

# Introduction

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

Alain GARRIGOU

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

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

---

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

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

fait – ne participent pas à la vie de l’organisation<sup>1</sup>, et les réunions se tiennent de manière informelle, sans calendrier précis. Plus grave, pour un mouvement dont le discours met tant d’emphase sur la question de la démocratie, aucune procédure n’est prévue pour désigner les membres du Comité exécutif, qui fonctionne en conséquence sur le mode du volontariat. Ce fonctionnement pose d’ailleurs moins de problèmes que ce à quoi on pourrait s’attendre ; en Égypte, les volontaires n’affluent pas pour assumer des responsabilités dans des mouvements oppositionnels, et ceci est d’autant plus vrai que le Wasat n’a guère de rétributions matérielles à offrir à ses dirigeants. Enfin, le parti ne possède pas de local officiel, et c’est le Centre international d’études (*Al-Markaz al-da’ûli lil-dirâsât*) de Abûl-‘Elâ Mâdî Abûl-‘Elâ – le “représentant des fondateurs” (*wakîl al-mû’assisîn*) du Wasat – qui en tient lieu. Tout ce dont le parti dispose officiellement, ce sont les éléments nécessaires pour déposer une demande de légalisation devant la Commission des partis, à savoir, un nom, un programme et une liste d’adhérents.

Avant de nous intéresser aux questions théoriques soulevées par l’étude du *hizb Al-Wasat*, il nous a paru nécessaire de présenter quelques observations liminaires sur le sens même du terme “wasat”. En effet, partant du principe que le nom propre est un « désignateur rigide » au sens de Saul Kripke<sup>2</sup>, et qu’il représente, selon Pierre Bourdieu, « la forme socialement instituée » de l’individu, « l’attestation visible de l’identité de son porteur à travers les temps et les espaces sociaux »<sup>3</sup>, il nous est apparu que le nom d’un parti politique n’est jamais choisi au hasard ; il s’agit de sa carte d’identité, qui lui permet à la fois de se définir idéologiquement et de se positionner dans l’espace politique. À cet égard, le choix du terme wasat n’est pas neutre. Il permet au parti qui le porte de se présenter comme “le parti du milieu”, et d’occuper ainsi, au moins symboliquement, le centre du jeu politique<sup>4</sup>. Or, le centre constitue une place de choix dans le système partisan égyptien. Salâh Sâlim Zirnûqa écrit ainsi que « le parti qui se situe au milieu (*wasat*) est le parti du centre (*hizb al-markaz*). Et il n’y a pas de doutes que le parti du centre a de plus grandes chances de parvenir au pouvoir »<sup>5</sup>.

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

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

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

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

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

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

centre. Ce parti était dirigé par le premier ministre de l'époque, Mamdûh Sâlim. Le 23 juillet 1978, dans un discours commémorant le 26<sup>e</sup> anniversaire de la Révolution de 1952, Anouar Sadate annonce la création d'un nouveau parti destiné à remplacer le parti socialiste arabe égyptien. Le mois suivant, il déclare que ce parti s'appellera le Parti national démocratique (PND). En septembre, 250 députés du parti majoritaire rejoignent la nouvelle structure. Trois des trente membres du bureau du parti socialiste arabe égyptien – dont son dirigeant, Mamdûh Sâlim – refusent la fusion avec le PND. L'affaire fut portée en justice, et ce parti se vit reconnaître son droit à exister en 1991<sup>1</sup>. Il ne représente cependant que ses dirigeants, et le PND est l'héritier de fait de l'aile centriste de l'Union socialiste arabe<sup>2</sup>. Pendant la période 1976-1978, le parti dirigeant était donc désigné comme le *hizb al-wasat*, le parti du centre<sup>3</sup>. Encore en 1995, l'hebdomadaire égyptien de langue anglaise *Al-Ahram Weekly*, dans une série consacrée aux partis en compétition pour les législatives, intitule l'article relatif au PND : « Né au centre »<sup>4</sup>.

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

<sup>1</sup>Rana ALLAM. «Small Fry by the Half Dozen». Dans : *Al-Ahram Weekly* (23 nov. 1995), p. 3.

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

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

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

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

<sup>6</sup>Ibid.

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

<sup>8</sup>Ibid., p. 72.

spatial (le milieu) et de sa connotation avec la notion de justice. Le Larousse<sup>1</sup> propose en effet pas moins de sept traductions possibles de ce terme : milieu ; centre ; cœur [fig.] ; taille [anat.] ; moyenne ; intérieur ; intermédiaire. Entre le XIII<sup>e</sup> siècle (date à laquelle Ibn Manzûr a achevé de compiler *Lisân Al-‘Arab*) et le XXI<sup>e</sup> siècle, le terme *wasat* a donc subi des métonymies, des glissements de sens, qui sont venus s’adjoindre à son sens primitif. Ce nom commun dispose ainsi désormais, outre son sens spatial premier, d’un sens figuré (le cœur), d’un sens anatomique (la taille), d’un sens arithmétique (la moyenne), d’un sens locatif (intérieur), et d’un sens communicationnel (intermédiaire). Enfin, le *Mounged de Poche*<sup>2</sup> indique une autre traduction possible de ce terme, lui adjoignant un sens péjoratif : l’adjectif “passable”.

En outre, à la recension des « virtualités sémantiques » dont parle Ricœur, il convient d’ajouter – dans le cas des langues sémitiques – une étude de ce que Clifford Geertz a qualifié de « nuage sémantique »<sup>3</sup>, c’est-à-dire de l’ensemble des mots formés sur la même racine. Alors que l’examen du seul terme *wasat* avait fait apparaître sept domaines de sens<sup>4</sup>, les mots et expressions formés sur la même racine en font apparaître trois supplémentaires : un sens temporel (*al-qurân al-wasatî*, « le moyen-âge »), un sens technique (*wâsita*, « instrument »), et le vocabulaire de la joaillerie (*wâsita*, « la plus belle pierre »). Bien entendu, toutes ces expressions et ces différents domaines de sens ne sont pas présents de manière exhaustive à l’esprit du locuteur lorsqu’il prononce, entend, lit ou écrit le terme *wasat*<sup>5</sup>. Mais ce dernier prend néanmoins place au sein de l’univers de sens brièvement présenté ici.

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

<sup>1</sup>Daniel REIG. *Dictionnaire arabe français, français arabe*. Paris : Larousse, 1999.

<sup>2</sup>COLLECTIF. *Mounged de poche*. Onzième édition. Beyrouth : Dar el-Machreq.

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

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

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

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

civilisation est en effet un concept-clef dans l'idéologie du Wasat. Pour Rafiq Habîb<sup>1</sup>, par exemple, la civilisation arabo-islamique est au cœur du monde moderne, comme elle était au cœur du monde antique, et est donc la "civilisation du milieu" (*hadâra al-wasat*)<sup>2</sup>. Pour le leader du Wasat, Abûl-'Elâ Mâdî, l'islam est « religion dans le sens où il est croyance, et civilisation dans le sens où il est législation, culture, architecture, art, etc... »<sup>3</sup>. Cette idée d'islam civilisationnel (*al-islâm ka-hadâra*) n'est cependant pas propre au parti Wasat, mais a été définie par ceux que Hussam Tammam désigne comme les « intellectuels islamistes contemporains » (*al-mufakkirîn al-islâmiyîn al-mu'âsirîn*)<sup>4</sup>, et Abûl-'Elâ Mâdî comme « les intellectuels islamistes indépendants » (*al-mufakkirîn al-islâmiyîn al-mustaqilîn*), dont il reconnaît volontiers qu'ils ont influencé son parti<sup>5</sup>. Pour notre part, nous utiliserons habituellement l'expression de Raymond Baker<sup>6</sup> pour les désigner comme « les intellectuels du nouveau courant islamiste ». Abûl-'Elâ Mâdî écrit que ces intellectuels œuvrent en faveur du « projet civilisationnel islamique » (*al-mashrû' al-hadârî al-islâmî*), auquel participe également le Wasat. Ils ont introduit « pour la première fois » l'idée de citoyenneté dans la pensée islamiste, au niveau des livres et des conférences, tout comme son parti a été le premier « projet politique » (*mashrû' siyâsî*) à s'approprier cette idée et à la mettre en pratique en acceptant des non-musulmans en son sein<sup>7</sup>. Un des représentants les plus en vue de ce courant de pensée n'est autre que l'avocat du Wasat, Muhammad Salîm Al-'Awwâ. D'autres intellectuels du nouveau courant islamiste ont soutenu publiquement le jeune parti, comme Yûsuf Al-Qaradâwî, qui déclarait le 23 septembre 1996 à *Al-Hayât* que le Wasat représentait une occasion de sortir le courant islamiste de son isolement<sup>8</sup>, ou comme Kamâl Abûl-Magd, qui écrivait en 1996 : « Il y a l'idée de la Wasatiya, pour laquelle s'enthousiasment et sur laquelle construisent les jeunes du Wasat. C'est la même idée pour laquelle nous nous enthousiasmons au début des années 1950... »<sup>9</sup>. Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur cette notion de Wasatiya (Cf. *infra* chap. v), développée par les intellectuels du nou-

---

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

<sup>1</sup>L'intellectuel chrétien Rafiq Habîb a joué le rôle de numéro 2 dans le Wasat en 1996. Il a cependant quitté le parti en 2001 pour se rapprocher des Frères musulmans. (Cf. *infra*, section 4.1.1 page 126 et suivantes).

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

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

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

<sup>5</sup>MÂDÎ, op. cit., p. 68.

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

<sup>7</sup>MÂDÎ, op. cit., p. 68-71.

<sup>8</sup>Yûsuf AL-QARADÂWÎ. "Tasrihât. (Déclarations)". Dans : *Al-Hayât* (23 sept. 1996).

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

veau courant islamiste, et qui a largement influencé le choix du nom du Wasat. De leur côté, les membres de ce parti ne perdent pas une occasion de rendre hommage au travail de ces intellectuels. Par exemple, une photographie de Muhammad Salīm Al-‘Awwā figurait jusqu’en 2009 sur la bannière du site Web du parti<sup>1</sup>, à la droite de celle d’un autre intellectuel – membre du Wasat – ‘Abd Al-Wahhâb Al-Masīrī.



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

Il existe dans le monde arabe d’autres partis portant le nom de Wasat, comme les partis islamistes soudanais (*hizb al-wasat al-islâmî al-sûdânî*)<sup>2</sup> et jordanien (*hizb al-wasat al-islâmî*)<sup>3</sup>, le parti Wasat syrien (*hizb al-wasat al-sûrî*)<sup>4</sup>, et le parti du Centre social au Maroc (*hizb al-wasat al-ijtimâ‘î*)<sup>5</sup>. Néanmoins, une recherche portant sur le terme *hizb al-wasat* sur la version arabe de Wikipédia<sup>6</sup> fait apparaître uniquement le parti égyptien, le parti du centre suédois, et le parti syrien (à propos duquel il n’existe d’ailleurs pas d’article). Une requête sur la version arabe de Google comprenant les mêmes termes<sup>7</sup> fait apparaître le site du Wasat égyptien en première position. En considérant l’encyclopédie collaborative et le moteur de recherche comme des indicateurs de la surface médiatique occupée par ces organisations, il apparaît que le parti fondé par Abûl-‘Elâ Mâdî est parvenu à s’approprier ce nom sur la scène politique arabe<sup>8</sup>.

Les travaux académiques sur le Wasat ne se caractérisent pas par leur profusion. Si beaucoup de chercheurs évoquent ce parti au détour de leurs travaux<sup>9</sup>, très peu de re-

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

<sup>2</sup><http://www.elwasatparty.com/>

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

<sup>4</sup><http://alwasatmovement.com/>

<sup>5</sup><http://www.particentresocial.ma/>

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

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

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

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

cherches lui sont spécifiquement consacrées. Les quelques articles – en anglais – existant sur le sujet, souvent très descriptifs, se focalisent sur l’ouverture manifestée par le Wasat à l’égard des femmes et des coptes<sup>1</sup>, et le présentent comme une évolution du discours des Frères musulmans vers plus d’ouverture. Schématiquement, on peut classer les études dédiées à ce parti en deux approches, l’une s’attachant à comparer le Wasat aux Frères musulmans<sup>2</sup>, et l’autre l’appréhendant comme un cas exemplaire de l’évolution de l’idéologie islamiste vers la démocratie<sup>3</sup>. Par ailleurs, la notion de génération militante occupe une place de choix parmi les travaux relevant de ces deux approches<sup>4</sup>. Curieusement, aucun auteur ne s’est intéressé à l’étrange statut de ce parti *taht al-tâ’sîs*, placé dans une situation qui lui dénie le droit d’exercer l’activité qui constitue sa raison d’être<sup>5</sup>.

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

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

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

<sup>3</sup>Cf. Carrie Rosefsky WICKHAM. “The Path to Moderation : Strategy and Learning in the Formation of Egypt’s Wasat Party”. Dans : *Comparative Politics* 36.2 (jan. 2004), p. 205–228; NORTON, op. cit.; Joshua A. STACHER. “Post-Islamist Rumbblings in Egypt : The Emergence of the Wasat Party”. Dans : *The Middle East Journal* 56.3 (2002), p. 415–432; Takayuki YOKOTA. “Democratization and Islamic Politics : A Study on the Wasat Party in Egypt”. Dans : *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1-2 (2007), p. 148–164; Meir HATINA. “The ‘Other Islam’ : The Egyptian Wasat Party”. Dans : *Critical Middle Eastern Studies* 14.2 (2005), p. 171–184; AL-MAÛLÂ, op. cit.; Gumuscu SEBNEM. “Muslim Democrats? Comparing JDP and Wasat”. Paper Presented at the Annual Meeting of the International Studies Association – 48th Annual Convention, Hilton Chicago. Fév. 2007. URL : [http://research.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/1/7/9/2/4/p179248\\_index.html?phpsessid=abe8f337832b69d8e967a2ba810d2603](http://research.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/7/9/2/4/p179248_index.html?phpsessid=abe8f337832b69d8e967a2ba810d2603). Citons aussi François Burgat, qui évoque les « petits pas du parti Wasat égyptien à la recherche d’une intégration plus explicite des chrétiens à la dynamique culturelle et politique du courant islamiste », au titre d’exemple de la « lente réconciliation de l’islam oppositionnel avec des valeurs libérales » (François BURGAT. *L’Islamisme en face*. Paris : La découverte, 2002, p. 271). Ce type d’analyse peut également être trouvé dans la presse. Ainsi, Muhammad Salâh, dans *Al-Hayât*, décrit le Wasat comme « un révélateur de ce qui était méconnu à propos du mouvement islamiste en Égypte » (Muhammad SALÂH. “‘Al-Wasat’ lais hizban... bal harakatan siyâsiyatan. (Le Wasat n’est pas un parti, mais un mouvement politique)”. Dans : *Al-Hayât* [7 mai 1996]).

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

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

Hussam Tammam, dans son étude des mutations affectant la Confrérie des Frères musulmans, estime que la création du Wasat s'inscrit dans la volonté des Frères de rentrer dans le jeu politique depuis les élections de 1984<sup>1</sup>. Un chapitre entier de cet ouvrage<sup>2</sup> est consacré aux idées démocratiques de 'Abd Al-Mon'im Abûl-Futûh, qui représenterait le « courant du Wasat » (*tayâr al-wasat*)<sup>3</sup> parmi les Frères musulmans. Pour lui, le Wasat ne serait donc que la face visible d'un processus travaillant la Confrérie de manière souterraine. Si Tal'at Ramîh, qui ne cache pas sa sympathie à l'égard du parti en question<sup>4</sup>, estime de son côté qu'il représente un courant idéologique totalement distinct de celui de la Confrérie, il n'en a pas moins consacré un ouvrage entier aux relations tumultueuses entretenues par ce mouvement avec les Frères musulmans<sup>5</sup>. Il s'interroge notamment sur la genèse du différend qui a conduit à la scission du Wasat, et sur sa nature (générationnel<sup>6</sup>, organisationnel ou idéologique). Il entreprend également de comparer la situation des Frères musulmans égyptiens avec ce qui a pu se passer dans les branches de la Confrérie à l'étranger, en se demandant pourquoi les Frères égyptiens n'ont pas évolué vers la politique, contrairement à ce qui s'est produit dans d'autres pays<sup>7</sup>. Pour lui, « le désaccord organisationnel autour de la création du Wasat » (*al-khilâf al-tanzîmî haûl tashkîl al-wasat*) est la problématique centrale permettant de saisir « l'essence du phénomène étudié »<sup>8</sup>. Parmi les auteurs appréhendant le Wasat dans ses rapports avec la Confrérie, citons également Emad Al-Din Shahin<sup>9</sup>, et Shana Marshall<sup>10</sup>. Cette dernière utilise la notion de *framing process* pour étudier les relations entre les Frères musulmans et les membres du Wasat, ces derniers cadrant leurs activités et leurs discours pour se démarquer des autres, et en particulier des membres de la Confrérie.

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

---

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

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

<sup>2</sup>TAMMAM, op. cit., p. 45-54.

<sup>3</sup>Ibid., p. 47.

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

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

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

<sup>7</sup>RAMÎH, *Al-Wasat Wal-Ikhwân*, p. 21.

<sup>8</sup>Ibid., p. 22.

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

<sup>10</sup>MARSHALL, op. cit.



vail (*hizb Al-‘Amal*)<sup>1</sup>. Il présente le projet de l’organisation dont il est le représentant comme « une évolution importante de la pensée politique islamique », basée sur « l’idée de citoyenneté comme fondation de l’État civil moderne (*al-da‘ûla al-madaniya al-hadîtha*) considéré d’un point de vue islamique ». Il rappelle que le Wasat diverge des Frères musulmans sur la question du droit des coptes à se présenter à la présidence de la République. Il ajoute que, contrairement à la Confrérie, le Wasat comprend, « pour la première fois dans le projet politique islamiste », des coptes parmi ses fondateurs, l’adhésion à ce parti se faisant « sur la base de la citoyenneté » (*asâs lil-muwâtana*)<sup>2</sup>. Dans un article publié dans *Critical Middle Eastern Studies*<sup>3</sup>, Meir Hatina replace le Wasat dans une perspective plus large, celle de la création de partis politiques issus des mouvements islamistes et suivis par les classes moyennes dans plusieurs États du Moyen-orient. Elle cherche à établir, à propos du Wasat, un cadre d’analyse qui pourrait servir à le comparer avec d’autres partis islamistes. Pour ce faire, elle étudie la nouveauté de la pensée du Wasat, ses divergences avec les Frères musulmans, et seulement pour finir les obstacles posés à sa légalisation. Carrie Rosefsky Wickham utilise de son côté, dans *Comparative Politics*<sup>4</sup>, le cas du Wasat pour illustrer la thèse selon laquelle des ouvertures institutionnelles, même limitées, peuvent générer des incitations à la modération et créer des opportunités pour les individus d’expérimenter des changements dans leurs croyances et valeurs. Elle y compare les islamistes aux organisations socialistes en Europe et en Amérique latine, et s’interroge en conclusion sur les limites du changement démocratique représenté par le Wasat. Takayuki Yokota<sup>5</sup> pose lui aussi la question des relations entre islamisme et démocratisation. Il pointe, tout comme Carrie R. Wickham, le fait que le Wasat est dépourvu de base populaire, et explique le refus de l’exécutif de permettre sa légalisation par la crainte de voir les Frères musulmans s’emparer du parti pour disposer ainsi d’une base légale. Il identifie par ailleurs deux “sphères” dans lesquelles le Wasat serait actif : *Misr lil-thaqâfa wal-hiwâr*<sup>6</sup>, et Kefaya<sup>7</sup>. Malheureusement, il n’approfondit guère la question. Enfin, Joshua Stacher<sup>8</sup> analyse le Wasat comme un développement de la pensée islamique en direction de l’ouverture<sup>9</sup>, et recherche les raisons ayant conduit à sa création, en laissant explicitement de côté l’influence des intellectuels du nouveau courant

<sup>1</sup>MÂDÎ, op. cit., p. 67–70.

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

<sup>3</sup>HATINA, op. cit.

<sup>4</sup>WICKHAM, op. cit.

<sup>5</sup>YOKOTA, op. cit.

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

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

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

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

islamiste, « difficile à mesurer »<sup>1</sup>. Il repère trois “*stimuli*” à l’origine de cette initiative : l’expérience dans les syndicats professionnels, la « nature exclusive des Frères musulmans »<sup>2</sup>, et la répression de 1995. Il décrit les membres du Wasat comme des islamistes ayant « pragmatiquement choisi de devenir des politiciens islamistes, plutôt que de se restreindre à un rôle d’activistes dans la Confrérie »<sup>3</sup>. Joshua Stacher fait par ailleurs usage de la notion de “post-islamisme”, telle que définie par Gilles Kepel<sup>4</sup> (transformation de l’idéologie en direction de l’adoption de valeurs universelles auparavant dénoncées comme occidentales, telles que la liberté d’expression et les droits des femmes), pour conclure que si le Wasat n’est pas encore post-islamiste, il constitue néanmoins une sorte de transition entre islamisme et post-islamisme. Or, Asef Bayat estime au contraire que la création du Wasat représente précisément l’émergence d’une politique post-islamiste en Égypte<sup>5</sup>. La divergence entre ces deux auteurs repose en fait sur le contenu qu’ils assignent à la notion. Pour Asef Bayat, qui a commencé à employer ce terme en 1996 pour désigner un phénomène propre à l’Iran<sup>6</sup>, le post-islamisme ne désigne pas exactement la même chose que pour Gilles Kepel : « Le sens fondamental de ce terme faisait référence à la métamorphose de l’islamisme (au niveau des idées, des approches, et des pratiques) »<sup>7</sup>. Cette définition recouvre une variété de phénomènes plus large que celle citée précédemment, exclusivement centrée sur la question de l’idéologie. Pour notre part, nous pensons qu’à condition de s’entendre sur son contenu, la notion de post-islamisme peut permettre de rendre compte de la volonté manifestée par les fondateurs du Wasat de « devenir des politiciens ».

À ce stade, le lecteur familiarisé à ces problématiques ne manquera pas de se poser la question suivante : Pourquoi avoir consacré une étude au Wasat, plutôt qu’au PJD marocain ou à l’AKP turc<sup>8</sup> ? Si, comme l’écrit Gudrun Krämer, « à beaucoup d’égards, l’Égypte a donné le ton pour ce qui était de son mouvement islamiste et de la politique de son gouvernement par rapport à l’islam politique »<sup>9</sup>, il paraît évident que dans le cas qui nous occupe, le Wasat a pris beaucoup de retard sur ses homologues marocains et turcs, qui sont dotés de larges structures, de nombreuses organisations satellites, de groupes parlementaires à l’Assemblée, et qui participent effectivement au jeu politique de leurs pays respectifs. De fait, la conviction sous-jacente au choix de notre sujet est que l’intérêt représenté par le Wasat réside autant, sinon davantage, dans sa situation particulière – et

---

<sup>1</sup>Ibid., p. 416.

<sup>2</sup>Ibid., p. 416.

<sup>3</sup>Ibid., p. 422.

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

<sup>5</sup>BAYAT, op. cit., p. 175.

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

<sup>7</sup>Id., *Making Islam Democratic*, p. 10.

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

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

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

**La question du post-islamisme** Depuis que le terme de post-islamisme a été forgé par Asef Bayat et Olivier Roy, il a connu une popularité certaine auprès des chercheurs occidentaux travaillant sur les mouvements islamistes<sup>1</sup>. Cependant, aucune unanimité ne se dégage quant à la définition à lui apporter.

Pour Alain Roussillon<sup>2</sup>, il existerait deux lectures du déclin de l'islam politique : une lecture générationnelle, surtout développée par Gilles Kepel dans *Jihâd. Expansion et déclin de l'islamisme*<sup>3</sup>, et une lecture internaliste, qui impute l'échec de l'islam politique à ses contradictions idéologiques, et dont le principal représentant serait Olivier Roy. Asef Bayat appartiendrait ainsi à cette seconde catégorie, lui qui estime que « le post-islamisme représente à la fois une *condition* et un *projet* », la condition étant que l'islamisme soit contraint de se réinventer sous la pression de la société et de ses propres contradictions internes, et le projet étant de le réinventer en « mettant l'accent sur les droits plutôt que sur les devoirs, la pluralité en lieu place de l'autorité d'une seule voix, l'historicité plutôt qu'une écriture figée, et le futur à la place du passé »<sup>4</sup>. Cette définition laisse à penser que le post-islamisme ne concerne pas seulement le monde militant, puisque ses contradictions internes ne constituent pas une condition suffisante à son émergence, et qu'il aurait besoin de « la pression de la société » pour se révéler. L'idée est donc que les mutations contemporaines des sociétés musulmanes représentent une des causes du phénomène considéré. Alain Roussillon va plus loin dans ce sens, puisqu'il analyse ce phénomène sans même se référer à l'univers militant. Cet auteur repère en effet trois modalités d'entrée dans l'ère du post-islamisme : la généralisation d'attitudes

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

<sup>2</sup>Alain ROUSSILLON. « Les Islamologues dans l'impasse ». Dans : *Esprit* 8-9.277 (2001), p. 93-115, p. 97-99.

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

<sup>4</sup>BAYAT, op. cit., p. 10-11.

néo-fondamentalistes, le renforcement de la position des institutions de l'islam officiel, et la modernisation des structures familiales et des attitudes des consommateurs. Le post-islamisme produirait selon lui des effets dans trois domaines : l'apparition d'un discours endogène sur la démocratie, la privatisation des pratiques religieuses, et l'amélioration de la place de la femme dans l'arène politique<sup>1</sup>. Pour lui, il s'agit donc d'un phénomène à la fois né des transformations sociales contemporaines, et y contribuant.

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

Dès lors est-il pertinent de parler de post-islamisme<sup>4</sup> ? Le principal danger que nous

---

<sup>1</sup>ROUSSILLON, op. cit., p. 112-114.

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

<sup>3</sup>ROUSSILLON, op. cit., p. 99.

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

ferait courir l'emploi de ce concept serait de nous amener à reproduire certains des errements auxquels avaient conduit dans la période précédente les études de l'objet islamiste : « Si l'on n'y prend garde, avertit Alain Roussillon, les approches en termes de "post-islamisme" comportent le [risque] de reconduire le poncif culturaliste, constitutif de l'orientalisme et de ses avatars "néo", d'une irréductible exception musulmane »<sup>1</sup>. Ce culturalisme a eu pour principal effet, dans l'étude des mouvements se réclamant de l'islam politique, de pousser les chercheurs à envisager l'islamisme comme une essence. Cette démarche ayant pour corollaire de les amener à s'interroger, même avec les meilleures intentions du monde, sur la compatibilité de cette essence islamiste avec l'essence démocratique<sup>2</sup>, ou sur la sincérité démocratique des militants islamistes<sup>3</sup>.

Par ailleurs, le sens donné au terme d'islamisme semble connaître les mêmes variations d'un auteur à un autre. Ainsi, l'islamisme est tantôt défini comme un phénomène social global<sup>4</sup>, concernant au premier chef l'individu<sup>5</sup>, tantôt comme le produit d'une islamisation du vocabulaire politique<sup>6</sup>, les deux approches n'étant d'ailleurs pas mutuellement exclusives. Citons par exemple Mustafa Kamal al-Sayyid, qui décrit le mouvement islamiste comme étant composé d'« un noyau de groupes organisés qui interviennent directement dans le champ politique », de groupes travaillant dans le domaine culturel et enfin de groupes se consacrant au travail social<sup>7</sup>. De son côté, Sarah Ben Nefissa estime

---

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

<sup>1</sup>ROUSSILLON, op. cit., p. 115.

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

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

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

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

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

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

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

L'islamisme serait donc un phénomène affectant différents espaces sociaux et pas seulement celui de la politique. Or, nous avons vu que le post-islamisme présentait la même ambiguïté. Dès lors, si différence il y a entre les deux phénomènes, elle réside dans la manière dont ils articulent les rapports entre cette pluralité d'espaces, dans lesquels ils sont tous les deux également présents. C'est en tout cas le chemin que prend Olivier Roy, notamment dans la réponse qu'il a apportée aux objections de François Burgat et Alain Roussillon dans la revue *Esprit*. Dans cet article, il réfute l'idée selon laquelle l'islamisme ne serait qu'« une construction induite par la "politisation" du regard islamologique occidental », en soulignant le fait que les islamistes eux-mêmes sont « amenés à se positionner dans un champ lui-même structuré par la pensée politique occidentale ». Ainsi, le post-islamisme serait une nouvelle manière, pour les islamistes, d'appréhender le politique : « Le post-islamisme suppose l'islamisme, parce qu'il n'est pas le retour à ce qui aurait existé avant : il n'émerge que par rapport à une nouvelle structuration de l'espace politique, qui est celle des partis politiques modernes »<sup>3</sup>. Alors que les islamistes considèrent, avec Hasan Al-Bannâ<sup>4</sup>, que l'islam est à la fois « religion et État » (*dîn wa da'ûla*)<sup>5</sup>, « le post-islamisme, c'est l'autonomisation des deux champs du politique et de la religion »<sup>6</sup>.

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

---

1990, p. 224–225.

<sup>1</sup>BEN NEFISSA, op. cit., p. 176.

<sup>2</sup>Ibid., p. 149.

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

<sup>4</sup>Hasan AL-BANNÂ. *Al-Rasâ'îl al-thalâth. (Les Trois épîtres)*. Le Caire : Dâr al-tabâ'a wal-nashar al-islâmiya, 1966. 115 p., p. i.

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

<sup>6</sup>Ibid., p. 127.

aussi l'autonomisation réciproque du social et du politique dans ces sociétés, permettraient d'imaginer de réaliser l'idéal islamique dans la sphère de la société civile<sup>1</sup>, en contournant le problème de l'État. Dans cette optique, l'idéal islamique pourrait s'accomplir dans le cadre d'un État moderne, voire accompagner et conforter son processus de modernisation<sup>2</sup>. Si l'islamisme avait accordé un rôle démesuré de transformation sociale à l'acteur étatique, les post-islamistes souhaitent en effet le cantonner dans un rôle de chef de projet, accompagnant les transformations sociales qui ont lieu hors de son champ d'action : alors que les partis post-islamistes se spécialisent dans le champ politique, l'islamisation de la société se fait en dehors du politique, sous l'égide des prêcheurs salafistes ou des "télécoranistes"<sup>3</sup>. Si un parti comme le Wasat a effectivement renoncé à se présenter comme un mouvement total pour privilégier une spécialisation politique, son programme politique prévoit une reconnaissance par l'État de la pluralité des espaces de la ré-islamisation, et leur organisation autour d'un projet commun. Dans cette vision, le rôle du politique est de saisir la pluralité, de donner un sens collectif à ce qui a été séparé. Il faut peut-être comprendre la place prise par la notion de pluralité – tant dans les discours des membres du Wasat<sup>4</sup> que dans les écrits des penseurs du nouveau courant islamiste – comme la traduction d'une volonté de reconnaître et de revendiquer la pluralité des espaces dans lesquels se déploie désormais la ré-islamisation, comme une apologie de l'autonomisation des différents champs qui constituent l'espace social.

**Le contexte socio-politique en régime autoritaire** Si la volonté des dirigeants du Wasat de se spécialiser dans l'activité politique peut être analysée comme une manifestation du phénomène post-islamiste, les obstacles qu'ils rencontrent sur leur chemin relèvent pour leur part d'un autre domaine de recherches, ayant trait à la question de l'autoritarisme dans les pays arabes. Nous allons voir que ce deuxième axe de recherche est lui aussi traversé par la problématique de la transformation des rapports entre différents espaces sociaux en voie d'autonomisation, et notamment par la question de la spécialisation d'un certain nombre d'acteurs dans le domaine de la politique, à mesure que ce domaine devient un espace spécifique distinct du reste du monde social et doté de ses propres règles. En effet, depuis la chute du mur de Berlin et la troisième vague de démocratisation, beaucoup de travaux ont été réalisés pour essayer de comprendre pourquoi le monde arabe semblait être rétif à l'adoption d'une forme de régime en voie d'universalisation<sup>5</sup>. D'autant que si la démocratie est absente des institutions arabes,

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

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

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

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

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

elle est très présente dans les discours politiques tenus dans cette région du monde<sup>1</sup>. Dès lors, l'identification des facteurs de blocage acquiert une importance cruciale, tant pour le monde de la recherche académique que pour les acteurs de la région.

Une première série de réponses est apportée par les travaux visant à identifier les causes historiques de ce blocage. Laith Kubba affirme ainsi que la question de la démocratie dans les pays arabes plonge ses racines dans l'apparition de l'État moderne, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. La plupart des travaux de ce type s'intéressent prioritairement aux expériences parlementaires et libérales des États arabes, au cours d'une période historique débutant au lendemain de la première guerre mondiale, et se clôturant autour des années 1950. Dans cette approche, l'échec de ces expériences est appréhendé à travers l'étude des classes sociales les ayant portées<sup>3</sup>, ou bien attribué à l'ingérence des puissances coloniales<sup>4</sup>. Un autre type d'approches consiste à identifier les causes économiques qui expliqueraient l'absence d'institutions démocratiques<sup>5</sup>. Les travaux de ce type ont en commun de poser le débat en termes de déficit démocratique et de sous-développement économique, et de postuler une causalité enchaînant la première série de phénomènes aux seconds. Si cette manière de procéder a connu son heure de gloire dans les années 1960 et 1970, elle continue encore aujourd'hui d'inspirer certains travaux. Ainsi, en 2002, le *Rapport sur le développement humain des pays arabes* du Programme des Nations-Unies pour le Développement a mis en évidence trois déficits pour les pays de la région, portant sur les connaissances, la liberté, et les droits des femmes<sup>6</sup>. Pour Nader Fergany, qui a

---

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

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

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

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

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

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

<sup>6</sup>UNITED NATIONS DEVELOPEMENT PROGRAMME. *Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations*. Amman. 2002. URL : [http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates/RBAS\\_ahdr2002\\_EN.pdf](http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates/RBAS_ahdr2002_EN.pdf) (visité le 10/05/2010).



dirigé ces travaux du PNUD, les régimes de la région ont échoué à produire les biens auxquels aspirent leurs peuples, aussi bien en matière de développement économique qu'au niveau des libertés<sup>1</sup>. Néanmoins, les explications de type développementaliste sont en perte de vitesse depuis les années 1990, période où, à la faveur de la troisième vague de démocratisation, la notion de société civile a remplacé dans les travaux des transitologues celle des pré-requis économiques et sociaux<sup>2</sup>. Par ailleurs, une approche plus politique de la transition démocratique s'est développée à partir du milieu des années 1990, dans le sillage de l'ouvrage collectif dirigé par Ghassan Salamé en 1994 sous le titre *Démocraties sans démocrates*. En effet, plutôt qu'aux réponses de type culturaliste<sup>3</sup> ou développementaliste, les contributions rassemblées dans ce livre font le pari de s'intéresser aux rapports de force entre les acteurs politiques, en définissant la démocratie comme « un arrangement institutionnel »<sup>4</sup>. Il s'agit donc de porter son attention sur l'État davantage que sur les facteurs économiques ou sur la société civile, l'idée étant que la démocratisation est un processus « à l'issue toujours incertaine et aux pré-conditions de moins en moins établies »<sup>5</sup>.

**Le rôle de la société civile** Commençons par nous intéresser aux approches en termes de société civile, avant de nous pencher sur les facteurs proprement politiques expliquant la persistance de l'autoritarisme. Dans ce type d'approche, c'est l'inexistence d'une société civile forte – organisée autour d'un tissu de clubs, associations, syndicats et ONG – qui expliquerait l'absence de démocratie en Égypte<sup>6</sup>. Pourtant, dans un système politique bloqué tel que celui existant actuellement dans ce pays, les associations tendent à devenir naturellement un lieu d'expression du politique<sup>7</sup>, légitimées par le fait qu'elles ne cherchent pas à s'emparer du pouvoir. Ainsi, les associations y sont souvent le fait

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

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

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

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

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

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

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

de déçus de la politique, de militants de gauche des années 1970<sup>1</sup>. Investies par des acteurs politisés, elles se mettent en retour à jouer un rôle politique. C'est le cas en particulier des *advocacy associations*<sup>2</sup>, mouvements de défense des droits de l'homme et des libertés individuelles. Mais hormis ce rôle politique direct, les associations de services – associations caritatives et ONG impliquées dans le développement – interfèrent elles aussi avec le champ politique<sup>3</sup>, du fait qu'elles se situent à l'interface du social et du politique et attirent en conséquence des personnalités qui cherchent à tisser des relations dans l'appareil d'État afin de servir des objectifs économiques ou politiques. Ainsi, les associations apparaissent comme « un moyen d'élargir des bases d'influences qui peuvent servir de base électorale et politique »<sup>4</sup>. Par ailleurs, les associations de service favorisent « une forme de participation sans engagement politique, appropriée à l'autoritarisme libéral »<sup>5</sup>. Pour Jean-Noël Ferrié, cependant, la démocratisation ne peut pas se passer de l'arène politique, et les associations ne peuvent pas remplacer les partis : « La logique d'une démocratisation passant par la société civile serait donc d'entraîner une politisation de celle-ci »<sup>6</sup>.

Dès lors, il n'est pas étonnant que les associations, et plus largement les institutions de la société civile, aient attiré l'attention des Frères musulmans. Depuis la renaissance de la Confrérie au cours des années 1970<sup>7</sup>, ses militants ont investi de nombreuses institutions de la société civile dotées d'une importante base populaire. C'est le cas notamment d'une partie des syndicats professionnels et des associations caritatives. Sarah Ben Nefissa parle à cet égard d'un « effet islamiste », consistant à arracher des organisations ou institutions des mains de l'État pour les retourner contre lui<sup>8</sup>. Or, ces institutions de la société civile dominées par les islamistes ont en commun d'être avant tout composées de membres des classes moyennes. C'est évidemment le cas des syndicats professionnels<sup>9</sup>

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

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

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

<sup>4</sup>BEN NEFISSA, loc. cit.

<sup>5</sup>FERRIÉ, op. cit.

<sup>6</sup>Ibid.

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

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

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

dans lesquels les candidats islamistes ont remporté plusieurs élections (syndicat des médecins, des ingénieurs, des avocats, des pharmaciens, etc.), mais aussi des associations caritatives. Ainsi, Janine Clark a montré que ces dernières (qu'elle qualifie d'"institutions sociales islamiques") ont pour résultat non pas de mobiliser les plus pauvres en faveur du projet islamiste, mais de favoriser l'expansion et le renforcement des réseaux de la classe moyenne. L'islamisme est ainsi un mouvement de classes moyennes éduquées, mais marginalisées<sup>1</sup>. Par ailleurs, Sarah Ben Nefissa observe que la création d'associations est souvent le fruit d'hommes issus des classes moyennes supérieures : alors que les associations caritatives sont généralement fondées par des notables, les associations islamiques sont le plus souvent dirigées par des hommes d'affaires, ou par des leaders islamistes qui voient dans le travail caritatif un tremplin politique<sup>2</sup>. Étant donné la place occupée par les Frères musulmans dans la société civile, certains auteurs ont avancé la thèse selon laquelle les islamistes pourraient jouer un rôle essentiel dans la construction de la société civile et, par voie de conséquence, dans le processus de démocratisation<sup>3</sup>.

Par ailleurs, le désengagement de l'État dans de nombreux domaines de la vie économique – initié par Sadate et poursuivi par Moubarak<sup>4</sup> – a eu pour effet de renforcer le poids du secteur associatif en Égypte. Cette situation, ainsi que le rôle joué par les islamistes dans nombre d'associations, a conduit le gouvernement à durcir la législation sur les ONG<sup>5</sup>, héritée de la période nassérienne, et pourtant déjà fort restrictive. En effet, la loi n° 32 du 12 février 1964 place les activités des ONG sous le contrôle direct du ministre des Affaires sociales, et contraint toutes les associations alors existantes à demander une nouvelle autorisation dans une période de six mois. Cette loi accorde par ailleurs au ministère des Affaires sociales le droit de refuser d'enregistrer toute ONG dont les objectifs pourraient être perçus comme une menace pour la sécurité de la République. Elle stipule en son article 8 qu'une ONG doit fournir des services dont la communauté

---

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

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

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

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

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

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

a besoin, à condition qu'il n'existe pas déjà une association fournissant les mêmes services dans la région. L'article 30 de cette loi donne au ministère le pouvoir de fusionner plusieurs associations s'il estime qu'elles fournissent les mêmes services dans un même secteur géographique. Ces critères sont volontairement ambigus, afin de permettre au ministère de refuser la création d'ONG de manière discrétionnaire<sup>1</sup>. La loi n° 32 divise par ailleurs les ONG en deux catégories : les organisations de bienfaisance et les organisations de développement. Alors que les premières n'ont pas de restrictions géographiques, elles doivent se concentrer sur au moins une activité spécifique. Les secondes doivent se baser sur une localité (village ou district urbain), mais sont autorisées à exercer tout type d'activités reconnues par le ministère comme susceptibles de profiter au développement de la communauté. Enfin, cette loi contraint les ONG à informer à l'avance le ministère de leurs meetings et réunions, et de lui envoyer une copie des minutes de leurs réunions.

La loi n° 153, votée en mai 1999, a été dénoncée par les militants du secteur associatif comme étant plus restrictive encore que la loi n° 32<sup>2</sup>. Elle réaffirme les restrictions mises en place par la législation antérieure, et y ajoute de nouvelles contraintes pour les ONG. Ainsi, son article 11 stipule que ces dernières ne peuvent en aucun cas exercer une activité politique couverte par la loi sur les partis, ou « toute activité politique par nature ». Cette restriction vient remplacer les restrictions plus précises de l'ancienne législation, concernant l'interdiction de porter atteinte au « bien-être de la République » et à la « forme de gouvernement ». Par ailleurs, elle interdit aux associations de mener toute activité menaçant l'unité nationale ou l'ordre public. L'interdiction de recevoir des fonds de l'étranger est maintenue<sup>3</sup>. Les fonctions et modes d'organisation des différentes composantes des associations (assemblée générale, comité directeur, employés et volontaires) sont encadrées par la loi<sup>4</sup>. En juin 2000, la Cour constitutionnelle déclare cette loi anticonstitutionnelle. Une nouvelle loi a été adoptée le 5 juillet 2002 (loi n° 84), encore plus restrictive que la précédente. Les associations doivent toujours être enregistrées auprès du ministère des Affaires sociales, mais doivent en outre obtenir l'accord préalable du ministre pour nommer leurs dirigeants, s'affilier à une organisation internationale ou obtenir des fonds de l'étranger. Elles peuvent être dissoutes par simple décret en cas de manquement à ces obligations ou si elles utilisent leurs ressources en dehors de leur raison sociale (art. 42). L'article 11 de la loi leur interdit par ailleurs d'exercer toute activité politique ou syndicale, tout en laissant au ministre toute latitude pour juger de ce qui, dans les activités d'une association, relève ou non de ces deux domaines. Enfin, la loi n° 3 de 1998 interdit aux entreprises de poursuivre des objectifs similaires à ceux des associations. Alors que les syndicats et organisations professionnelles relèvent de lois spécifiques, les associations d'hommes d'affaires doivent – tout comme les organisations des droits de l'homme – s'enregistrer en tant qu'ONG. Malgré cet encadrement juridique

---

<sup>1</sup> ABDELRAHMAN, op. cit., p. 129.

<sup>2</sup> Ibid., p. 5.

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

<sup>4</sup> Cf. ABDELRAHMAN, op. cit., p. 152–155.

restrictif, on estime qu'environ 6 000 associations existent en Égypte sans autorisation<sup>1</sup> (contre 14 000 officiellement enregistrées)<sup>2</sup>. Notons néanmoins que contrairement à ce qui est exigé des partis politiques, le contrôle de la création des associations a lieu *ex post*<sup>3</sup>.

La stratégie de contournement des blocages politiques par le biais des institutions de la société civile s'est développée à partir des années 1970, à la faveur du retour du régime égyptien au légalisme, perceptible dès la mort de Nasser<sup>4</sup>. La répression menée contre les syndicats professionnels dirigés par les Frères au milieu des années 1990 marque néanmoins l'entrée dans une nouvelle phase de crispation autoritaire du régime. Il apparaît que le changement ne peut pas venir de l'activisme dans des institutions périphériques, car l'État demeure le maître du jeu et peut à tout instant reprendre le contrôle de ces institutions<sup>5</sup>. D'où peut-être un renouveau d'intérêt pour la forme partisane parmi les contestataires du régime à compter de cette époque<sup>6</sup>. C'est en effet à ce moment là que l'on assiste à la tentative de former de nouveaux partis, issus de mouvements considérés comme sclérosés par une partie de leurs membres (Karâma, issu d'une scission du parti nassérien en 1995, le Wasat, fondé par des militants des Frères musulmans en rupture de ban en 1996, et le Ghad, à l'initiative de membres exclus du néo-Wafd en 2001). Il convient dès lors de s'intéresser à la situation des partis politiques en Égypte, afin de mieux cerner les mécanismes de contrôle mis en place par le régime autoritaire.

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

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

<sup>2</sup>Ragui ASSAAD et Malak ROUCHDY. "Poverty and Poverty Alleviation Strategies in Egypt". Dans : *Cairo Papers in the Social Sciences* 22.1 (1999).

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

<sup>4</sup>FERRIÉ, op. cit., p. 27.

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

<sup>6</sup>Dans un ouvrage publié en 1996, Rafiq Habib écrit que le système de gouvernement égyptien empêche l'évolution de la société dans son ensemble (Rafiq HABIB. *Misr al-qâdima, bain al-taghrîb wal-takfîr. (L'Égypte qui vient, entre l'occidentalisation et la rédemption)*. Avec une préf. par Târiq AL-BISHRÎ. Le Caire : Dâr Al-Shurûq, 1996. 157 p., p. 26-27).

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

politique<sup>1</sup>. Pourtant, rappelle Jean-Claude Santucci, « à l'instar des systèmes électoraux et des institutions parlementaires auxquels ils [les partis] restent étroitement liés, ils constituent une entrée privilégiée pour analyser les dynamiques en cours dans ces sociétés, cerner les stratégies de contrôle politique et de régulation sociale auxquelles ils se trouvent associés »<sup>2</sup>.

Les auteurs classiques de l'étude des partis (Weber, Michels, Duverger) ont étudié ces derniers du point de vue de leur organisation. À partir des années 1960, l'approche systémique devient cependant dominante dans ce domaine de recherche<sup>3</sup>. Aucune de ces deux approches n'est adaptée au cas qui nous préoccupe ici, celui du Wasat. En effet, ce parti ne se présentant pas aux élections, il ne s'insère pas dans le système partisan égyptien (qu'il sera cependant nécessaire d'évoquer ici, cf. *infra*, page xxxiv et suivantes). Par ailleurs, il n'est pas doté d'une organisation à proprement parler. Notons à ce propos que Peter Mair propose de distinguer, dans l'étude d'une organisation partisane, entre trois éléments : le « parti dans ses fonctions publiques » (*party in public office*), c'est-à-dire ses représentants au gouvernement et au Parlement ; le « parti sur le terrain » (*party on the ground*), c'est-à-dire ses militants ; et enfin le « parti dans ses fonctions centrales » (*party in central office*), c'est-à-dire sa direction<sup>4</sup>. L'objet qui nous intéresse ici n'est doté que du dernier de ces trois éléments. Dès lors, est-il seulement pertinent d'étudier le Wasat en tant que parti ? Nous faisons le pari que oui, en nous appuyant sur la définition de William R. Schonfeld, selon lequel « les partis politiques sont d'abord et avant tout des sortes de collectivités non éphémères d'individus qui partagent, à des degrés divers, un ensemble d'objectifs communs. Le parti se distingue de toute autre collectivité (...) en ce qu'il prétend pouvoir recruter parmi ses membres le personnel capable de gouverner la nation (seul ou, si nécessaire, en coalition avec d'autres partis) »<sup>5</sup>. Aux termes de cette définition, le Wasat constitue bien un parti politique, en dépit de la singularité de son statut de parti *taht al-tâ'sis*.

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

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

---

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

<sup>2</sup>SANTUCCI, op. cit., p. 151.

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

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

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

pas pour autant consacré leur disparition mais a surtout conduit de nombreux auteurs à remettre en cause les catégories et les typologies bien établies, à s'interroger sur la nature du parti, son rapport à la démocratie, ou encore à scruter les logiques internes de la construction sociale des organisations partisans, à partir du jeu des acteurs, de leurs stratégies de pouvoir, et de leurs objectifs de professionnalisation politique<sup>1</sup>.

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

Un parti n'agit pas à proprement parler. Derrière l'apparence rassurante de cet acteur collectif qui agirait en fonction de fins rationnelles (stratégie d'un parti) ou pour accomplir certaines fonctions vitales pour lui et son environnement (fonctions d'un parti) se cachent une multitude d'interactions entre des individus qui, dotés de certains types de dispositions et occupant des positions variées dans ou par rapport à la relation partisane, usent de manière très différentielle de ce corps immatériel qu'est un parti politique<sup>2</sup>.

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

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

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

<sup>1</sup> SANTUCCI, op. cit., p. 149.

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

<sup>3</sup> PANEBIANCO, op. cit., p. 26.

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

1956 entérine le système de parti unique et la présidentialisation du régime<sup>1</sup>. La Constitution actuelle a été promulguée le 11 mai 1971, et amendée à deux reprises, en 1980 et en 2007. Elle reconnaît, en son article 5, le principe du multipartisme (*ta'addud al-ahzâb*), mais stipule que l'activité partisane ne doit pas aller à l'encontre des « principes fondamentaux de la société égyptienne », à savoir une notion de justice sociale héritée du nassérisme, la reconnaissance du rôle de l'État dans la planification de l'économie, la garantie que la moitié des sièges des assemblées élues sera occupée par des membres de la catégorie *'umâl wa-filâhîn* (ouvriers et paysans), la protection des « valeurs égyptiennes authentiques » et des valeurs religieuses morales et patriotiques. La presse<sup>2</sup> et les associations doivent elles aussi respecter ces principes fondamentaux.

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

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

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

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



pour le Ghad et autant pour Karâma). Le reste de l'Assemblée est composé d'élus du PND. L'Assemblée consultative (*majlis al-shûrâ*) a été quant à elle créée par l'amendement constitutionnel du 22 mai 1980. Elle est composée de 264 membres, dont 88 sont nommés et 176 élus au scrutin universel. Elle est renouvelée par moitié tous les trois ans. Tout comme l'Assemblée nationale, elle doit être composée pour moitié de membres de la catégorie '*umâl wa-flâhîn*<sup>1</sup> et pour l'autre moitié de membres de la catégorie *fi'ât*<sup>2</sup>. Comme son nom l'indique, cette Assemblée a un rôle purement consultatif. Le système égyptien est donc dans les faits un système monocaméral. Le pouvoir judiciaire est quant à lui indépendant : les juges sont inamovibles et une Cour suprême statue sur la constitutionnalité des lois. En 1987, 1990 et 2000, la Cour constitutionnelle a même invalidé les lois électorales concernant les élections législatives, provoquant, dans les deux premiers cas, des élections anticipées. Le Conseil d'État est la seconde juridiction en Égypte, derrière la Cour constitutionnelle. Son indépendance est garantie par la Constitution, qui lui confère par ailleurs la tâche de contrôler et de limiter l'action des autres pouvoirs constitutionnels et des administrations publiques. Cependant, l'inamovibilité des juges au Conseil d'État est garantie seulement par la loi, et pas par la Constitution<sup>3</sup>.

Si le régime égyptien est constitutionnel, c'est dans le sens étroit où la lettre de la Constitution est largement respectée. Cependant, il n'est pas constitutionnel dans le sens plus large qui voudrait que les processus de prise de décision soient clairement définis par la Constitution, et que les pouvoirs de l'État y soient davantage limités<sup>4</sup>. L'absence d'institutions garantissant les libertés octroyées dans les années 1980 a donc rendu cette libéralisation relative<sup>5</sup>. Ainsi, selon un ancien juge de la Cour constitutionnelle égyptienne, cité par Augustus Richard Norton, la loi réglementant la création des partis est dépourvue de base constitutionnelle<sup>6</sup>. Cela n'a pas empêché la Cour constitutionnelle d'avaliser cette loi. En outre, le référendum du 26 mars 2007 a eu pour effet de constitutionaliser une partie de la législation sur les partis, en introduisant un amendement à la Constitution, interdisant notamment de créer un parti politique sur une base religieuse. Cet amendement vise au premier chef la Confrérie des Frères musulmans, tout comme la loi n° 174 de 2005, qui prohibe le recours aux slogans religieux dans les élections. Pour Eberhard Kienle<sup>7</sup>, le refus de création du Wasat illustre les restrictions légales opposées aux partis politiques. Au cours des années 1980, en effet, un seul parti fut légalisé, grâce à un recours devant le Conseil d'État. Si davantage de partis l'ont été au cours des vingt dernières années (cf. *infra*, page xxxvii), l'âge d'or de la création des partis en Égypte a été la fin des années 1970, au moment de l'instauration du multipartisme. En outre, comme l'écrit Sophie Pommier, la loi de 1977 « interdit concrètement l'émergence d'une

<sup>1</sup>Ouvriers et paysans.

<sup>2</sup>Autres classes.

<sup>3</sup>KIENLE, op. cit., p. 44.

<sup>4</sup>BROWN et AMIT, op. cit., p. 186-188.

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

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

<sup>7</sup>KIENLE, op. cit., p. 68-69.

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

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

Ismaïl Salwa estime que les limitations légales imposées aux partis, aux syndicats et aux associations « ont contribué à l'émergence de schémas de fonctionnement propres au champ politique égyptien »<sup>3</sup>. L'effet le plus notable en est la faiblesse de la participation politique, tant au niveau des élections que de l'adhésion aux structures partisanes<sup>4</sup>. Sarah Ben Nefissa observe à ce propos que « le terme de structure semble d'ailleurs impropre pour qualifier les organisations dont se sont dotés les partis politiques d'aujourd'hui »<sup>5</sup>. En effet, seuls le PND et – avant son interdiction en 2000 – le parti du travail, tiennent régulièrement des congrès. Les autres partis égyptiens, y compris ceux ayant obtenu l'aval de la Commission des partis, peinent à attirer des militants et à se constituer en véritables organisations.

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

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

<sup>2</sup>PANEBIANCO, op. cit., p. 207.

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

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

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

égyptiens, une querelle de générations opposant les caciques du parti à la “jeune garde”, menée par le propre fils du président de la République, Gamal Moubarak. En 1998, ce dernier a en effet fondé une association d’hommes d’affaires, la Fondation Générations futures, destinée à former une nouvelle élite économique et politique. La jeune garde se distingue en effet par une forte proportion d’hommes d’affaires en son sein, ainsi que par une proportion de femmes et de coptes plus élevée que dans l’ensemble du PND<sup>1</sup>. Cette association lui sert de vivier pour recruter des hommes d’affaires quadragénaires, caractéristiques de la “jeune garde”<sup>2</sup>. En 2002, il fait son entrée au bureau politique du PND, où il prend la tête de la Commission des politiques. Le 11<sup>e</sup> Congrès du PND (21–23 septembre 2004) est dominé par Gamal Moubarak et par sa formule : « la nouvelle pensée » (*al-fikr al-jadîd*)<sup>3</sup>. En 2005, la “vieille garde” du PND est menée par Safwat Al-Sharîf (secrétaire général du PND), Kamâl Al-Shâzilî (secrétaire général adjoint et ministre des Affaires de l’Assemblée du peuple) et Zakariâ ‘Azmi, président du conseil présidentiel<sup>4</sup>. Le “Dialogue National”, qui débute le 31 janvier 2005 à l’initiative de Moubarak, est conduit par les représentants de cette vieille garde. Il rassemble quatorze partis politiques. Cependant, c’est bien la “jeune garde”, conduite par Gamal Moubarak, qui organise la campagne des législatives la même année. Le 31 janvier 2006, Gamal Moubarak remplace Kamâl Al-Shâzilî comme secrétaire général adjoint du PND.

La vie parlementaire égyptienne s’est organisée, depuis l’instauration du multipartisme, autour d’un nombre très restreint de partis. Outre, les trois partis créés par Sadate en 1978<sup>5</sup>, les principaux mouvements de l’opposition parlementaire égyptienne sont ou ont été le néo-Wafd, le parti du travail, et le parti nassérien. Bien que faibles et peu nombreux – et ne représentant pas un véritable danger pour le régime – ces trois partis ont tous dû faire face à des obstacles institutionnels, que ce soit au moment de leur création ou ultérieurement.

Après que la formation de nouveaux partis ait été autorisée en 1977, le néo-Wafd<sup>6</sup> (*hizb Al-Wafd al-jadîd*) fut le premier parti non issu de l’Union socialiste arabe à obtenir l’autorisation de la Commission des partis, dès le mois de février de l’année 1978. Quelques

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

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

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

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

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

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

mois plus tard, le président Sadate promulgua un décret interdisant à ceux qui avaient occupé des postes gouvernementaux avant 1952 de diriger des partis politiques. Ce décret était dirigé contre les leaders du néo-Wafd. En réponse, ceux-ci décidèrent de geler les activités du parti, et furent jetés en prison un mois à peine avant l'assassinat de Sadate. En 1983, la Commission des partis tenta de les contraindre à déposer un nouveau dossier de demande de légalisation, au prétexte que le gel de l'activité du parti valait dissolution de celui-ci. En octobre 1983, le Conseil d'État statua en faveur du néo-Wafd, qui put ainsi se présenter aux élections de 1984, au cours desquelles il s'allia avec la Confrérie des Frères musulmans<sup>1</sup>. Lors des élections présidentielles de 2005, le candidat du néo-Wafd, Nu'mân Gum'â, se classe troisième, derrière Moubarak et Aïman Nûr, avec 2,9 % des voix. Lors des législatives qui suivent ces élections, ce parti n'obtient que six députés. En 2006, une crise interne au parti voit Mahmûd Abâzâ évincer Nu'mân Gum'â.

Lorsqu'il fut créé en 1978, il semblait que le parti socialiste du travail (*hizb Al-'Amal al-ishtirâkî*) représenterait une "opposition loyaliste" au gouvernement. Mais rapidement, Ibrâhîm Shukrî, un ancien membre du parti nationaliste Jeune Égypte qui avait joué un rôle important sous la monarchie<sup>2</sup>, radicalisa les vues du parti, en s'opposant notamment au traité de paix avec Israël<sup>3</sup>. Salâh Salîm Zirnûqa considère que ce parti a commencé à représenter l'opposition véritable dès 1979<sup>4</sup>. En 1984, 'Âdil Husaîn, écrivain marxiste converti à la cause islamiste – et frère cadet du fondateur de Jeune Égypte, Ahmad Husaîn – rejoint le parti. Sous son influence, celui-ci adopta progressivement une orientation pro-frériste. Le journal du parti, *Al-Sha'ab*, dont le rédacteur en chef, Magdî Husaîn, était le fils de Ahmad Husaîn, devint ainsi la principale tribune du courant islamiste en Égypte. Dans les années 1990, le parti du travail était un parti attirant les classes moyennes et la jeunesse, et qui cherchait à élargir son audience aux catégories populaires<sup>5</sup>. En 1995, ce parti mène campagne sous le slogan « L'islam est la solution », et réclame l'instauration d'un État islamique<sup>6</sup>. L'activité du *hizb Al-'Amal* est gelée le 20 mai 2000, et son journal interdit, suite à une campagne menée contre le ministre de la Culture, accusé d'avoir autorisé la publication d'un roman syrien qui porterait, selon les membres de ce parti, atteinte à l'islam.

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

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

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

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

<sup>4</sup>ZIRNÛQA, op. cit., p. 79.

<sup>5</sup>BEN NEFISSA, op. cit., p. 63.

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

occupé des postes élevés sous Nasser et emprisonnés par Sadate en mai 1971 pour des périodes allant de trois à dix ans, la génération des cadres de l'organisation de jeunesse sous Nasser, et la génération des années 1970. Alors que la jeune génération critique l'attitude autocratique des représentants des générations antérieures, ces derniers reprochent aux plus jeunes leur manque d'expérience politique<sup>1</sup>. C'est de cette querelle de générations que naîtra en 1995 le parti Karâma.

À propos des petits partis dont la Commission a accepté la demande de légalisation, Rana Allam écrit, dans *Al-Ahram Weekly*, qu'ils « n'ont aucun poids politique, certains d'entre eux existent seulement sur le papier, sans aucun soutien en dehors de leur direction »<sup>2</sup>. Le chercheur égyptien Diyâ' Rashwân estime, dans un entretien accordé au même journal, qu'« un psychologue serait plus à même qu'un politiste de parler de ces partis et de leurs dirigeants »<sup>3</sup>. Citons par exemple le parti de la *Umma*, légalisé grâce à une procédure d'appel devant le Conseil d'État. Ce mouvement est doté d'un programme islamiste, mais est monopolisé par une seule famille et a une audience quasi-nulle<sup>4</sup>. En 2005, le président de ce parti, Ahmad Al-Sabâhî se porte candidat à la présidence de la République en réclamant le retour du tarbouche (la coiffe traditionnelle abandonnée après la Révolution de 1952) et en proclamant qu'il fait campagne pour Moubarak, et qu'il se désisterait en sa faveur s'il était élu. Il obtient 0,06 % des suffrages exprimés. En novembre 2004, la Commission des partis autorise la création du parti social constitutionnel libre, fondé par un juriste, et ne comptant que 192 membres. Il affiche un discours libéral et social. Mentionnons également pour mémoire l'existence du parti du Front démocratique (créé en 2007), du parti constitutionnel (*hizb al-dustûrî*), du parti de l'Union démocratique (partisan de l'union entre l'Égypte et le Soudan), du parti des Verts (écologiste), et d'Égypte 2000.

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

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

<sup>2</sup> ALLAM, op. cit.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> KIENLE, op. cit., p. 30–31.

<sup>5</sup> *Ghad* signifie "demain".

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

l'administration américaine. Son procès débute le 25 septembre, quelques jours après les élections présidentielles. Des divisions au sein du parti éclatent au grand jour au même moment. Le vice-président du Ghad, Musâ Mustafâ Musâ, soutenu par plusieurs cadres du parti, saisit en effet la Commission des partis au motif que Aïman Nûr ne le dirige pas démocratiquement. Le 24 décembre 2005, Aïman Nûr est condamné à cinq ans de prison dans l'affaire des fausses procurations<sup>1</sup>.

Enfin, les partis *taht al-tâ'sîs* sont nombreux, puisque la plupart des demandes de créations de partis son rejetées, mais sont inexistantes dans la rue comme dans les médias, les seules exceptions notables étant le Wasat et Karâma<sup>2</sup>. En 1995, en effet, une partie des cadres démissionnaires du parti nassérien, conduits par Hamdîn Sabâhî, déposent devant la Commission des partis une demande de créer un parti baptisé Karâma (*hizb Al-Karâma*). Leur demande a été rejetée à deux reprises par la Commission des partis, en 1995 et en 2004<sup>3</sup>. En juillet 2004, suite à une nouvelle crise dans le parti nassérien, une cinquantaine de membres démissionnent, et certains d'entre eux rejoignent Karâma<sup>4</sup>. En juillet 2005, le parti, toujours *taht al-tâ'sîs*, obtient l'autorisation de fonder un journal. Le premier numéro de *Al-Karâma* paraît en octobre de la même année<sup>5</sup>. Aux élections de 2005, ce parti obtient deux représentants à l'Assemblée du peuple. Amîn Iskandar a désormais remplacé Hamdîn Sabâhî comme "représentant des fondateurs" (*wakîl al-mû'assisîn*) du parti, mais ce dernier demeure directeur de publication du journal.

Néanmoins, la principale force d'opposition en Égypte demeure la Confrérie – illégale, mais tolérée – des Frères musulmans. Malgré son interdiction, celle-ci représente la principale force d'opposition dans la Chambre élue en 2005, avec 88 députés. Les tentatives de la Confrérie de créer un parti ont toutes fait long feu, depuis que cette idée a été évoquée par le Guide suprême 'Ummar Al-Tilmisânî dans les années 1980<sup>6</sup>. À la mort de Al-Tilmisânî, en 1986, l'idée de créer un parti des Frères, sous le nom de *hizb Al-Shûrâ*<sup>7</sup>, refait surface. On parlera ensuite du *hizb Al-Islâh*<sup>8</sup> en 1990, puis en 1995. Toujours en 1995, l'idée de créer le parti de l'espoir (*hizb Al-Amal*) est évoquée<sup>9</sup>. Pour Khalîl Al-'Anânî, si cette idée ne s'est jamais concrétisée, c'est à cause de la crainte de causer des problèmes organisationnels en créant « un corps à deux têtes » (*râ'sîn li-jasad wâhid*)<sup>10</sup>, et à cause de l'article 5 de la Constitution qui interdit de créer un parti sur

<sup>1</sup> Il sera libéré le 18 février 2009 en raison de son état de santé.

<sup>2</sup> *Karâma* signifie "dignité".

<sup>3</sup> MOGHIRA, op. cit., p. 196–197.

<sup>4</sup> REY, op. cit., p. 30–31.

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

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

<sup>7</sup> "Le parti de la consultation".

<sup>8</sup> "Le parti de la réforme".

<sup>9</sup> AL-'ANÂNÎ, *Al-Ikhwân al-muslimân fî Misr : Shîkhûkha tusâri' al-zaman*, p. 128–129.

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

une base religieuse<sup>1</sup>.

Pour Sarah Ben Nefissa, cette exclusion de la scène politique légale de la principale force d'opposition est une « donnée politique fondamentale », qui « exprime à elle toute seule le hiatus existant entre la demande et l'offre politique, ainsi que la déconnexion du système partisan officiel des principales expressions politiques de la société égyptienne »<sup>2</sup>. Dans un article publié dans la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, elle expose la thèse selon laquelle cette dissociation du fait partisan et de la compétition électorale est responsable de la limite de l'offre du système des partis égyptien : « Une telle dissociation empêche le système partisan de remplir son rôle, bloque son développement normal et son renouvellement et ainsi sa fonction de médiation entre le système politique et la société et plus précisément les nouvelles élites égyptiennes qui cherchent justement à intégrer ce système »<sup>3</sup>. Carrie R. Wickham s'est interrogée sur la capacité des mouvements islamistes à contourner ce blocage en cherchant à affecter les institutions politiques nationales au moyen de mobilisations effectuées à la « périphérie ». Elle définit en effet l'Égypte comme un régime semi-ouvert dans lequel les groupes de l'opposition peuvent utiliser les soutiens mobilisés à la périphérie dans des processus électoraux plus proches du centre politique<sup>4</sup>. Si cette stratégie a pu réussir en Turquie, où le mouvement islamiste démocratique a suivi un cheminement qui l'a mené de la périphérie au centre de la scène politique<sup>5</sup>, en Égypte, ce mouvement a été interrompu par la répression exercée à l'encontre des syndicats professionnels au milieu des années 1990. Cet épisode marque en effet un tournant dans l'histoire politique égyptienne récente, à tel point que d'aucuns ont pu écrire que le blocage démocratique en Égypte était « intimement lié au revirement du pouvoir vis-à-vis du courant politique islamiste »<sup>6</sup>. Cette répression dirigée contre les syndicats dominés par les islamistes a été menée en prenant prétexte de la lutte contre le terrorisme, qui connaissait alors une recrudescence sous l'égide de mouvements radicaux. À propos de cette période, Alain Roussillon a montré que ce sont les régimes qui définissent ce qui est modéré et ce qui est radical, et que ces lignes de démarcations sont extrêmement fluctuantes, et dépendent bien davantage des stratégies des régimes que de l'attitude des mouvements islamistes<sup>7</sup>. Ainsi, l'attitude légaliste des Frères musulmans

---

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

<sup>1</sup>AL-‘ANÂNÎ, op. cit., p. 128.

<sup>2</sup>BEN NEFISSA, op. cit., p. 57.

<sup>3</sup>Ibid., p. 57.

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

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

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

<sup>7</sup>ROUSSILLON, “Les Islamologues dans l'impasse”.

dans les syndicats n'a pas suffi à les mettre à l'abri de la répression<sup>1</sup>.

**Le rôle des élections** Pourtant, de nombreux auteurs estiment que les régimes autoritaires peuvent s'engager, malgré eux, sur la voie de la démocratie. En effet, si transition démocratique il y a dans le monde arabe, il ne s'agit pas de transition pactée, mais de transition prolongée, de celles qui « ne sont, au départ, que des stratégies de survie qui échappent lentement et partiellement à leurs concepteurs »<sup>2</sup>. L'ouvrage collectif – déjà évoqué – rédigé sous la direction de Ghassan Salamé s'articule ainsi autour de l'idée selon laquelle la transition démocratique pourrait être le fruit de négociations entre acteurs non-démocrates<sup>3</sup>. Steven Heydemann constate de son côté que « les travaux sur la politique du monde arabe ont été peu servis par leur imbrication avec la question démocratique », et invite les chercheurs à s'intéresser aux phénomènes se situant « en dessous du seuil » censé marqué le passage de l'autoritarisme à la démocratie<sup>4</sup>. Dans cette perspective, l'attention du chercheur doit se porter en premier lieu sur les institutions “démocratiques” mises en place dans un cadre autoritaire, et qui peuvent entraîner des comportements démocratiques. En effet, comme l'écrit Jean-Noël Ferrié, « l'activité de démocratie demeure toujours nécessaire à la réalisation de la démocratie, même s'il faut se résoudre à admettre que ce qui l'impulse ne réside ni dans la vertu de ses partisans, ni dans celle des gouvernants ; ce qui impulse la démocratie réside avant tout dans la vertu des dispositifs »<sup>5</sup>. Or, les mécanismes électoraux figurent bien entendu au premier rang de ces dispositifs démocratiques. Malgré les restrictions apportées à l'activité des partis d'opposition, et malgré les fraudes électorales rendues possibles par la supervision des bureaux de votes par le ministère de l'Intérieur jusqu'à la fin des années 1990, les élections en Égypte échappent en partie, comme nous allons le voir dans les pages qui suivent, aux calculs des dirigeants.

Pour May Kassem<sup>6</sup>, toute l'histoire électorale égyptienne des années 1980 et 1990 est celle de l'absorption des partis de l'opposition parlementaire dans le jeu clientéliste. En effet, dans les années 1980, lors des deux premières élections législatives organisées sous le règne de Moubarak (1984 et 1987), les partis de l'opposition ont tenté de jouer leur rôle, en dépit des fraudes électorales et des limitations que la législation d'état d'urgence faisaient peser sur leur activité. On a ainsi vu des partis légaux comme le néo-Wafd (en 1984), le parti socialiste du travail et le parti libéral (en 1987) conclure une alliance électorale avec les Frères musulmans dans un modèle gagnant-gagnant d'échange de la

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

<sup>2</sup>Ibid., p. 14.

<sup>3</sup>SALAMÉ, op. cit.

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

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

<sup>6</sup>KASSEM, op. cit.



situation légale des premiers contre la popularité des seconds. La loi n° 114 de 1983 avait en effet imposé le scrutin de liste pour les élections législatives, dans le but d'empêcher les Frères musulmans de présenter des candidats indépendants. Cette loi a eu pour effet de contraindre tous les candidats à la députation à se rallier à l'un des partis autorisés : PND, néo-Wafd, parti socialiste du travail (*hizb Al-'Amal al-ishtirâkî*), parti libéral (*hizb al-ahrâr*), et *Tagammu'*. L'effet secondaire de cette loi fut donc de placer les notabilités locales devant le choix de la non-participation aux élections (au risque d'amoindrir leur influence dans leur circonscription) ou de l'intégration dans le jeu de relations clientélistes du PND (au prix de leur indépendance)<sup>1</sup>. Cette loi prévoyait par ailleurs un seuil de 8 % des suffrages exprimés pour qu'un parti soit représenté à l'assemblée. Cette disposition a eu pour effet de priver le *Tagammu'*, le parti libéral et le *hizb Al-'Amal* de députés dans la Chambre élue en 1984. Le président de la République utilisa alors son droit de nommer dix membres de l'Assemblée du peuple pour coopter des membres de l'opposition extra-parlementaire. C'est ainsi que des sièges de députés furent proposés à trois membres du *hizb Al-'Amal* – dont le leader du mouvement, Ibrâhîm Shukrî – et au Dr Milâd Hannâ, un des dirigeants du *Tagammu'*. Le Dr Hannâ refusa, en accord avec son parti, pour ne pas cautionner les conditions politiques qui avaient empêché son organisation d'avoir des députés régulièrement élus. De leur côté, les membres du parti socialiste du travail acceptèrent l'offre de Moubarak, en arguant du fait que ces sièges à la Chambre leur offriraient une tribune supplémentaire pour dénoncer la politique du gouvernement<sup>2</sup>. Les partis de l'opposition saisirent par ailleurs la Cour constitutionnelle sur le sujet de la loi électorale de 1983. Cette dernière contrevenait en effet aux articles 8, 40 et 62 de la Constitution, qui garantissent un accès égal de tous les citoyens aux fonctions publiques.

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

---

<sup>1</sup>Ibid., p. 95.

<sup>2</sup>Ibid., p. 98–99.

de l'opposition du corps électoral. Quelles que soient les raisons qui ont motivé ce refus, celui-ci a eu pour effet de briser le front commun des partis de l'opposition, et donc de renforcer le régime : « En participant aux élections de 1990, le *Tagammu'* devint le premier parti d'opposition à entrer dans la structure clientéliste du régime »<sup>1</sup>. Les cinq députés élus en 1990 sous la bannière de ce parti l'ont en effet été grâce à un échange de votes avec le candidat du PND se présentant dans la même circonscription, mais sous l'autre catégorie<sup>2</sup>. Le boycott fut un échec ; l'opposition se vit privée de représentation parlementaire sans obtenir la moindre concession de la part de Moubarak.

Les partis de l'opposition décidèrent en conséquence de revoir leur stratégie à l'occasion des législatives de 1995. L'épisode du boycott a en effet fait prendre conscience aux dirigeants de ces partis qu'ils avaient besoin de participer aux élections, même si ces dernières sont notoirement truquées. La prise de conscience de cette faiblesse explique certainement l'alignement de plusieurs de ces partis – le *Tagammu'*, mais aussi le néo-Wafd et le parti libéral – sur certaines des positions du régime, et notamment sur la condamnation de l'islamisme<sup>3</sup>. Plus grave pour leur indépendance, ces partis acceptent de rentrer dans un jeu de désistement réciproque avec le PND dans les circonscriptions où se présentent leurs dirigeants. Dès lors, ceux-ci deviennent tributaires du pouvoir, auquel ils doivent leurs postes de députés. Lors de ces élections, les partis refusant l'allégeance au système Moubarak sont donc – outre les Frères musulmans –, le parti du travail et le parti nassérien, autorisé depuis 1991. Le régime réussit en outre à neutraliser la Confrérie en arrêtant 83 de ses dirigeants, afin d'empêcher ceux-ci de se présenter aux législatives. Lors de ces élections, les Frères musulmans ne parviennent à faire élire aucun député, tandis que l'ensemble des partis de l'opposition ne totalise que treize sièges. La situation à la fin des années 1990 est marquée par l'intégration de tous les partis de l'opposition parlementaire dans le système clientéliste<sup>4</sup>, à l'exception du parti socialiste du travail, devenu parti du travail, de plus en plus proche des Frères musulmans, y compris sur le plan idéologique. Le problème est réglé au début des années 2000, lorsque ce parti est dissout, et l'autorisation de publier son journal – *Al-Sha'ab* – levée par le régime. Dès lors, l'ensemble de l'opposition parlementaire est soumise au pouvoir central.

Si le choix du mode de scrutin (proportionnel ou uninominal) n'a pas d'effet notable sur le caractère clientéliste des relations entre les électeurs et les candidats, mais détermine seulement qui, du parti ou des candidats, « possède » les réseaux de clientèles<sup>5</sup>,

<sup>1</sup>Ibid., p. 104–105.

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

<sup>3</sup>KASSEM, *In the Guise of Democracy*, p. 108–115.

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

<sup>5</sup>Mona M. LYNE. « Rethinking Economics and Institutions : The Voter's Dilemma and Democratic Ac-

il est néanmoins notable que le système uninominal incite moins les partis à se concentrer sur leurs différences idéologiques que le système proportionnel<sup>1</sup>, facilitant ainsi leur clientélisation par le régime. Le passage au scrutin uninominal a néanmoins desservi le régime, dans la mesure où, comme le note Sarah Ben Nefissa, les alliances entre la Confrérie et les partis de l'opposition, « tout en discréditant la forme partisane (...) donnaient toutefois une certaine légitimité au système partisan »<sup>2</sup>. Dans un premier temps (1990 et 1995), la nouvelle donne a au moins permis au régime de marginaliser les partis de l'opposition parlementaire avant de les contraindre à prêter allégeance<sup>3</sup>. La décision de la Cour constitutionnelle, survenue en 2000, de confier la supervision des bureaux de votes à des juges, a néanmoins changé la donne : désormais, les élections ne peuvent plus être directement truquées. En 2000, les Frères musulmans obtiennent 17 élus, contre 13 pour les partis de l'opposition. En 2005, la Confrérie parvient à contrôler un cinquième de l'Assemblée du peuple avec 88 députés, formant ainsi un « pôle alternatif résistant »<sup>4</sup> au sein même de la Chambre. La décision de la Cour constitutionnelle a également eu pour effet de permettre une explosion des candidatures indépendantes au cours des deux dernières élections législatives<sup>5</sup>. Les partis politiques légaux d'opposition sont les grands perdants de ces élections<sup>6</sup>, avec seulement dix élus à l'Assemblée.

Lorsque l'on parle de structure clientéliste du régime, il ne s'agit pas seulement des relations liant le pouvoir central aux députés, mais également de celles liant les députés aux électeurs de leur circonscription. On entend alors par clientélisme « un mode particulier d'«échange» entre les circonscriptions électorales, en tant que mandataires (*principals*), et les politiciens, en tant qu'acteurs (...). Cet échange est centré sur des classes particulières de biens, bien que la possibilité de relations persistantes de type clientéliste ne soit pas déterminée par le type de biens échangés »<sup>7</sup>. En Égypte, la politique d'*infitâh* de Sadate a favorisé cette situation en déshabituant les citoyens à voir l'État distribuer les ressources, et en les amenant ainsi à attendre davantage des réseaux de clientèle privés<sup>8</sup>.

---

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

<sup>1</sup>ZIRNÛQA, op. cit., p. 11.

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

<sup>3</sup>KASSEM, op. cit.

<sup>4</sup>FERRIÉ, *L'Égypte entre démocratie et islamisme*, p. 47.

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

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

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

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

Dans ce contexte, l'enjeu des élections est de consacrer un notable local en l'envoyant à l'Assemblée, à charge pour lui d'obtenir pour sa circonscription des biens collectifs auxquels sa position de député lui permet d'accéder<sup>1</sup>. Dès lors, « le vote met en jeu des relations de domination »<sup>2</sup> en conférant le pouvoir politique aux détenteurs du pouvoir économique et social<sup>3</sup>. Or, le PND ne disposant ni de ressources idéologiques, ni d'accès à des modes de financement autonomes, sa force d'attraction provient principalement de sa capacité à coopter des individus disposant d'un puissant réseau de soutien dans leur circonscription<sup>4</sup> : « Du fait de son caractère englobant et de son absence de ligne idéologique, il constitue une nébuleuse de réseaux ancrés localement dans des notabilités concurrentes »<sup>5</sup>.

L'élection à l'Assemblée du peuple, même sous l'étiquette du PND, ne permet pas de peser sur les politiques publiques, mais simplement d'avoir accès aux ressources détenues par le pouvoir exécutif, ressources qui permettent aux députés de renforcer leur poids dans leur circonscription, tout en s'affirmant comme des intermédiaires incontournables entre leurs administrés et l'État. La situation permet ainsi au pouvoir exécutif de se trouver au cœur d'un système clientéliste, qui le lie à la périphérie par l'intermédiaire des députés. Le clientélisme constitue donc la structure même du pouvoir politique en Égypte, et partant, la base sur laquelle repose le régime. Or, cette base est menacée d'érosion depuis au moins une décennie. En effet, les travaux de Sarah Ben Nefissa et Alâ' Al-dîn Arafat<sup>6</sup> ont montré que le contrôle du bureau de vote par les juges – imposé par la Cour constitutionnelle en 2000 – a permis le développement en Égypte de la notion d'individu-électeur qui vote en secret. Si le vote demeure pris dans une logique clientéliste, il est désormais moins inégalitaire puisque l'électeur peut – dans le secret de l'isoloir – sanctionner le député qui n'a pas tenu ses promesses<sup>7</sup>. Il existe par ailleurs une demande sociale visant à voir se constituer une véritable offre politique, comme le montre l'importance du vote en faveur des candidats des Frères musulmans<sup>8</sup>, mais aussi

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

<sup>2</sup>GARRIGOU, op. cit., p. 80.

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

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

<sup>5</sup>FERRIÉ, op. cit., p. 40.

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

<sup>7</sup>Ibid., p. 247-248.

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

l'échec des candidats officiels du PND aux élections législatives de 2000 et 2005<sup>1</sup>, ainsi que le relatif succès de la candidature de Aïman Nûr en 2005, lors des premières élections présidentielles pluralistes de l'histoire égyptienne. Comme le montrent Sarah Ben Nefissa et Alâ' Al-dîn Arafat, il s'est ainsi constitué un véritable corps électoral – un « marché des voix »<sup>2</sup> – en Égypte, à même, selon eux, de susciter des vocations d'entrepreneurs politiques « qui chercheront alors à le conquérir en s'articulant à sa diversité et à celle des intérêts qui l'animent »<sup>3</sup>. Le seul levier dont dispose encore le régime pour empêcher le déclenchement d'un processus qui, en érodant l'aspect clientéliste du vote en Égypte, menacerait son assise électorale, est donc le contrôle de l'offre politique, par le truchement de la Commission des partis<sup>4</sup>.

**Le Wasat comme groupe d'entrepreneurs politiques** Notre thèse est que le Wasat constitue précisément un groupe d'entrepreneurs politiques, dans le sens où l'entendent Michel Offerlé et Alain Garrigou<sup>5</sup>. Pour Michel Offerlé, les entrepreneurs politiques sont « ceux qui vivent de et pour la politique », ce sont « des individus qui se reconnaissent le droit et à qui est socialement reconnu le droit d'intervenir dans ce type de compétition où la bataille se livre au nom d'idées, de programmes spécialisés »<sup>6</sup>. Pour Alain Garrigou<sup>7</sup>, les entrepreneurs politiques sont ceux qui ont permis le passage du vote col-

---

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

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

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

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

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

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

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

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

lectif au vote individuel en France, c'est-à-dire ceux dont la profession est de faire de la politique, par opposition aux notables traditionnels dont la domination politique est une conséquence de la domination économique et sociale. Ces entrepreneurs ont investi le terrain de l'opinion au moyen d'un travail spécialisé, rythmé par les phases électorales. En Égypte, ce travail spécialisé n'a jamais été accompli. Si, sous la monarchie, le Wafd défendait l'idée selon laquelle le vote doit être une affaire d'opinion personnelle, dans la pratique son appareil n'hésitait pas à s'appuyer sur les élites économiques et sociales locales pour conforter sa domination électorale<sup>1</sup>. Dans ce contexte, la crainte du régime serait de voir apparaître des partis conduits par ce type d'entrepreneurs politiques dont l'action serait susceptible de modifier le sens du vote en Égypte. Trois groupements politiques en particulier pourraient prétendre à ce titre : le Wasat, Karâma, et le Ghad. Parmi ces trois groupes, seul le dernier a obtenu l'autorisation de se constituer en parti politique. Les événements qui ont suivi cette légalisation sont de nature à renforcer notre hypothèse. En effet, le dirigeant du Ghad, Aïman Nûr, est devenu le principal opposant à Moubarak, lors des élections présidentielles de 2005. Ne ménageant ni la politique ni la personne du président sortant, Aïman Nûr a obtenu le score non-négligeable – dans un régime autoritaire – de 7,6 % des voix, prouvant ainsi que « le corps électoral effectif peut se montrer sensible à un discours radical à l'encontre du régime »<sup>2</sup>. Il a entre-temps été jeté en prison, et le régime a encouragé la division dans les rangs du Ghad, jusqu'à provoquer une scission du jeune parti. Cet épisode confirme l'idée selon laquelle le régime craint l'action de tels entrepreneurs politiques, susceptibles d'éroder la base même du système.

En effet, le passage de l'électeur-client à l'individu-électeur s'est construit historiquement sur un modèle de causalité circulaire. Alain Garrigou décrit en ces termes la transformation qui a eu lieu en France dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : « Les candidats tendaient à faire advenir l'opinion des électeurs dont ils se prévalaient puisqu'ils proposaient effectivement des biens politiques, et les électeurs tendaient à agir en fonction de convictions politiques puisqu'il était ou devenait pertinent de leur proposer des biens politiques »<sup>3</sup>. De la même manière, Michel Offerlé estime que « les partis ont été *producteurs et produits* de ces types particuliers de marchés que sont les marchés politiques »<sup>4</sup>. Or, le Wasat a intérêt à voir le sens du vote se modifier en Égypte. En effet, même autorisé, ce parti ne serait pas capable de peser sur les élections parlementaires dans le contexte actuel, du fait de son absence d'implantation au niveau local. Même si ses idées pouvaient séduire une large partie de l'opinion égyptienne, tant que le vote (du moins aux élections législatives) ne sera pas déterminé par les opinions politiques<sup>5</sup>, ce parti n'aura pas une chance d'avoir des élus. Par ailleurs, la faiblesse des moyens du Wasat oriente également son intérêt en ce sens. En effet, il revient moins cher de construire une organisation partisane dans un marché politique concurrentiel que dans un système

<sup>1</sup>BEN NEFISSA et ARAFAT, op. cit., p. 110.

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

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

<sup>4</sup>OFFERLÉ, op. cit., p. 18.

<sup>5</sup>BEN NEFISSA et ARAFAT, op. cit., p. 67.

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

« Prendre au sérieux l'analyse wébérienne des dirigeants des partis comme entrepreneurs politiques "intéressés au premier chef par la vie politique et désireux de participer au pouvoir", conduit nécessairement à voir dans les organisations politiques l'un des moyens d'une stratégie d'occupation des postes étatiques »<sup>2</sup>. Le fait que le Wasat persiste, quatorze ans après sa création, et après quatre tentatives malheureuses d'obtenir sa légalisation, à faire de l'autorisation de se présenter aux élections son objectif principal, montre que sa raison d'être consiste dans l'accès à ce marché politique en voie de constitution en Égypte<sup>3</sup>. Or, la prétention à exercer des responsabilités politiques implique d'avoir des ressources mobilisables. Ne disposant ni d'un statut social leur permettant d'espérer être élus dans le contexte politique prévalant actuellement en Égypte, ni d'un fort capital économique, les fondateurs du Wasat peuvent néanmoins compter sur leurs compétences politiques acquises durant leurs années à la tête des organisations professionnelles égyptiennes<sup>4</sup>. N'ayant guère d'accès aux ressources, que ce soit en termes financiers ou de postes à pourvoir, le Wasat n'a d'autres choix, s'il veut attirer des militants et des électeurs, que d'axer son activité sur le développement et la diffusion d'une idéologie<sup>5</sup>, afin d'occuper une place dans le *continuum* idéologique qui lui permettrait de maximiser ses soutiens<sup>6</sup>. Dans le système partisan égyptien, tel qu'il existe actuellement, l'idéologie ne représente pas une ressource cruciale pour les partis. Sarah Ben Nefissa écrit à ce sujet qu'il existe aujourd'hui « trois grandes mouvances idéologiques que les différents partis s'approprient en fonction de la situation, des intérêts et des alliances : l'idéologie libérale, l'idéologie islamiste et l'idéologie nationaliste (...). Elles peuvent être empruntées par d'autres partis d'obédience idéologique différente à l'origine, et (...) les "emprunts" d'idéologies pour les partis politiques égyptiens ne semblent pas poser de problème »<sup>7</sup>. La non-pertinence du choix idéologique dans la compétition électorale est en effet inhérente à un système clientéliste dans lequel « les politiciens doivent tenir pour acquis dans leurs prédictions que les votants qui recevront les bénéfices de leurs actions

<sup>1</sup> OFFERLÉ, op. cit., p. 22.

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

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

<sup>4</sup> Cf. *infra*, chap. III.

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

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

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

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

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

Après avoir présenté nos matériaux et les méthodes employées pour les exploiter (chap. I), nous verrons comment le Wasat a évolué depuis ses origines, tout en conservant les objectifs qui ont présidé à sa fondation (part. I). Cette évolution sera appréhendée (chap. II) à travers l'étude comparée des différents programmes du Wasat (un pour chacune des saisines de la Commission des partis), puis à travers l'évolution de sa composition, en montrant comment ses fondateurs ont développé l'ambition de devenir des professionnels de la politique (chap. III), et comment ils ont su attirer par la suite des individus partageant les mêmes objectifs (chap. IV). Nous étudierons ensuite les moyens que les membres du Wasat ont mis au service de ces ambitions (part. II). Étant donné l'importance prise par les ressources idéologiques pour un parti dans la situation du Wasat<sup>3</sup>, ses membres entendent tirer profit des ressources intellectuelles produites dans « l'espace de théorisation de la Wasatiya », en les adaptant aux règles du champ politique<sup>4</sup> (chap. V). Cet espace présentant ainsi un caractère stratégique pour le Wasat, celui-ci y investit en retour, notamment en l'alimentant par la production intellectuelle de ses membres et en offrant des tribunes et des lieux de débat aux acteurs les plus

<sup>1</sup>KITSCHOLT et WILKINSON, op. cit., p. 12.

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

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

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



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