, ainsi que celui du caractère individuel des adhésions au mouvement.

¹ OWEIDAT et al., op. cit., p. 32-33.

² Entretien du 26 mai 2008 avec 'Abd Al-Mun'im Mahmûd.

³ Sur les contradictions de cette stratégie, voir *supra*, section 7.1.2 page 253 et suivantes.