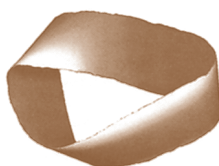


Marie Vannetzel

Les Frères musulmans égyptiens

Enquête sur un secret public



Recherches internationales

KARTHALA

De leur victoire électorale à la répression féroce qu'ils ont subie après le coup d'État du maréchal Sissi, les Frères musulmans égyptiens ont connu un destin mouvementé depuis la révolution de 2011. Par-delà ces événements, le défi majeur qui s'est imposé à cette organisation islamiste a été de sortir de l'ambivalente clandestinité à laquelle elle était tenue sous l'ancien régime. Depuis des décennies, la *Gama* 'a des Frères musulmans, ce mouvement de nature indéfinie, interdit mais toléré, à la présence sociale aussi étendue que déniée, existait comme un « secret public ».

Une plongée ethnographique dans trois quartiers du Grand Caire permet de montrer comment ce secret public façonnait l'ancrage social de la *Gama* 'a et quels étaient les ressorts de sa mobilisation sous le régime de Mubarak. Au fil des pratiques quotidiennes d'action politique et sociale de leurs députés, apparaît une tension irréductible entre la large implantation des Frères musulmans dans la société, et la perpétuation, en leur sein, d'un entre soi clos et hiérarchisé. Dans l'interdépendance entre les structures de l'ancien régime et les réseaux des Frères, des processus de politisation, diffus et aléatoires, reposaient sur les sociabilités locales et des sensibilités éthiques partagées.

Au-delà du seul cas égyptien, ce livre invite à penser l'imbrication des logiques de coproduction et de contestation de l'ordre autoritaire. Il éclaire aussi d'un jour nouveau les néoconfréries nées de la réforme de l'islam, au début du XX^e siècle, et les dynamiques internes des mouvements islamistes.

Marie Vannetzel est chargée de recherche au CNRS (Centre universitaire de recherche sur l'action publique et le politique, UMR 7319), et participe au programme ERC-CNRS « When authoritarianism fails in the Arab World » (WAFAW).

Recherches internationales

Une collection

SciencesPo
CENTRE DE RECHERCHES
INTERNATIONALES



dirigée par Jean-François Bayart

LES FRÈRES MUSULMANS ÉGYPTIENS
ENQUÊTE SUR UN SECRET PUBLIC

Cet ouvrage a été préparé éditorialement par Hélène Arnaud.

KARTHALA sur Internet :
www.karthala.com

Le CERI sur Internet :
www.ceri-sciences-po.org

© Éditions KARTHALA, 2016
(Première édition papier, 2016)
ISBN : 978-2-8111-1578-4

Marie Vannetzel

Les Frères musulmans égyptiens

Enquête sur un secret public

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS**

« Recherches internationales » est une collection du CERI, dirigée par Jean-François Bayart.

Elle accueille des essais traitant des mutations du système international et des sociétés politiques, à l'heure de la globalisation. Elle met l'accent sur la donnée fondamentale de notre temps : l'interface entre les relations internationales ou transnationales et les processus internes des sociétés politiques, que peut symboliser le fameux ruban de Möbius. Elle propose des analyses inédites et rigoureuses, intellectuellement exigeantes, écrites dans une langue claire, indépendantes des modes et des pouvoirs.

Le CERI (Centre d'études et de recherches internationales) est une unité mixte de la Fondation nationale des sciences politiques et du CNRS.

REMERCIEMENTS

Ce livre est la version remaniée d'une thèse de doctorat en science politique, commencée (et soutenue !) il y a plusieurs années. Je souhaite avant tout remercier Sarah Ben Néfissa et Jean-Louis Briquet, sous la direction desquels j'ai eu l'honneur et le plaisir de réaliser ce travail. Un grand merci, pour leurs remarques, critiques et conseils, aux membres de mon jury de thèse, Johanna Siméant, Salwa Ismail, Florence Haegel et Jean-François Bayart, qui m'a aussi offert la joie de voir ce livre publié dans une collection que j'ai si souvent explorée et admirée. Judith Burko qui fait, avec d'autres, vivre cette collection, m'a gratifiée de son travail méticuleux et de sa patience précieuse. Je lui en suis très reconnaissante.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien du programme « When authoritarianism fails in the Arab World » (WAFAW), financé par le European Research Council (ERC)¹. Ma gratitude va à François Burgat, Laurent Bonnefoy et Myriam Catusse, pour m'avoir accueillie dans cette équipe et permis de mener à bien ce projet dans un environnement stimulant et bienveillant.

Celles et ceux à qui je pense, et qui m'ont soutenue tout au long de ce travail, sont trop nombreux pour que je puisse ici les nommer sans commettre d'oubli impardonnable. J'évoquerai simplement les hommes et les femmes auprès desquels j'ai mené cette étude et qui m'ont accordé, chacun-e à leur manière,

1. Cet ouvrage a bénéficié d'un financement de ce programme, mais son contenu reste de la seule responsabilité de l'auteur et ne représente pas nécessairement les vues de l'institution qui l'a financé.

leur confiance. Même s'ils ne liront probablement jamais ces lignes, qu'ils soient à nouveau remerciés. Merci, enfin, à Bob.

Je regarde ce travail désormais achevé comme un potier regarde la statuette d'argile qu'il vient de sortir du four. Je me dis qu'il est imparfait, mais pleinement accompli, et qu'il est prêt à vivre sa vie entre les mains des autres.

Introduction

Les Frères musulmans au concret

« La politique en Égypte repose sur une équation particulière, c'est que les Frères musulmans sont interdits mais ils sont là. Si tu as compris cela, alors, c'est bon. » (Un cadre intermédiaire des Frères musulmans, août 2009)

Le 25 décembre 2013, l'organisation des Frères musulmans égyptiens – *Gama'at al-Ikhwan al-muslimin* en arabe – était officiellement déclarée « organisation terroriste ». Six mois après la destitution de Mohamed Morsi, président de la République arabe d'Égypte élu en 2012, le mouvement auquel celui-ci appartenait replongeait donc dans la clandestinité.

Le soulèvement « révolutionnaire »¹ du 25 janvier 2011 avait pourtant ouvert une période inédite dans l'histoire de

1. L'usage du terme « révolutionnaire », loin de statuer sur une hypothétique nature objective du soulèvement, vise ici à restituer la définition que lui donnèrent ses acteurs : nous reprenons ici la notion de « moment révolutionnaire » définie par A. Allal et T. Pierret comme « *une séquence historique durant laquelle le comportement des acteurs est orienté par la conviction de participer (ou dans le cas des dirigeants de faire face) à une authentique révolution* ». Cf. A. Allal, T. Pierret (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013. Sur la situation révolutionnaire égyptienne, voir le chapitre de Y. Chazli et C. Hassabo, « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire. Analyse de la 'configuration' contestataire égyptienne (2003-2011) », pp. 185-213.

l'organisation « frériste ». Fondée en 1928 dans l'Égypte monarchique alors colonisée par l'Empire britannique, cette organisation avait été interdite dès 1948, en conséquence de l'assassinat du Premier ministre de l'époque dont elle avait été jugée coupable. Durement réprimée par le régime de Nasser en 1954, elle avait progressivement réémergé à partir des années 1970, à la faveur de l'arrivée au pouvoir d'Anouar al-Sadate, tout en demeurant illégale. Soumise à une répression fluctuante, elle était redevenue un acteur politique et social influent², comme organisation « interdite mais tolérée ». C'est la chute de l'ancien Raïs, Hosni Moubarak, le 11 février 2011, qui rendit *de facto* caduque cette interdiction – même si juridiquement, celle-ci ne fut pas levée. Cette « sortie » subite de l'illégalité se traduisit notamment par la création du premier parti politique légal des Frères musulmans en Égypte, le Parti de la liberté et de la justice. En décembre de la même année, la coalition emmenée par ce parti lors des élections législatives devait remporter 45 % des sièges à l'Assemblée du peuple (chambre basse du Parlement égyptien), puis plus de 58 % de ceux du Conseil consultatif (chambre haute). Et, en juin 2012, c'est le candidat des Frères musulmans, Mohamed Morsi, qui sortit vainqueur des premières élections présidentielles considérées comme pluralistes et libres par la plupart des observateurs.

Les années 2011-2012 marquèrent donc l'ascension rapide des Frères musulmans dans les institutions politiques du pays. Elles furent aussi celles d'une certaine publicisation de leur présence dans la société égyptienne : l'organisation frériste et son parti se dotèrent de locaux arborant leurs enseignes pour accueillir le public, ainsi que d'un journal quotidien et de chaînes de télévision. Les liens des Frères musulmans avec de nombreuses associations caritatives, écoles, institutions

2. Selon des sources sécuritaires, en septembre 2005, le nombre de membres Frères aurait avoisiné les 500 000. En 2007, il serait monté à 1,5 million, ce qui laisse supposer que les chiffres de 2005 étaient sous-estimés. Cependant, il est possible que l'organisation frériste elle-même n'ait pas su précisément combien elle comptait de membres, la production de ces chiffres entraînant le risque de trahir ses secrets organisationnels (voir H. Tammam, *Les transformations des Frères musulmans : démantèlement idéologique et fin de l'organisation* (en arabe), Le Caire, Madbuli, 2005, p. 17).

médicales ou religieuses furent aussi rendus plus visibles, et les militants s'affichèrent explicitement comme membres de cette organisation.

Néanmoins, ce processus de passage à la publicité s'est révélé problématique. Sortir de la clandestinité a constitué un défi majeur pour l'organisation frériste. Tout s'est passé comme si les Frères musulmans avaient échoué à adapter leurs modalités d'existence politique à la reconfiguration profonde qui s'était engagée dans la situation révolutionnaire. En dépit de la levée de la répression, l'organisation a en effet conservé les structures et pratiques qui avaient été façonnées par des décennies d'existence illégale, suscitant ainsi l'incompréhension, puis la méfiance et la suspicion d'une partie croissante de la population entre 2011 et 2013. Durant la présidence Morsi, l'impresion qui prédomina, à tort ou à raison, fut celle d'une gestion opaque des affaires publiques par une organisation demeurant occulte et cherchant à monopoliser, en sous-main, les institutions étatiques. Il y a là une importante dynamique de délégitimation qui, couplée au poids des réseaux de l'ancien régime, à la crise économique, au rôle des rivaux politiques nationaux et régionaux et à l'influence des médias, pour ne citer que quelques facteurs, a contribué aux mobilisations massives du 30 juin 2013 contre le président Morsi – mobilisations dont ont profité le général 'Abd al-Fattah al-Sissi et ses partenaires pour mener un coup d'État, renverser le Président et lancer une répression tous azimuts contre les Frères musulmans³.

Cet ouvrage, issu d'une thèse de sociologie politique, contribue à la compréhension des fondements de ce passage raté de l'organisation frériste à la publicité et à l'exercice du pouvoir. En replaçant cette trajectoire dans l'historicité des rapports des Frères musulmans à l'État et à la société en Égypte, il analyse les modalités de leur inscription sociale et de leur mobilisation

3. Sur ces aspects, voir l'épilogue. Je me permets également de renvoyer à : M. Vannetzel, « Frères musulmans égyptiens : l'impasse de la clandestinité », pp. 17-53 in P. Puchot (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir*, Paris, Editions Galaade, 2015 ; M. Vannetzel, « Les Frères musulmans à l'épreuve du passage à la légalité », pp. 51-73 in B. Rougier, S. Lacroix, *L'Égypte en révolution(s)*, Paris-Le Caire, PUF-CEDEJ, 2015.

politique sous le régime dirigé par Hosni Moubarak. Il montre comment, dans cette configuration, la situation de semi-clandestinité de l'organisation frériste façonnait ses relations à l'État, ses pratiques politiques, ses logiques de mobilisation électorale, ses modes d'implantation sociale et d'action caritative, ainsi que son économie militante interne. Il propose également, à travers ce prisme, une étude de la construction sociale, locale et quotidienne du politique dans les dernières années du régime de Moubarak et invite en ce sens à sortir de l'illusion, parfois tentante, que le politique, en Égypte, se serait créé en dix-huit jours de révolution.

L'objet « Frères musulmans » offre une approche intéressante de cette construction sociale du politique, car il se caractérise par sa multidimensionnalité et son ambivalence. Il permet d'observer au plus près les articulations diverses entre social, religieux et politique en Égypte. Et, en retour, appréhender l'objet « Frères musulmans » au prisme de ces articulations permet une progression considérable dans la compréhension du mouvement frériste. Cette approche met en évidence que les mobilisations islamistes doivent être comprises en relation avec les configurations politiques, sociales, économiques et culturelles dans lesquelles les acteurs sont pris et qui sont déterminées tant par les institutions macro que par les formes sociétales spécifiques des micro-contextes étudiés⁴.

Le postulat majeur est en effet que ces mouvements et leurs évolutions – par exemple l'échec des Frères à sortir de la clandestinité – ne sont pas déterminés par une quelconque « essence » idéologique, ou pire, culturelle, mais qu'en tant qu'acteurs politiques, co-produits et co-producteurs de l'ordre politique, ils font des usages contextuels de leurs ressources idéologiques. Force est de constater que cette démarche semble encore insuffisamment aller de soi lorsqu'il s'agit de traiter des sociétés du Moyen-Orient, et de surcroît des mobilisations islamistes. Ces objets sont souvent considérés à l'aune d'une seule catégorie, celle de l'islam, qui n'est pourtant pas une « catégorie analytique pertinente », comme le souligne Jean-François Bayart : l'islam ne

4. S. Ismail, « The study of islamism revisited », pp. 1-26 in *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*, London, I.B. Tauris, 2003.

peut en effet pas être isolé « d'une interaction mutuelle généralisée avec d'autres facteurs » politiques, économiques et sociaux multiples⁵.

Dans le cadre de cette étude, il s'agira donc de montrer les bénéfices d'une analyse de « l'interaction mutuelle généralisée » entre le politique tel qu'il s'est constitué en Égypte, en fonction des héritages historiques et des changements économiques et sociaux, et une mobilisation faisant de l'islam son référent central. Cette « interaction mutuelle généralisée » n'a cependant été que peu explorée jusqu'à présent. Pour comprendre pourquoi, il faut s'intéresser aux approches dominantes dans le champ de recherche sur l'islamisme, qui se sont structurées autour du débat sur l'échec ou le dépassement des mouvements islamistes et sur leur classification dans diverses typologies. La restitution – forcément partielle – de ce débat « classificatoire » soulignera par contraste l'intérêt d'une approche dite configurationnelle.

Cet ouvrage appelle donc à la banalisation de l'étude des phénomènes islamistes, mais il s'oppose, en revanche, à une banalisation de l'objet lui-même. Du point de vue sociologique, les spécificités de l'organisation frériste, de ses modes d'ancrage et de mobilisation, doivent être restituées. Ce sont ces spécificités qui permettent de comprendre comment les Frères musulmans parvenaient à se maintenir comme acteurs politiques en dépit de leur illégalité sous le régime de Moubarak, et qui donnent, dans le même temps, des éléments pour penser leur déclin rapide suite à la chute de celui-ci. Le cas spécifique des Frères musulmans interroge la concomitance des processus de co-production et de contestation de l'ordre politique. Il permet aussi d'analyser la construction complexe des loyautés, à l'articulation du social, du politique et du religieux, ainsi que la délimitation des frontières morales par lesquelles les groupes se constituent⁶. Cette étude

5. J.-F. Bayart, *L'islam républicain*. Ankara, Téhéran, Dakar, Paris, Albin Michel, 2010, p. 414.

6. Suivant la piste évoquée par J. Siméant, « Protester/mobiliser/ne pas consentir. Sur quelques avatars de la sociologie des mobilisations appliquée au continent africain », *Revue internationale de politique comparée* 20 (2), 2013, pp. 125-143.

contribue donc plus largement à comprendre la formation des « systèmes d'action »⁷ politiques en contexte autoritaire.

L'échec de l'islamisme ? Dépasser le dépassement

Le champ de recherche sur l'islamisme s'est initialement constitué dans le sillage d'événements spectaculaires (révolution islamique en Iran, assassinat de Sadate, attentats des années 1990 en Égypte, guerre civile en Algérie, attentats de 1993 et 2001 aux États-Unis...), qui ont suscité une interrogation globale sur les rapports entre islam et modernité. Jusqu'à la fin des années 1990, ce champ se partageait entre, d'une part, des analyses de l'islamisme fondées sur le paradigme du « revivisme » religieux et, d'autre part, des études s'inscrivant dans ce qu'on pourrait appeler le paradigme de la frustration, qui s'attachait à déterminer les fondements psycho-sociaux de l'émergence des mouvements islamistes⁸.

Ce second paradigme, plus élaboré, partait des grandes transformations sociales et économiques liées à la modernisation des pays du Maghreb et du Moyen-Orient (industrialisation, urbanisation, massification de l'éducation). Face à l'incapacité patente des États en place à répondre de manière adéquate à ces nouveaux défis ainsi qu'au vide idéologique créé par l'effondrement du nationalisme arabe (suite à la guerre de

7. Selon la définition de J. Lagroye, la notion de système d'action désigne « l'ensemble des groupements, des organisations et des associations qui contribuent, chacun à sa manière, et selon des logiques de fonctionnement propres, à la construction d'un groupe de référence » (p. 251), c'est-à-dire d'un « groupe présumé d'individus ayant des attitudes communes sur un ensemble de questions fondamentales concernant la société tout entière » (p. 247). Cf. J. Lagroye, *Sociologie politique*, 3^e édition, Paris, Presses de Sciences Po, Dalloz, 1997. Comme nous le verrons, le groupe de référence du système d'action frériste est à dimension et à définition variables selon les situations.

8. Voir pour une lecture critique de ces paradigmes, F. Volpi, *Political Islam Observed*, New York, Columbia University Press, 2010.

1967), les « laissés-pour-compte » de la modernisation auraient trouvé dans l'islamisme une idéologie leur permettant de contester l'ordre social existant, tout en palliant leurs frustrations (désirs inassouvis d'ascension sociale, de participation politique...) par le recours à un mode de vie islamique alternatif. Bien que très différents, ces deux paradigmes convergeaient toutefois sur l'objectif (a) de chercher les causes originelles de l'islamisme et (b) de repérer le caractère moderne des mouvements islamistes.

C'est au sein du paradigme de la frustration que s'est développée, il y a une vingtaine d'années, la « thèse du dépassement » de l'islamisme. Elle affirmait globalement l'échec des mouvements islamistes qui avaient émergé un peu partout dans le monde musulman depuis le début des années 1970. Les deux variantes majeures de cette thèse ont été formulées par Olivier Roy⁹ et Gilles Kepel¹⁰, et leur principale critique par F. Burgat¹¹. Précurseurs de l'analyse des mouvements islamistes, tous trois ont fondé des institutions dans lesquelles sera formée une génération de jeunes chercheurs spécialisés dans ce domaine – « groupe concret », au sens de Karl Mannheim¹², auquel j'appartiens moi-même. Les débats autour des « succès » et « échecs » de l'islamisme qui en sont nés en France¹³ ont rayonné à l'étranger.

Il est utile de comprendre les prémisses qui sous-tendent ces débats, aujourd'hui réactualisés à la faveur des processus révolutionnaires, et de montrer en quoi certaines zones d'ombre persistent dans l'étude des mobilisations islamistes. Cette rétrospective critique sur les études des pionniers du champ de

9. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

10. G. Kepel, *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

11. F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988 ; *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

12. Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2011, 2^e éd., trad. fr. [1952].

13. Voir notamment les travaux de : Mariam Abou Zahab, Samir Amghar, Laurent Bonnefoy, Laetitia Bucaille, Samy Dorlian, Nicolas Dot-Pouillard, Patrick Haenni, Thomas Hegghammer, Stéphane Lacroix, Catherine Le Thomas, Thomas Pierret, Bernard Rougier, Lamia Zaki...

la recherche sur l'islamisme en France doit donc être lue à la fois comme un hommage et comme un travail nécessaire pour tenter de réduire ces zones d'ombre. Cela me permettra, ensuite, de souligner l'intérêt d'une approche dite « configurationnelle » de ces mobilisations.

La thèse du dépassement: apports et limites

Dans son ouvrage paru en 1992, *L'échec de l'islam politique*, Olivier Roy formulait une première version de ce qui allait constituer le socle élémentaire de la thèse du dépassement. Nous nous concentrerons ici sur cette formulation. Voyant avant tout dans le développement initial de l'islamisme « un mouvement socioculturel incarnant la protestation et la frustration d'une jeunesse qui n'est pas intégrée socialement et politiquement »¹⁴, l'auteur affirmait l'échec de ce mouvement à répondre à la « crise » des pays concernés car « il n'offr[ait] plus de modèle d'une autre société ou de lendemains qui chantent ». « Non pas, précise O. Roy, que l'islamisme disparaisse de la scène politique », ni « que des partis comme le FIS algérien n'accéderont pas au pouvoir, mais seulement (...) ces partis n'inventeront aucune société nouvelle » et « aujourd'hui, toute victoire politique de l'islamisme dans un pays musulman serait en trompe-l'œil et ne changerait que les mœurs et le droit »¹⁵.

Les manifestations de cet échec sont, selon l'auteur, très claires : partout, y compris là où ils ont su prendre le pouvoir (en Iran et en Afghanistan en particulier, qui sont les cas étudiés plus en détail par l'auteur), « [les mouvements islamistes] se sont coulés dans le cadre des États existants dont ils ont repris les modes d'exercice du pouvoir, les revendications stratégiques et le nationalisme »¹⁶. Ils se sont révélés incapables de dépasser la logique politique de sociétés caractérisées par de fortes segmentations ethniques, tribales, confessionnelles, ou communautaristes, et par l'emprise des réseaux clientélistes. Sur le plan

14. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, op. cit., p. 237.

15. *Ibid.*, pp. 9-11.

16. *Ibid.* p. 237.

économique également, les acteurs islamistes au pouvoir n'ont fait que reprendre les modèles de l'« étatisme socialisant à bout de souffle compensé par le marché noir, ou [du] néo-conservatisme libéral contraint de suivre les recettes du Fonds monétaire international, sous le voile des “banques islamiques” »¹⁷.

L'approche d'Olivier Roy a indubitablement contribué à mettre en évidence un phénomène largement occulté par le paradigme du « revivalisme islamique », à savoir que les islamistes ont été amenés, la plupart du temps, à composer avec l'existant et à renoncer à la primauté du religieux sur le politique. L'islamisme aura donc contribué, à son corps défendant, à la dissociation progressive du religieux et du politique. Il y a là un autre apport fondamental de cette approche, là encore ignoré des adeptes du « retour du religieux », et qu'O. Roy poursuivra dans ses travaux ultérieurs : la réislamisation de la société, c'est-à-dire la diffusion de la référence islamique aux mœurs et aux pratiques sociales qui a accompagné l'émergence des mobilisations islamistes, n'est pas l'accomplissement du projet de totalisation sociale islamiste, mais peut-être bien sa négation. La réislamisation sociale ne va pas à l'encontre d'une dynamique sociétale de sécularisation par laquelle « le religieux cesse d'être au centre de la vie des hommes, même s'ils se disent toujours croyants »¹⁸. Ainsi, l'idiome islamique sert désormais la légitimation de stratégies sociales « en fait très classiques (notabilisation, évergétisme, corporatisme, quête identitaire) »¹⁹ développées par des acteurs privés individuels, profitant des effets de la globalisation (libéralisation économique, circulations culturelles, réseaux transnationaux de communication) et mettant bien plus l'accent sur les valeurs, les mœurs et la culture que sur le politique. L'hybridité des styles vestimentaires associant *jeans* et *hijab*, ou des discours émergents réhabilitant la compatibilité entre réussite individuelle, consumérisme et morale islamique est ici particulièrement soulignée. Cette réappropriation individuelle de la référence islamique

17. *Ibid.*

18. O. Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005, p. 19.

19. O. Roy, P. Haenni, « Le post-islamisme », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée* 85-86, mars 1999, pp. 11-30, p. 12.

contribue à l'apparition d'espaces sociaux sécularisés, dans lesquels le religieux est présent mais où l'extériorité du politique est reconnue. Ainsi : « l'islam ne va pas à l'encontre du processus de sécularisation, mais il y va à reculons, ce qui dans le fond n'a rien d'étonnant pour une religion »²⁰.

La discussion des limites de cette approche que je propose ici ne porte pas sur l'existence de ces phénomènes : la dynamique de sécularisation se rencontre en effet, sous des formes plurielles, dans bien des sociétés musulmanes, dont la société égyptienne. Ce qui pose en revanche problème est la manière dont l'auteur rapporte systématiquement ces phénomènes à la démonstration de l'échec de l'islam politique. Autrement dit, au lieu de penser ce que ces dynamiques *font* aux mobilisations islamistes, en laissant le résultat ouvert, la thèse du dépassement semble poser a priori qu'elle conduit à leur échec nécessaire. Cette démarche est sans doute liée aux deux études de cas qui ont initialement intéressé Olivier Roy, à savoir l'Iran et l'Afghanistan. Néanmoins, élargie à l'ensemble des mouvements islamistes, elle a contribué à enfermer l'étude de mobilisations disparates dans une grille limitant fortement leur compréhension car étant exclusivement consacrée à la problématique de cet échec.

Plus précisément, trois critiques peuvent être formulées. La première renvoie à l'importance accordée, pour conclure à l'insuccès de l'islamisme, au *critère du résultat* en termes de changement structurel de l'État et du gouvernement. Les mouvements islamistes se définiraient, avant toute chose, par le projet d'établissement de l'État islamique.

La deuxième critique concerne *le rôle prépondérant dévolu à l'idéologie* dans le devenir des mobilisations islamistes. L'échec de l'islamisme est bien, avant toute chose, pour Olivier Roy, l'échec d'une utopie qui « ne fournit pas un appareil conceptuel pour penser sa propre réalité sociopolitique »²¹. La

20. O. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 22.

21. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, *op. cit.* p. 245. Notons qu'il s'agit ici d'une différence sensible avec la version proposée par G. Kepel : pour ce dernier, le facteur principal de l'échec des mouvements islamistes et de leur dépassement ne réside pas dans l'aporie du système de pensée islamiste, mais

racine principielle de l'échec tiendrait à la contradiction interne de l'idéologie islamiste, c'est-à-dire à son caractère circulaire qui la rendrait inapte à concevoir le réel : « L'aporie essentielle du mouvement islamiste est que le modèle politique qu'il propose présuppose la vertu des individus, mais que cette vertu ne peut être acquise que si la société est véritablement islamique »²². Ainsi, « l'appel incantatoire à la vertu masque l'impossibilité d'articuler le programme politique islamiste sur la réalité sociale »²³. Dans ce cadre, si le travail politique et les conditions dans lesquelles il s'effectue (prégnance des logiques clientélistes, clanistes...) pénètrent les systèmes d'action islamiste, c'est que ces derniers ne sont déjà plus islamistes.

Il s'agit donc de savoir comment, désormais, les dénommer : c'est là la troisième critique importante que l'on peut adresser à cette approche, car elle aboutit à limiter l'analyse à une *opération de classement*. L'auteur forge dès lors de nouvelles catégories désignant ces mouvements qui, confrontés à l'interaction avec le réel, se seraient dénaturés : « post-islamisme », « néo-fondamentalisme », « islamo-nationalisme »... Ces phénomènes résulteraient de la « normalisation politique » des groupes islamistes, progressivement intégrés au cadre national de l'État « à l'occidentale » et

bien plutôt dans la fragilité des fondements sociaux de l'islamisme. En effet, c'est la formation, puis la désunion, de l'alliance entre trois acteurs sociaux – la jeunesse urbaine pauvre, la bourgeoisie pieuse et l'intelligentsia islamiste – qui expliquent le développement, puis le déclin de ces mouvements. Toutefois, la variable majeure qui conditionne le maintien ou le délitement de l'alliance, n'est autre que la capacité de l'intelligentsia islamiste à articuler une idéologie dont « le propre (...) consiste à occulter l'antagonisme entre les intérêts des deux principales composantes [bourgeoisie pieuse et jeunesse urbaine pauvre], à les projeter dans une dynamique culturelle et politique qui les concilie en les tendant vers l'objectif commun de la conquête du pouvoir ». Cette incapacité de l'avant-garde intellectuelle à produire un discours fédérateur provient aussi de la suridéologisation d'une partie des militants, formés dans les camps d'entraînement pakistanaï, lors du *jihad* en Afghanistan contre l'armée soviétique. En ce sens, l'échec de l'islamisme est bien un échec idéologique : le paradoxe est que là où O. Roy tient l'incohérence de l'idéologie islamiste pour raison principale de l'échec historique des mouvements qui s'en réclamaient, c'est, à l'opposé, l'insuffisance de ce même « flou » idéologique qui amorce, selon G. Kepel, la spirale du déclin (cf. *Jihad, op. cit.*, pp. 114-115).

22. *Ibid.*, p. 42.

23. *Ibid.*, p. 97.

acculés à des stratégies pragmatiques impliquant la reconnaissance *de facto* du pluralisme politique, au prix du renoncement à l'utopie de l'État islamique²⁴. Le projet religieux est alors réduit à un puritanisme apolitique axé sur une revendication principale : la « chariatisation » du droit qui renforce le conservatisme moral de la société tout en laissant indemnes les structures du pouvoir. L'ère islamiste serait donc un moment historique clos et révolu depuis les années 1990.

Cette logique intellectuelle qui sous-tend la thèse du dépassement peut être qualifiée, avec Michel Dobry, de « logique classificatoire »²⁵. Elle a pour effet de rejeter dans l'impensé de nombreux aspects des mouvements étudiés. En particulier, elle fait passer à côté de l'« interaction mutuelle » entre « islamisme » et réalités sociopolitiques complexes dont Olivier Roy a pourtant lui-même pointé l'importance.

Pour un dépassement de la logique classificatoire et de ses implications

La préoccupation classificatoire est bien au cœur de la thèse du dépassement. Le problème de cette logique est qu'elle tend à réduire la compréhension d'un phénomène à son classement dans l'une ou l'autre des catégories et renseigne finalement plus sur la catégorie analytique elle-même que sur le phénomène en question. Si l'on postule, par exemple, que l'islamisme est incompatible avec les pratiques de segmentation sociale, de division ethnique, de clientélisme etc., en arguant du fait que, dans la matrice idéologique fondant la substance de l'islamisme, ces pratiques sont « impensées », alors il est évident que tout ce que l'on pourra observer qui ressemble à des solidarités ethniques ou à des pratiques clientélistes au sein d'un mouvement islamiste sera perçu comme compromission ou dévoiement. Dans cette perspective, l'étape suivante est logiquement la construction

24. Ces catégories sont développées dans *L'islam mondialisé*, *op. cit.*

25. M. Dobry, « La thèse immunitaire face aux fascismes. Pour une critique de la logique classificatoire », pp. 17-67 in M. Dobry (dir.), *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, Paris, Albin Michel, 2003.

d'une nouvelle catégorie – en l'occurrence, le néofondamentalisme – qui permet aux acteurs d'avoir des pratiques « non purement islamistes » sans se renier, car ce qui les définit n'est précisément plus l'absence de telles pratiques, mais leur préoccupation pour l'islamisation juridique, pour la moralisation des mœurs etc. Il devient alors impossible d'invalider, par exemple, l'hypothèse selon laquelle « l'islamisme est incompatible avec le clientélisme » car s'il y a du clientélisme dans un mouvement, alors ce ne serait plus de l'islamisme mais autre chose. Cependant qu'aura-t-on appris de plus au sujet du mouvement analysé ?

Cette préoccupation classificatoire s'explique sans doute par la volonté de ne pas amalgamer l'ensemble des mouvements faisant usage de références et répertoires islamiques dans la sphère politique, et de souligner les « différences d'accent »²⁶. Il faut d'ailleurs remarquer que, pour établir une frontière plus nette entre islamisme et néofondamentalisme, O. Roy a progressivement fait évoluer sa définition de l'islamisme : c'est en effet dans *L'islam mondialisé*, dix ans après *L'échec de l'islam politique*, que O. Roy fait de la volonté d'instaurer l'État islamique (et pas seulement de mettre en œuvre la *shari'a*) le critère discriminant de l'islamisme²⁷. Mais, en dépit de son caractère évolutif, le travers de cette méthode est qu'à trop vouloir distinguer les phénomènes, on finit par les séparer nettement et donc à les réifier et les essentialiser. L'idéologie est alors figée dans un contenu fixe et déterminant, et la focalisation sur ce contenu conduit à négliger les aspects qui semblent négligés par l'idéologie elle-même²⁸.

26. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, op. cit., p. 41.

27. *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 33.

28. Voir dans un autre contexte, les analyses d'Annie Collovald à propos du Front national en France : « Il y a erreur d'interprétation quand les idées, les valeurs ou les idéologies affichées par les porte-parole politiques sont prises pour les seules motivations de leur action politique : elles constituent plutôt des marques politiques qui font la différence dans la concurrence politique et sont à comprendre comme des tactiques de distinction des autres compétiteurs politiques » (A. Collovald, *Le « populisme du FN », un dangereux contresens*, Broissieux, Editions du Croquant, coll. « Savoir/Agir », 2004, pp. 49-50).

C'est l'une des critiques majeures formulées par Salwa Ismail à l'encontre de la thèse du dépassement (qu'elle nomme « *the failure thesis* »). L'auteure explique ainsi que « les changements tactiques, doctrinaux et idéologiques ne doivent pas être interprétés comme une indication de la désintégration des mouvements islamistes. De tels changements dans la position d'un groupe par rapport à l'État peuvent être compris en rapport avec des processus politiques qu'on trouve dans d'autres mouvements de contestation »²⁹. En ce sens, les « tendances puritaines et moralisantes » (« néofondamentalistes », dirait O. Roy) des mouvements islamistes ne doivent pas être perçues comme un abandon de l'action politique mais participent « des stratégies d'insertion des islamistes dans le champ politique et des modes de contrôle sociétal »³⁰ qu'ils développent. L'enjeu de la moralité publique s'est construit, en Égypte notamment, par le biais des stratégies de contrôle de l'espace public déployées par plusieurs acteurs, incluant divers groupes islamistes mais aussi des institutions étatiques. L'argument de S. Ismail, qui a dédié deux chapitres de son ouvrage *Rethinking Islamist Politics* à cette question, fait appel à celui de Jean-Noël Ferrié selon lequel la rhétorique de la moralité a permis la constitution d'une sphère publique où se déploient des relations de pouvoir sans remettre en cause la domination hégémonique des gouvernants égyptiens sur le champ politique³¹.

Ainsi, loin d'exprimer un changement de nature du phénomène islamiste, les pratiques discursives portant sur la moralité publique se comprennent en rapport avec la configuration politique et sociale et elles n'ont, en outre, de nouveau que l'apparence. S. Ismail montre bien, à cet égard, qu'il s'agit là d'une stratégie de pouvoir déployée par des « courants islamistes conservateurs présents dès le début »³².

29. S. Ismail, « The paradox of islamist politics », in *Rethinking Islamist Politics*, *op. cit.*, p. 165.

30. *Ibid.*

31. J. F. Ferrié, « Les politiques de la morale en Egypte et au Maroc », *Monde arabe Maghreb-Machrek* 127, janv.-mars 2000, pp. 6-13.

32. S. Ismail, « The paradox of islamist politics », *op. cit.*, p. 166.

Dans la thèse du dépassement, le critère distinctif de l'islamisme – par rapport au néo-fondamentalisme – est qu'il serait politique parce qu'il chercherait à prendre le contrôle de l'État et à le changer radicalement. Néanmoins, des pratiques et stratégies ne visant ni explicitement ni directement ni même intentionnellement un tel objectif peuvent affecter les processus de « recherche hégémonique » de l'État, comme l'ont montré en particulier les travaux de l'approche du « politique par le bas »³³. En d'autres termes, on peut ainsi considérer que le « succès d'un mouvement social ou politique équivaut en partie à sa capacité à imposer à l'ensemble de la société sa propre énonciation du politique en tant que problématique légitime »³⁴.

De même, si la réislamisation ne marque pas la victoire sans partage de l'islamisme, elle ne signifie pas non plus, a priori, que toutes les pratiques dont la logique « n'est pas idéologique et ne débouche pas sur un projet d'État » ne peuvent pas s'insérer dans des stratégies de mobilisation islamiste. Comme le montre très bien Salwa Ismail, ce raisonnement repose sur un postulat essentialiste définissant certaines pratiques comme étant « plus authentiquement islamiques que d'autres » et « véhiculant mieux que d'autres la domination de la religion » :

« L'une des dimensions clés du constat que fait O. Roy de l'échec de l'islamisme renvoie au déploiement du vocable et de la grammaire islamistes pour exprimer des stratégies et des pratiques, telles que la notabilisation, qui ne sont pas nécessairement islamiques. Cela suppose qu'il y aurait des pratiques intrinsèquement islamiques et d'autres intrinsèquement non islamiques. Ce que cette analyse ignore cependant est que les significations ne sont pas données mais socialement et historiquement investies (...) L'investissement des signes religieux dans des domaines de pratiques sociales et la redéfinition de

33. Voir en particulier les articles publiés dans *Politique africaine* et la *Revue française de science politique*, entre 1981 et 1990, regroupés dans l'ouvrage de J.-F. Bayart, A. Mbembe et C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2008 (1992), et J. F. Bayart, *L'Etat au Cameroun*, Paris, Presses de la FNSP, 1979.

34. J.-F. Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique* 35 (3), mai-juin 1985, pp. 343-373, p. 362.

normes en référence à une orthodoxie construite constituent des stratégies d'action et de mobilisation (...) L'argument fondamental, ici, est que les stratégies utilisées par les islamistes s'enchevêtrent aux formes existantes de l'organisation sociale. (...) En tant qu'ils font partie du tissu social, il est évident que nombre d'islamistes ont adopté des stratégies qui sont les mêmes que celles des communautés dans lesquels ils sont actifs »³⁵.

Afin de ne pas essentialiser les pratiques culturelles et religieuses et pour mieux « sociologiser » les phénomènes de mobilisation observés, cet ouvrage adopte donc une autre approche, celle de l'analyse configurationnelle.

Pour une analyse des configurations et des pratiques quotidiennes

Les bases de l'analyse configurationnelle des mobilisations islamistes ont été jetées, en France, par François Burgat, l'un des principaux contradicteurs de la thèse du dépassement, également pionnier de la recherche sur l'islamisme et formateur de nombreux spécialistes. Son ouvrage phare, *L'islamisme en face*, est paru en 1995³⁶. À rebours de l'approche d'O. Roy et de G. Kepel, il affirme le caractère bien plus identitaire que religieux du phénomène islamiste, en insistant sur la nécessaire dissociation entre deux objets d'analyse : d'un côté, « le regain de popularité du “parler musulman” », c'est-à-dire le recours privilégié d'une génération d'acteurs politiques à un « lexique ou un vocabulaire emprunté à la culture musulmane » ; de l'autre, « les usages diversifiés que ces acteurs font de ce lexique, chez eux ou dans l'arène Nord/Sud, en fonction de

35. S. Ismail, « The study of islamism revisited », *op. cit.* pp. 170-171.

36. F. Burgat, *L'islamisme en face*, *op.cit.* Voir aussi : *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda : réislamisation, modernisation, radicalisations*, Paris, La Découverte, 2005. Ainsi que sa contribution au dossier « A la recherche du monde musulman, polémique entre chercheurs à propos de l'islam politique », publié par la revue *Esprit* en 2001 dans un souci de faire état du débat en question : « De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept », *Esprit* 277, août-septembre 2001, pp. 82-92.

variables à la fois multiples, banales et profanes, qui déterminent leurs différentes revendications et mobilisations politiques »³⁷. En outre, dénonçant les approches essentialisantes qui construisent « l'explication de la totalité du phénomène sur son expression la plus radicale », F. Burgat entend appréhender l'islamisme non pas comme « une idéologie politique donnée, monolithique et statique, adoptée par les seuls adeptes du machisme social ou de la violence révolutionnaire et sectaire », mais comme un spectre d'idéologies politiques diverses dont le dénominateur commun est constitué par une *référence identitaire à l'islamité* visant à reconnecter ces idéologies avec « l'univers symbolique (plutôt que normatif) de la culture musulmane »³⁸. Dans ce cadre où la plasticité du phénomène islamiste et sa dimension proprement politique sont mises en avant, le point crucial est la charge contestataire que véhicule l'affirmation de l'endogénéité identitaire des mouvements islamistes dans les circonstances, qui sont celles des sociétés du Moyen-Orient, d'une double domination culturelle (de l'Occident sur l'Autre musulman) et géopolitique (du Nord sur le Sud).

Ainsi, considérant le répertoire idéologique comme un ensemble de marqueurs symboliques prenant sens dans une configuration politique donnée, et fort d'expériences de terrain très variées (Algérie, Tunisie, Yémen...), F. Burgat revient sur la thèse du dépassement de l'islamisme en la conditionnant à l'évolution de la structuration des arènes politiques nationales (intégration des mouvements islamistes à la scène légale) et internationales (rééquilibrage des rapports de force entre Occident et monde arabe sur les plans politique, socio-économique mais aussi culturel). Le chercheur écrit, en ce sens, que c'est « [l']inélectable participation au pouvoir qui, en amenant militants et théoriciens à se confronter aux exigences de la mise en œuvre pratique de leurs projets, verra très vraisemblablement les héritiers d'Hasan al-Banna perdre irrésistiblement une partie de la force qui résulte actuellement du coefficient utopique de leur discours de mobilisation. Pour diminuer les tensions sur le terrain des relations Nord-Sud, il faudrait avant tout que

37. *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, op. cit., pp. 10-15.

38. *L'islamisme en face*, op. cit., p. 286 et p. xii.

l'Occident accepte de regarder en face les exigences d'une moralisation lucide des méthodes qu'il emploie pour "défendre ses intérêts" dans toute une région du monde. Pour qu'un vocabulaire autre qu'islamique serve à exprimer cette résistance, c'est-à-dire pour que les ressources mobilisatrices de la réaction à l'hégémonie culturelle occidentale commencent à s'épuiser, il faudrait aussi que la panoplie symbolique de la culture musulmane ait pleinement repris son rôle dans la production de la modernité universelle »³⁹.

Echappe-t-on dès lors à l'essentialisation du, ou plutôt des, phénomène(s) islamiste(s) ? S'il renonce à considérer les croyances religieuses ou idéologiques comme uniques ressorts de la mobilisation islamiste, F. Burgat partage l'objectif de recherche des tenants de la thèse du dépassement qui est de repérer les causes fondamentales de l'émergence de ces mouvements. Il forge ainsi une matrice explicative globale dans laquelle le ressort de la résistance identitaire à la domination est central. Or, cela tend à occulter les rapports souvent ambivalents entre islamisme et régimes autoritaires. D'une part, la dimension réactive et oppositionnelle des mouvements islamistes n'est pas toujours si évidente. Comme le recommandent Michel Camau et Vincent Geisser à propos de la Tunisie, il convient de sortir de l'opposition courante entre « islam d'État » et « islam contre l'État » et des lectures en termes de « réaction et de *rétroaction* » dans l'analyse du « triptyque *islam-État-société* » afin de mieux « penser les filiations, les superpositions, les interpénétrations et les multiples chevauchements qui se manifestent dans les attitudes, les comportements et les représentations des acteurs officiels de l'islam, comme des acteurs protestataires »⁴⁰. Et, d'autre part, de façon corollaire, la pertinence du registre discursif islamique dans l'énonciation du politique, lorsqu'on la resitue dans le cadre de ces chevauchements, apparaît parfois bien plus comme le produit du contrôle hégémonique de l'État sur le politique que comme l'expression « fonctionnelle » de la contestation de ce contrôle.

39. *Ibid.*, p. 294.

40. M. Camau, V. Geisser, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 271.

De plus, la recherche d'un paradigme explicatif global conduit F. Burgat à accorder bien plus d'attention aux grandes variables macro-structurelles, comme le degré de verrouillage des scènes politiques nationales, qu'aux contextes d'action plus localisés et aux causalités plus fragmentaires qui prennent corps non pas en amont des processus, mais au sein même de leur déroulement. Plus précisément, dans un texte ultérieur, le chercheur distingue deux séries de causalités : celles qui président à « l'attachement à un commun lexique musulman » et celles qui « le plus souvent profanes, expliquent les diverses formes d'utilisation de ce lexique », invitant donc à « l'examen [des] diverses dynamiques étatiques, [des] différents mouvements sociaux ou [des] différentes mobilisations protestataires dont les islamistes sont les acteurs »⁴¹. Si leur analyse « doit aller de pair », la question du « pourquoi originel » demeure souvent prédominante par rapport à celle des multiples « comment ».

Pour le comprendre, il faut en fait resituer l'enjeu de ce débat autour des limites du phénomène islamiste, de ses causes et de sa nature. Cet enjeu, lié au contexte historique dans lequel le débat a émergé (années 1990), repose dans les effets de légitimation ou de délégitimation que les différentes définitions produisent. Insister sur la nature identitaire de l'islamisme permet de mettre en relief les potentialités de modernisation que comporte le phénomène. Le dénominateur commun des mouvements islamistes résidant dans l'« habillage » identitaire des revendications (qui varient selon leur degré de radicalisation), l'islamisme est alors défini comme un lexique, un ensemble de signifiants originaux mais vides de signifiés particuliers, qui peut accueillir « l'entier terroir de production des idéologies politiques »⁴². Dans ses versions les plus « modérées », il peut alors devenir le vecteur d'un processus de « modernisation sociale et politique » – dont le « noyau » est considéré comme universel – n'affectant plus seulement les élites urbaines

41. F. Burgat, « Les mobilisations politiques à référent islamique », pp. 79-100 in E. Picard (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, A. Colin, 2006, p. 80.

42. *Ibid.*

occidentalisées, mais l'ensemble des groupes sociaux⁴³. En déplaçant le regard vers ces aspects « modernes » et vers ces courants les plus modérés (à l'instar d'Ennahdha en Tunisie), cette approche réfute les définitions réifiantes de « l'islamisme » comme projet révolutionnaire et violent visant l'instauration d'une théocratie, ainsi que l'idée de l'incompatibilité de principe entre l'islamisme et les valeurs de la modernité. Mais, de proche en proche, elle semble aboutir à l'idée que la modernisation politique de ces courants est en quelque sorte inéluctable, même si elle est lente, graduelle et contradictoire, à condition que les forces oppressives soient battues en brèche et que ces courants soient reconnus comme acteurs légitimes. En somme, la démonstration consiste à mettre en lumière le légalisme et l'évolution de – certains – acteurs islamistes vers les valeurs de la modernité, là où d'autres font le procès de leur radicalisme inhérent ou concluent au changement de leur nature.

Mais n'est-il pas possible de s'extraire de cette logique en questionnant les catégories du raisonnement ? Pourquoi donc les islamistes « modérés » n'auraient-ils pas « droit » à d'autres différences que celle de « l'habillage » dont ils revêtiraient leur message ? Pourquoi ne leur accorder que l'originalité du signifiant et non pas celle du signifié, inexorablement rapporté à l'alternative radicalité fanatique/modernité universelle ? En quoi, enfin, le « lexique » utilisé par les islamistes serait-il si évidemment « endogène » et en accord avec « l'univers symbolique de la culture intuitive »⁴⁴ des sociétés musulmanes ? Le « parler musulman » est si courant parmi les classes politiques dominantes dans les pays de la région qu'il semble difficile d'en faire l'apanage des seuls acteurs islamistes... Il importe alors de comprendre *comment* ce discours peut précisément *devenir* mobilisateur.

Ces débats ont connu un regain d'intérêt à la faveur des soulèvements de 2011 et des trajectoires variées qu'ont suivies les mouvements islamistes dans les différents pays où ils ont accédé au pouvoir. C'est dans ce contexte que F. Burgat a alors lancé un programme de recherche collectif intitulé « When authoritarianism fails in the Arab world » (WAFAW), qui réunit

43. F. Burgat, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, op. cit., p. 104.

44. *Ibid.*

des chercheurs aux points de vue variés, et dont l'objectif assumé est de mettre à l'épreuve de ces bouleversements les catégories d'analyse utilisées jusqu'alors⁴⁵.

Cet ouvrage, réalisé dans le cadre de ce programme, s'inscrit dans cette perspective. Son objectif est de décentrer le questionnement initial du seul rapport à l'islam et à la sécularisation/modernisation des acteurs étudiés – non pas pour éluder la question mais pour pouvoir ainsi y revenir plus tard et dans une autre perspective. Il s'agit d'adopter « une posture de recherche qui, au lieu de placer au départ de l'analyse quelque définition “du” (ou même “des”) islamisme(s), se donne pour assise un autre découpage de l'objet qui ne prive pas d'emblée l'historien ou le politiste de trouver autre chose au bout de sa recherche que la délimitation que sa définition a introduite au départ, et qui du coup leur permette aussi d'identifier d'autres “énigmes” à résoudre, et d'autres “intrigues” historiques »⁴⁶.

Notre approche s'inspire donc d'études plus attentives aux contextes socio-historiques locaux dans lesquels se développent les processus de mobilisation islamiste : je me réfère ici aux travaux de Patrick Haenni et à ceux de Salwa Ismail sur la mobilisation d'un groupe islamiste – la *Gama'a al-Islamiyya* – dans des zones périphériques du Grand Caire, ainsi qu'à ceux de Jenny B. White sur la mobilisation du parti *Refah* dans un quartier informel d'Istanbul⁴⁷. Ces travaux ont en commun de

45. Il s'agit d'un programme financé par le Conseil européen de la recherche. Autour de F. Burgat, porteur du projet, sont réunis : Amin Allal, Loulouwa Al-Rachid, Claire Beaugrand, Robin Beaumont, Laurent Bonnefoy, Myriam Catusse, Nicolas Dot-Pouillard, Mahmoud El Ashmawy, Vincent Geisser, Sari Hanafi, Salwa Ismail, Stéphane Lacroix, Stéphanie Latte-Abdallah, Monica Marks, Julien Pélissier, Matthieu Rey, Laura Ruiz Elvira, Dilek Yankaya et moi-même. Voir le site du programme : www.wafaw.org

46. M. Dobry, « La thèse immunitaire... », *op. cit.*, p. 66.

47. P. Haenni, *Banlieues indociles ? Sur la politisation des quartiers périphériques du Caire*, thèse de doctorat, Paris, IEP, 2001, et l'ouvrage issu de cette thèse, *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris-Le Caire, Karthala-CEDEJ, 2005 ; S. Ismail, « The popular movement dimensions of contemporary militant islamism: socio-spatial determinants in the Cairo urban setting », *Comparative Studies in Society and History* 42 (2), 2000, pp. 363-339 ; J. B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: a Study in Vernacular Politics*, Seattle, London, University of Washington Press, 2002.

s'intéresser aux pratiques politiques quotidiennes et aux modes d'insertion des acteurs dans le tissu social. Ils prennent pour objet de recherche non plus l'islamisme en tant que tel, mais les modes d'ancrage des mouvements, à l'échelle du quartier, dans les structures politiques, sociales, économiques et culturelles qui caractérisent ce dernier.

Ainsi décentrée de l'idéologie vers les pratiques et dégagée de la réductibilité classificatoire, l'analyse configurationnelle et localisée des mobilisations islamistes permet, précisément, d'appréhender des questions aussi fondamentales que l'interaction entre ces mobilisations et la dynamique de sécularisation. Plutôt que de chercher à situer ces mobilisations sur une échelle d'« avancement » dans la sécularisation, cette approche permet d'explorer l'épaisseur du « comment » de leur existence dans un contexte sociopolitique travaillé par cette dynamique. Un tel décentrage ne s'opère pas par une banalisation de l'objet mais par l'usage d'outils sociologiques « banalisés ». Il passe, également, par la définition d'une nouvelle « intrigue », au sens de Paul Veyne⁴⁸.

Dans notre cas, cette nouvelle intrigue sera constituée par le statut semi-clandestin des Frères musulmans égyptiens, autrement dit, par leur caractère de secret public lié à ce que j'appellerai ici « la clandestinité ouverte ». Cette intrigue dessine un « itinéraire » de recherche, qui n'est pas le seul possible et qui ne décrit pas la totalité du « champ événementiel », mais qui permet d'interroger, sous un nouvel angle, ce qui constitue finalement un point aveugle dans l'étude des mobilisations islamistes. Il s'agit de repenser leur ancrage social, sans présupposer de leur faillite principielle (thèse du dépassement), ni de l'évidence de leur authenticité (thèse de la résistance identitaire), mais en cherchant à en saisir les modalités concrètes et quotidiennes.

48. « Quels sont donc les faits qui sont dignes de susciter l'intérêt de l'historien ? Tout dépend de l'intrigue choisie ; en lui-même, un fait n'est ni intéressant, ni le contraire. Est-il intéressant pour un archéologue d'aller compter le nombre de plumes qu'il y a sur les ailes de la Victoire de Samothrace ? Fera-t-il preuve, ce faisant, d'une louable rigueur ou d'une superfétatoire acribie ? Impossible de répondre, car le fait n'est rien sans son intrigue ». Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 51.

Une nouvelle intrigue : « La clandestinité ouverte »

Sous le régime de Moubarak, les Frères musulmans égyptiens étaient, selon la formule consacrée (donnée dans tout texte, article journalistique ou scientifique, rapport d'expertise ou ouvrage académique traitant du sujet), une « organisation interdite mais tolérée ». Cependant, une fois énoncée cette formule, le problème de sa signification reste entier. Comment se manifestaient cette interdiction et cette tolérance ? D'où provenait ce statut incertain et quelles conséquences avait-il sur le « système d'action » frériste ?

La littérature a alternativement mis l'accent sur la composante permissive ou répressive que traduisait ce statut, les uns insistant sur la cooptation des Frères musulmans par le régime de Moubarak⁴⁹, les autres sur leur exclusion du système politique et sur leur retranchement dans la sphère sociale, permis par le régime dans la mesure où il compensait les effets délétères du désengagement relatif de l'État⁵⁰. Cette cooptation ou ce retranchement pouvaient également faire l'objet d'appréciations diverses : certains observateurs partageaient la vision que les Frères étaient devenus la seule force d'opposition crédible au régime, parce qu'ils avaient pu et su profiter des marges de manœuvre concédées⁵¹, quand d'autres, au contraire,

49. Que cette cooptation soit forcée par l'environnement répressif (J.-N. Ferrié, « Les Frères musulmans égyptiens et la modération », *Maghreb-Machrek* 194, hiver 2007-2008) ou au contraire qu'elle découle de l'indulgence du régime (M. Hafez, *Why Muslims Rebel. Repression and Resistance in the Islamic World*, Boulder Colorado, Lynne Rienner, 2003).

50. H. Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982- 2000*, London, I.B. Tauris, 2005.

51. N. Antar, « Le succès des Frères musulmans lors des élections législatives de 2005 en Egypte : raisons et implications », *Rapport Euromesco* 51, octobre 2006 ; 'A. Elshobaki, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2009 ; B. Kodmani, *The Dangers of Political Exclusion: Egypt's Islamist Problem*, Carnegie Papers Middle East Series 63, oct. 2005 ; B. Rutherford, « What do Egypt's Islamists want? Moderate islam and the rise of islamic constitutionnalism », *Middle East Journal*, 60 (4), Autumn 2006, pp. 707-731 ; R. Leiken, S. Brooke, « The moderate Muslim Brotherhood », *Foreign Affairs* 86 (2), mars-avril 2007, pp. 107-121.

pointaient le « trop de tolérance » ayant abouti à la décrédibilisation du mouvement⁵², ou le « trop de répression » l'ayant coupé de ses moyens d'action et ayant favorisé les dynamiques d'affaiblissement interne de l'organisation⁵³. Face à ces interprétations hétérogènes, il était pertinent de revenir à cette formule consacrée, et d'essayer non pas de séparer les composantes répressive et permissive de ce statut ambigu, mais d'en faire le centre de la réflexion, afin d'explorer l'ambivalence constitutive des modalités d'existence de l'organisation frériste jusqu'à la chute de Moubarak.

La notion de « clandestinité ouverte » vise à saisir cette ambivalence. Elle désigne une situation dans laquelle, soumise à des contraintes d'illégalité et de répression, l'organisation des Frères musulmans maintenait certaines de ses activités dans le domaine du secret et de la politique officieuse. Mais, disposant en même temps d'une marge de tolérance fluctuante, elle bénéficiait d'une reconnaissance *de facto* de son existence sociale et participait, de façon limitée et dans certaines conditions, à la sphère politique officielle par le biais des processus électoraux.

Cette clandestinité ouverte se traduisait par une certaine informalité, qui désigne, ici, à la fois le statut indéfini de l'organisation, mais aussi ses modes particuliers d'existence politique, sociale et organisationnelle, dans un contexte marqué par le contrôle autoritaire des sphères d'activité politiques et sociales. Pour paraphraser les auteurs d'un ouvrage consacré à « la politique informelle », les modes de mobilisation des Frères musulmans peuvent être décrits comme « informels » car, faute de bénéficier d'une reconnaissance et d'une légitimité de la part des prescripteurs et des agents de ces sphères d'activité, ils en étaient « rejetés » quand bien même ils participaient, pleinement

52. A. Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the post-Islamist Turn*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2007 ; J. R. Bradley, *Inside Egypt: The Land of the Pharaohs on the Brink of a Revolution*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

53. C. R. Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press, 2003, en particulier le post-scriptum ; E. Siam, "The Islamist vs the Islamic in welfare outreach", *IDS Bulletin* 43 (1), 2012, pp. 87-93.

ou accessoirement, à leur constitution⁵⁴. Cette définition nous permet de mettre l'accent à la fois sur le défaut de reconnaissance officielle des activités fréristes et sur leur contribution paradoxale aux sphères politiques et sociales officielles. Les Frères musulmans se caractérisaient en effet par leur positionnement politique incertain – ni opposants ni cooptés, ni hors système ni totalement intégrés – ; par leur présence sociale étendue mais en même temps cachée, tacite, diffuse ; et par leur organisation fortement hiérarchisée et exclusive, mais dont les frontières étaient pourtant très floues et poreuses. Cette informalité était à la fois le produit d'un certain répertoire idéologique (définissant l'action politique comme action sociale, morale et religieuse), des stratégies de l'organisation pour assurer sa persistance, mais aussi des modes de domination étatique et de régulation du social alors prévalant dans la configuration autoritaire égyptienne. Notre usage de la notion d'informalité rejoint ainsi celui qu'en fait Julia Elyachar, comme un opérateur de questionnement des dynamiques travaillant les formes de pouvoir institutionnalisées dont l'apparente fixité ne doit pas tromper : « L'informalité, semble-t-il, fait partie de l'État en lui-même. C'est alors que rendre compte de l'informel (...) nécessite de rendre compte, en même temps, de l'État »⁵⁵.

Le choix des outils théoriques : repenser l'ancrage politique en contexte autoritaire

Pour étudier ces différents aspects, trois grilles d'analyse sont utilisées. L'analyse configurationnelle des mobilisations islamistes, évoquée ci-dessus, est d'une part complétée par les apports des travaux sur le « politique par le bas » et sur les

54. L. Le Gall, M. Offerlé, F. Ploux, *La politique sans en avoir l'air. Aspects de la politique informelle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

55. J. Elyachar, « Mappings of power: the State, NGOs, and international organizations in the informal economy of Cairo », *Comparative Studies in Society and History* 45(3), juil. 2003, pp. 571-605, p. 580.

modes officiels d'énonciation politique en contextes autoritaires⁵⁶. Ces travaux permettent, en particulier, de mieux appréhender les phénomènes d'« intertextualité »⁵⁷, c'est-à-dire la manière dont les « énoncés » politiques des Frères musulmans entraient en résonance avec d'autres répertoires historiques. Ainsi, plutôt que de partir de l'hypothèse que la mobilisation frériste s'est construite « en contre » ou qu'elle fut tout entière happée par le processus de « totalisation étatique »⁵⁸, l'approche du « politique par le bas » invite à saisir les formes d'enchevêtrement entre ces processus. Les Frères musulmans peuvent être alors analysés comme des acteurs à part entière de la « formation de l'État » égyptien, définie, avec Bruce Berman et John Lonsdale, comme « un processus historique largement inconscient et contradictoire, fait de conflits, de négociations et de compromis entre différents groupes dont les actes intéressés et les concessions mutuelles constituent la vulgarisation du pouvoir »⁵⁹. Cette vision « processuelle » de l'État rejoint les analyses développées par Timothy Mitchell à partir, notamment, du cas égyptien⁶⁰. Selon cet auteur, l'État doit être appréhendé comme un « effet structurel » : il n'est pas une structure effective, autonome, définie par une frontière nette et objective avec la société, mais le résultat de pratiques qui font apparaître et exister cette frontière, dont la production et le maintien sont au cœur des stratégies de pouvoir de multiples acteurs. La distinction État/société, à la fois réelle et évasive, doit alors être considérée comme « une ligne tracée au sein d'un réseau de

56. J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire*, op. cit.

57. J.-F. Bayart, « L'énonciation du politique », op. cit., p. 355.

58. J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, op. cit., p. 260.

59. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, London, James Currey. 1992, p. 5. La traduction est de J.-F. Bayart, « Hors de la « vallée malheureuse » de l'africanisme », *Revue française de science politique* 44 (1), janv.-fév. 1994, pp. 136-139.

60. T. Mitchell, « The limits of the State: beyond statist approaches and their critics », *The American Political Science Review* 85 (1), March 1991, pp. 77-96. Voir aussi ses ouvrages sur l'Égypte : *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, et *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2002.

mécanismes institutionnels à travers lequel l'ordre social et politique est maintenu »⁶¹. Il nous faut donc explorer les sites localisés de production de « l'État », dans lesquels les Frères musulmans peuvent intervenir, comme nous le verrons à propos de leur investissement de l'institution du député. En reprenant la notion d'« État quotidien » proposée par Salwa Ismail et inspirée des travaux de Mitchell, nous serons attentifs aux stratégies développées autour des « pratiques de gouvernement et de pouvoir qui se déploient à l'échelle microsociologique de la vie quotidienne »⁶². Cette démarche permettra de réexaminer l'hypothèse courante de la compensation, par les islamistes, des espaces vides délaissés par l'État. Dans la lignée des travaux de Béatrice Hibou sur la « décharge étatique »⁶³ comprise comme processus de redéploiement des pratiques de gouvernement, il s'agira de préciser comment les relations entre acteurs étatiques et non étatiques, incluant les Frères musulmans, se tissent dans ces espaces sujets à la décharge et comment les limites de l'État quotidien s'en trouvent redéfinies.

Enfin, l'approche du « politique par le bas » permet de mieux comprendre comment des logiques d'action, hétérogènes aux façons de penser le politique comme finalité ultime de l'investissement social, peuvent néanmoins être à l'œuvre dans la construction des ancrages politiques. En particulier, à la suite des travaux de Ruth Marshall notamment⁶⁴, il s'agira de penser le rôle du religieux dans la production du politique en Égypte, sans le réduire à une fonction de signification, mais en étudiant,

61. T. Mitchell, « The limits of the State », *op. cit.*, p. 78 ; traduction en français reprise de D. Linhart, et C. Moreau de Bellaing, « Légitime violence ? Enquêtes sur la réalité de l'Etat démocratique », *Revue française de science politique* 55 (2), 2005, pp. 269-298, p. 276.

62. S. Ismail, *Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, p. xxxiii.

63. B. Hibou, « Retrait ou redéploiement de l'Etat ? », *Critique internationale* 1, 1998, pp. 151-168 ; « La décharge, nouvel interventionnisme », *Politique africaine* 73, mars 1999 ; B. Hibou (dir.), *La privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999 (Recherches internationales).

64. R. Marshall-Fratani, D. Péclard, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine* 87, 2002, pp. 5-19 ; R. Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

à partir du cas des Frères musulmans, comment s'articulent les modes de subjectivation religieuse et politique⁶⁵.

D'autre part, l'analyse s'appuiera sur la sociologie des milieux politiques localisés⁶⁶. Celle-ci offre des outils pertinents pour préciser les modalités de l'encastrement social des Frères musulmans tout en pensant l'interdépendance de cet ancrage avec les dynamiques du jeu politique et les logiques organisationnelles du groupe. Ainsi, je mobilise les études, issues de ce courant de recherche, sur les rapports clientélares⁶⁷ et sur les partis politiques en combinant les approches dites sociétale et organisationnelle⁶⁸. Je cherche en effet à prendre en compte à la fois l'impact du cadre d'action façonné par l'insertion partielle des Frères musulmans dans la sphère politique institutionnelle et les contributions des réseaux sociaux locaux à la « production » de l'organisation frériste. Il s'agit autant de décrire ce que l'on peut appeler, par analogie, « le milieu partisan »⁶⁹ frériste, que ce que l'organisation « produit » en termes de fabrication du politique, soit « les effets du passage par les circuits de l'organisation (...) de la “matière première” sociale »⁷⁰.

65. Voir également sur ces aspects, A. Zambiras, J.-F. Bayart (dir.), *La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015 (Recherches internationales).

66. J. Lagroye, *Société et politique. Jacques Chaban-Delmas à Bordeaux*, Paris, Editions Pedone, 1973.

67. J.-L. Briquet, F. Sawicki (dir.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF, 1998 ; J. Auyero, *Poor People's Politics: Peronist Survival Networks and The Legacy of Evita*, Durham, Duke University Press, 2000 ; H. Combes, G. Vommaro, *Sociologie du clientélisme*, Paris, La Découverte, 2015 (Repères).

68. Voir pour des synthèses F. Sawicki, « Les partis politiques comme entreprises culturelles », pp. 191-212 in D. Cefaï (dir.), *Les cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, et F. Haegel, « Les partis vus de France et d'ailleurs », pp. 391-406 in *Partis politiques et système partisan en France*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2007.

69. Le milieu partisan se définit comme « l'ensemble des relations consolidées entre des groupes dont les membres n'ont pas forcément pour finalité principale de participer à la construction du parti politique, quoiqu'ils y contribuent en fait par leurs activités », F. Sawicki, *Les réseaux du Parti socialiste : sociologie d'un milieu partisan*, Paris, Belin, 1997, p. 24.

70. F. Haegel, « Les partis vus de France... », *op. cit.*, p. 406.

Cette approche par la sociologie partisane peut surprendre car l'organisation des Frères musulmans n'est pas, à proprement parler, un parti politique. En arabe égyptien, c'est le terme de *Gama'a*, qui signifie littéralement « communauté », « groupe » ou encore « société », qui est utilisé pour désigner cette organisation. Se revendiquant comme une entité *sui generis*, la *Gama'a* frériste présente de fait plusieurs facettes qui l'apparentent tantôt à un parti politique, tantôt à un mouvement social, tantôt à un groupe clandestin, tantôt à une association caritative, tantôt à une institution religieuse⁷¹. Néanmoins, ces outils conceptuels peuvent être mobilisés dans une perspective comparative centrée sur le questionnement (comment se construit l'ancrage social d'une organisation politique, comment interagit cet ancrage social avec ses stratégies politiques ?), plutôt que sur des critères nominalistes (ce qui est ou n'est pas un parti). Ils offrent alors l'avantage de centrer l'analyse sur le niveau de l'organisation et de son système d'action, et de saisir les rapports méso-macro et méso-micro de la réalité sociologique⁷².

L'image de l'ouverture de « la boîte noire » est particulièrement appropriée pour l'organisation frériste, tant il est vrai que son fonctionnement reste très mal connu. Depuis l'ouvrage de référence de Richard Mitchell en 1969, peu de travaux ont été réalisés sur la sociologie interne de la *Gama'a*⁷³. Les Frères

71. C'est pourquoi j'ai choisi de le reprendre de préférence aux termes habituellement employés en français de « confrérie » ou d'« association ». Le terme de « société » implique des confusions syntaxiques.

72. Voir sur l'intérêt de ces variations l'article de F. Sawicki, J. Siméant, « « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du travail* 51(1), 2009, pp. 97-125.

73. R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1969. Citons cependant l'article important de T. Aclimandos, « Les Frères musulmans égyptiens : pour une critique des vœux pieux », *Politique africaine* 108, 2007, pp. 25-46, et les travaux de K. Al-'Anani, *Les Frères musulmans en Égypte : l'épreuve du temps* (en arabe), Le Caire, Maktabat al-Shuruq al-dawliyya, 2007. Patrick Haenni et Husam Tammam ont quant à eux fait des contributions essentielles sur le lien militant, mais en se concentrant sur les profils dissidents et les tendances à l'éclatement de l'organisation : P. Haenni, H. Tammam, « Au diable les losers ! Le succès et l'*achievement*, nouvelles valeurs islamiques », *Mouvements* 36, nov. 2004 ; « De retour dans les rythmes du monde. Une petite histoire du chant (ex)islamiste en Égypte », *Vingtième siècle* 82, avr.-juin 2004 ;

musulmans ont plus souvent été appréhendés comme (partie d') un mouvement social. Dans cette perspective, les études de Quentin Wiktorowicz, Asef Bayat, Carrie Wickham, Diane Singerman et Janine Clark⁷⁴ ont abordé les processus de mobilisation islamistes en reprenant les acquis de la théorie des mouvements sociaux et en s'efforçant de les élargir à des contextes autoritaires et moyen-orientaux. Mais l'écueil de cette approche est notamment que les liens existant entre les différentes « institutions du mouvement social islamique »⁷⁵ et l'organisation frériste elle-même ne sont pas empiriquement explorés mais simplement supposés. Par exemple, l'étude de Janine Clark sur les cliniques islamiques au Caire, réalisée pendant la période 1991-1996, suppose davantage qu'elle ne montre les liens entre ces établissements et ceux qu'elle identifie comme « les islamistes ». Carrie Wickham, quant à elle, considère que les mosquées privées, cliniques, écoles, entreprises, maisons d'édition et organismes bancaires « islamiques » des années 1980-90 en Égypte forment un « secteur parallèle » à l'État, qui servirait de support de propagation idéologique pour les différents groupes politiques islamiques, sans toutefois préciser de quelle manière. Enfin, dans ce courant de ces travaux, le cas des Frères musulmans égyptiens est étrangement peu envisagé en rapport avec

« Divisions chez les Frères musulmans : la nouvelle pensée islamique des déçus de l'expérience militante », *La République des idées*, avr. 2005 ; H. Tammam, *Les transformations des Frères musulmans*, op. cit.

74. Q. Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004 ; *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood and the State Power in Jordan*, New York, State University of New York Press, 2001 ; A. Bayat, « Islamism and Social Movement Theory », *Third World Quarterly* 26 (6), 2005, pp. 891-908 ; *Making Islam Democratic*, op. cit. ; C. R. Wickham, *Mobilizing Islam*, op. cit. ; D. Singerman, « Réseaux, cadres culturels et structures des opportunités politiques. Le mouvement islamiste en Égypte », pp. 219-242 in M. Bennani-Chraïbi, O. Fillieule, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de la FNSP, 2003 ; J. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

75. L'expression est de J. A. Clark, « Social movement theory and patron-clientelism: islamic social institutions and the middle class in Egypt, Jordan and Yemen », *Comparative Political Studies* 37, 2004, pp. 941-968.

l'importance des pratiques politiques informelles, qu'il s'agisse des formes quotidiennes de participation politique ou des pratiques clientélares⁷⁶.

À l'inverse, en entrant par l'organisation pour cheminer vers les réseaux sociaux qui l'enchâssent, cet ouvrage vise à observer comment politique institutionnelle et politique informelle se mêlent étroitement. Il s'agit également d'appréhender « les Frères musulmans » non plus comme un acteur collectif unifié, mais comme un système relationnel d'acteurs pluriels occupant des positions multiples dans les structures sociales locales et nationales, et faisant des usages diversifiés de l'identité collective frériste. Sans s'en tenir uniquement à ceux qui disposent d'un accès privilégié aux médias (hauts dirigeants, webmasters des sites internet, blogueurs), nous nous intéresserons surtout aux pratiques et relations de ces cadres intermédiaires, militants ordinaires, sympathisants ou encore bénéficiaires, qui *font exister* la *Gama'a* frériste au quotidien, dans les différents espaces-temps où ils se situent. Comment ces acteurs du milieu et de la base se relient-ils concrètement aux populations avec lesquelles ils sont en contact au quotidien ? Quelles formes de mobilisation mettent-ils en œuvre selon les contextes d'action et quel « sens politique » contribuent-ils à produire ? Comment prennent-ils en compte le « dedans » et le « dehors » de l'organisation dans leurs pratiques ?

La notion de « système d'action », empruntée à Jacques Lagroye, nous permet d'ailleurs de souligner l'importance de la

76. Alors qu'il s'agit d'une des caractéristiques de la participation politique dans les contextes autoritaires, comme l'ont montré plusieurs auteurs : J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990 ; M. Bennani-Chraïbi, O. Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de la FNSP, 2003. De façon singulière, Diane Singerman, « Réseaux, cadres culturels... », *op. cit.* et Asef Bayat (*Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford, Stanford University Press, 2010) en soulignent l'importance en Egypte mais peinent à penser la mobilisation frériste en ces termes. En Jordanie, Quintan Witorowicz (*The Management of Islamic Activism, op. cit.*) réserve cette analyse au cas des salafistes, placé du côté de l'informel, tandis que les Frères musulmans sont pensés à l'aune de leur participation « conventionnelle » (processus électoraux et partisans).

pluralité des groupements qui peuvent contribuer, directement ou indirectement, intentionnellement ou non, à l'existence du groupe de référence « Frères musulmans ». Il s'agit d'analyser « l'entretien [de ce groupe], la diffusion de valeurs et de croyances communes concernant les règles de la vie en société, le maintien de pratiques distinctives et la légitimation des comportements spécifiques du groupe » en considérant l'ensemble des acteurs qui y participent sans pour autant être liés par un « contrat explicite » ni constituer un « réseau manifeste »⁷⁷. Rejoignant l'idée d'intertextualité par un autre cheminement conceptuel, la notion de système d'action interroge enfin les limites variables du groupe. Nous ferons alors apparaître la dimension horizontale de l'organisation frériste et l'importance de ses marges : militants Frères saisis sous d'autres identifications, mais aussi acteurs semi-Frères, à des degrés divers, et non-Frères, parfois liés à l'ancien parti au pouvoir, qui ne sont pas membres de l'organisation mais appartiennent, d'une certaine manière, à « l'institution de sens » frériste.

Le choix du site d'observation : les députés Frères musulmans et leurs équipes

Cette étude s'est élaborée à partir d'un site d'observation permettant d'analyser les articulations entre social et politique, politique institutionnelle et informelle, secret et public, ainsi qu'entre le « dedans » et le « dehors » de l'organisation. Ce site, inédit, a été ouvert à la faveur de l'entrée exceptionnelle de 88 députés Frères musulmans à l'Assemblée du peuple (Parlement égyptien) lors des élections législatives de 2005. Ces élections furent marquées par un contexte particulier (transparence relative du scrutin contrôlé par des juges, fluctuation de la tolérance envers les Frères...) et par l'ampleur du résultat frériste (près de 20 % des sièges contre moins de 3 % pour l'ensemble des partis de l'opposition légale). Elles débouchèrent sur la mise en place systématique de permanences d'accueil

77. J. Lagroye, *Sociologie politique*, op. cit., p. 252.

des habitants dans les circonscriptions où des députés Frères musulmans avaient été élus.

L'enquête a donc porté sur cette « institution du député Frère musulman » saisie dans sa dimension locale, c'est-à-dire sur les députés en eux-mêmes, leurs profils, leurs rôles, leurs relations, mais aussi sur les équipes de militants animant les permanences locales et les interactions prenant place dans ces bureaux. Il faut d'emblée indiquer que, sous le régime de Moubarak, l'architecture du système politico-administratif égyptien présentait la particularité de ne pas comprendre de maillon municipal : la gestion du local était donc en pratique dévolue au député, dont le rôle correspondait essentiellement à celui d'un représentant local dispensateur de services. Pour beaucoup de citoyens ordinaires, le Parlement n'existait qu'en tant que bureau destiné à recueillir des demandes souvent privées, bien que cette fonction distributrice ne soit pas explicitement prévue par la loi. C'était ainsi au député lui-même de trouver les moyens d'exercer cette fonction officieuse, en recherchant les ressources nécessaires et en développant des relations avec les ministres, gouverneurs et administrations diverses. D'une certaine manière, le Parlement existait avant tout pour les citoyens égyptiens au travers de cette dimension officieuse⁷⁸, et le bureau local représentait donc de façon idéal-typique un espace à cheval entre la politique institutionnelle et la politique informelle.

Les permanences locales des députés Frères musulmans étaient donc des lieux dans et autour desquels se développaient de nombreuses activités sociales et politiques. Des militants aux profils parfois très différents se côtoyaient dans cet espace et l'utilisaient fréquemment comme s'il s'agissait d'un local partisan ou d'un lieu de socialisation. J'ai ainsi pu rencontrer un échantillon assez diversifié de Frères musulmans, ce qui m'a permis de mener l'effort de déconstruction et d'interroger la structuration des relations internes à la *Gama'a*. Mais il était également un espace de développement de nouveaux liens avec

78. S. Ben Néfissa, 'A. Arafat, *Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Karthala-IRD, 2005 ; A. Boutaleb, « Le Parlement côté coulisses : figures et grammaires de l'assistant parlementaire en Égypte », *Revue internationale de politique comparée* 15, 2008, pp. 221-236.

la société locale. Plusieurs individus non Frères musulmans participaient à l'animation des bureaux. À travers les services et les activités organisées, il a été possible d'observer des formes quotidiennes de mobilisation, certes déterminées par les prescriptions du rôle de député, mais qui donnent à voir, par les pratiques, certains aspects centraux de la politisation frériste.

Enfin, interface légale (car fondée par un mandat officiel) avec l'État et avec la société environnante, le député Frère musulman était également une institution de la *Gama'a* frériste. Les députés se trouvaient précisément à l'entre-deux du domaine public et du domaine secret composant la situation de clandestinité ouverte. Officiellement élus en qualité de « candidats indépendants », ils disposaient cependant d'un groupe « Frères musulmans » au Parlement et pouvaient afficher leur appartenance frériste à travers leurs bureaux, de façon plus ou moins claire selon les circonscriptions. Selon les mots de l'un d'entre eux, ils représentaient la « face connue » (*al-wagh al-ma'ruf*) de la *Gama'a*. Autrement dit, les députés et leurs équipes étaient chargés des relations avec les citoyens de leurs circonscriptions. Mais ils étaient, en même temps, membres du *tanzim*, c'est-à-dire de l'appareil organisationnel proprement dit (la face secrète) de la *Gama'a*. Il a donc été possible de travailler sur les frontières de l'organisation et sur la fluctuation public/secret.

L'enquête a été réalisée, entre 2007 et 2011, dans trois circonscriptions du Grand Caire – Helwan, Tibbin/15 Mayo, Madinat Nasr – aux histoires politiques et sociales convergentes sur certains aspects, divergentes sur d'autres⁷⁹. Il s'agissait d'observer les éventuelles variations dans l'action des députés Frères, mais aussi dans les caractéristiques du « milieu partisan » frériste en fonction des configurations locales. Une centaine d'entretiens et de nombreuses conversations informelles ont été menés avec différents types d'acteurs – députés, membres des équipes, candidat-e-s, jeunes militants, cadres de l'organisation, personnalités-relais, syndicalistes, journalistes, juges et avocats, activistes d'ONG, membres du parti dominant

79. Un court travail de terrain a également été effectué dans la circonscription de Wardiyyan à Alexandrie.

et des partis d'opposition, etc. Ces entretiens ont été complétés par l'étude ethnographique des interactions sociales et des activités mises en œuvre par les bureaux des députés ou organisées durant les campagnes électorales. J'ai également mené de nombreuses observations dans les quartiers d'implantation des bureaux. Enfin, des documents de diverse nature (publications émanant des bureaux, tracts électoraux, comptes rendus internes, textes d'interventions parlementaires, CV des candidats, ressources des sites Internet liés aux Frères musulmans, archives de presse locale et nationale, rapports d'observation des élections etc.) ont constitué un troisième type de sources primaires.

Organisation de l'ouvrage

Le premier chapitre montre comment le secret public constitué par les Frères musulmans se manifestait dans la société égyptienne et propose une réflexion méthodologique sur les conditions de l'enquête en situation de clandestinité ouverte. Il met en évidence les bénéfices d'une analyse réflexive de la relation enquêteur-enquêtés ainsi que du recours au « paradigme indiciaire » inspiré des travaux de Carlo Ginzburg. Le chapitre 2 analyse la formation historique de ce secret public et la trajectoire originale des Frères musulmans dans la configuration politique égyptienne. Il montre comment l'organisation frériste s'est historiquement développée en contournant la sphère politique officielle et en s'investissant dans l'action sociale, avant d'analyser les modalités de sa participation partielle à la politique électorale, à partir du milieu des années 1980. Il met en lumière à quel point, loin de constituer deux registres exclusifs l'un de l'autre, action sociale et participation électorale étaient étroitement liées.

Ces résultats sont ensuite approfondis par l'analyse localisée des « milieux partisans » et des profils de députés Frères musulmans du mandat 2005-2010, dans les trois circonscriptions choisies. Le chapitre 3 analyse les processus concrets de construction des éligibilités dans les différentes configurations locales. Il explore, dans chaque cas, l'ensemble des arrange-

ments pratiques et discursifs par lesquels les Frères musulmans élaboraient une économie symbolique du désintéressement afin de transformer les échanges matériels en liens moraux. Le chapitre 4 traite de l'investissement du rôle de député par les Frères musulmans dans les contraintes de la clandestinité ouverte. Il analyse les manières dont ces « élus interdits » manœuvraient pour exercer leur rôle entre leurs ressources organisationnelles, leurs entrées dans l'appareil étatique et leur implantation dans le tissu des sociabilités locales. Le chapitre 5 investigue les mécanismes concrets de la diffusion informelle des Frères musulmans dans l'espace social. Il montre comment ces ancrages informels dans les sociabilités locales véhiculaient des pratiques de politisation engageant des sensibilités éthiques et affectives interindividuelles.

Enfin, le chapitre 6 explique comment cet ancrage social et ces pratiques politiques faisaient « système » (au sens non fonctionnaliste de système d'action) avec un mode original de formation des militants et de gestion interne de l'organisation frériste en contexte de clandestinité ouverte. Ce système était organisé autour de la production et de la valorisation d'une « conduite éthique » particulière, fondement de la distinction frériste, mais aussi productrice de fortes tensions internes. Ce type de politisation avait des effets ambivalents : elle ne se construisait pas contre les normes dominantes mais dans la manière de les investir.

La conclusion insiste sur deux clés de compréhension du destin mouvementé des Frères musulmans après la chute de Moubarak. Elle souligne la contradiction dans laquelle la *Gama'a* était prise, entre la nécessité de se diffuser largement dans la société et le maintien d'un entre-soi clos, discipliné et hiérarchisé ; puis elle met en exergue l'interdépendance entre le système d'action des Frères musulmans et les modes de gouvernement déployés par l'État égyptien. Elle s'achève par un épilogue qui retrace l'ébranlement de ce système après 2011, et qui montre la reformulation radicale des termes de la clandestinité des Frères musulmans sous le régime du maréchal al-Sissi.

1

Enquêter sur un secret public

« Si la réalité est opaque, il existe des zones privilégiées, des indices, qui permettent de la déchiffrer »¹.

Feuilleton-télé

Un étudiant à l'allure banale – *jean*, pull noir et sac à dos – mais au visage tendu, passe un coup de fil en urgence, depuis une cabine dans la rue. Quelques instants plus tard, un homme d'une cinquantaine d'années, en costume cravate, crâne dégarni et barbe soignée, marche sur le trottoir, en direction du jeune, le dépasse et lui lance, sans le regarder : « Tu n'as pas l'air content ». Lui emboîtant le pas, l'étudiant, en alerte, demande à s'entretenir dans un lieu au calme. « Avec les milliers d'agents de la Sûreté d'État qui nous surveillent, tu n'y penses pas », répond l'autre, « fais-moi ton rapport, vite ». Le jeune annonce anxieusement que tous « leurs » candidats aux élections étudiantes des universités d'Helwan, de 'Ain Shams, d'Alexandrie et de Mansura – à l'exception du Caire – ont été rayés des listes par les autorités. Il tend un bout de papier, que l'homme s'empresse de déchirer : en cas d'arrestation, tout document sera retenu comme une preuve contre lui. « Mais nous ne vendons pas de

1. C. Ginzburg, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat* 6, 1980, pp. 3-44, p. 29.

drogue ! » s'exclame l'étudiant. « Celui qui vend de la drogue, ils le relâcheront. Mais chez les Frères, même un simple jeune militant tient une place importante » rétorque l'homme, avant d'indiquer qu'il tournera dans la prochaine rue, et de saluer son jeune compagnon. Scène suivante : l'homme, dont l'air sombre est servi par la même musique angoissante que précédemment, déambule dans le supermarché de style occidental qu'il dirige. Recommandation à l'employé du rayon crèmerie : « L'affaire des caricatures de Notre Prophète s'est tassée. Ressortez les produits danois, et, afin d'écouler le stock plus rapidement avant qu'il ne soit périmé, cachez les produits similaires ». De son bureau, où plusieurs vidéos de surveillance défilent, on surprend enfin le directeur en conversation téléphonique avec un mystérieux ami qu'il nomme « Mon Seigneur » et avec lequel, dans un éclat de rire troublant, il convient d'un dîner, dans leur restaurant de *shawarma* habituel.

Ce sont là les premières scènes du feuilleton télévisé qui fut diffusé sur une chaîne publique, en 2010, pendant le mois festif du Ramadan, durant lequel les familles égyptiennes ont pour habitude de se réunir tous les soirs devant leur écran pour se divertir du « *musalsal* » de l'année : « *al-Gama'a* », puisque c'est là le titre de la série, donné d'après le nom arabe de l'organisation frériste, défraya la chronique pendant plusieurs semaines de l'été qui précédait les élections législatives prévues pour le mois de novembre. La série réalisée par le cinéaste Walid Hamid, connu pour ses positions anti-islamistes, fut largement financée par des fonds publics (environ 25 millions de livres égyptiennes auraient été versés par les autorités), en dépit de l'interdit médiatique qui proscrivait habituellement l'apparition des Frères musulmans dans les programmes de la télévision publique². Ce matériau peut être traité comme un « cliché » des représentations sociales couramment véhiculées sur les Frères.

2. Voir par exemple l'article « Liste des interdits des médias officiels en Égypte : les Frères... la succession... les désaccords avec le ministre de la Communication... et l'influence américaine », *al-Masry al-Youm*, 13/07/2008.