Islamisation – désislamisation. Les contrastes de l'Égypte des années 1990

A propos de No god but god. Egypt and the triumph of islam, Genieve Abdo, Oxford University Press, 2000

Patrick Haenni

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/952>

DOI : 10.4000/ema.952

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2003

Pagination : 177-183

ISBN : 2-87027-993-0

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Patrick Haenni, « Islamisation – désislamisation. Les contrastes de l'Égypte des années 1990 », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 6 | 2003, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/952> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.952>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Islamisation – désislamisation. Les contrastes de l'Égypte des années 1990

A propos de *No god but god. Egypt and the triumph of islam*, Genieve Abdo, Oxford University Press, 2000

Patrick Haenni

- 1 2000 restera une année faste pour les amateurs d'études sur l'islamisme. Après Gilles Kepel et Antoine Basbous annonçant avec fracas respectivement le déclin et l'avortement de l'islamisme¹, voici que Genieve Abdo annonce le « triomphe de l'islam » dans l'Égypte des années 1990, « *A failed militant movement in no way spells the death of Islamic revivalism* » (p. 199), rappelle-t-elle à contre-courant des thèses aux refrains de requiem en vogue dans le milieu académique parisien.
- 2 L'auteur a pris le parti de ne pas ramener l'islamisation de la société à l'influence de l'islamisme et de la considérer au contraire comme un processus multiforme sans vecteur central, démentant en cela les propos convenus sur l'influence des pétrodollars, des Frères musulmans ou d'al-Azhar : « *Where society once looked to those with prophetic zeal, such as al-Banna, to lead them along the islamic path, today's revival is more evenly diffused throughout Egyptian society. It relies neither on one man, nor on one groupe nor one institution* » (p. 8). En conséquence de ces judicieuses pétitions de principe, l'ouvrage offre un tableau riche et varié des différentes composantes impliquées dans l'aventure de l'islamisation de « l'ère post-militante ». Et ce n'est pas le moindre de ses mérites que de bien montrer que, nonobstant les analyses économicistes articulées sur l'indissociable tandem paupérisation-islamisation ou celles guère plus convaincantes considérant l'islamisation par essence oppositionnelle, les promoteurs de l'islamisation sont autant en bas qu'en haut de l'échelle sociale, dans l'État et en dehors de l'État et, *last but not least*, des deux côtés de la barrière des sexes.
- 3 Un à un, l'auteur passe alors en revue les différents champs sociaux les plus directement frappés par le « triomphe de l'islam ». Genieve Abdo montre comment les entrepreneurs de l'islamisation ont conquis les quartiers déshérités de l'ouest du Caire

(chapitre 2), sont parvenus à nuancer l'assujettissement du leadership religieux officiel prôné par Muḥamad ʿAlī et Gamāl ʿAbd al Nâsir permettant à al-Azhar de retrouver une partie de son autonomie perdue vis-à-vis du pouvoir (chapitre 3). Elle décrit ensuite la subversion de la dominance des groupes de gauche par les islamistes dans les syndicats professionnels (chapitre 4). Elle n'oublie pas le *revival* au sein des universités où les islamistes ont acquis une influence énorme (chapitre 5). Elle rend finement compte de l'influence de prêcheurs focalisés sur les classes aisées, conduisant certaines femmes du monde, avec à leur tête les « actrices repentantes », à participer aussi à ce renouveau islamique (chapitre 6). Elle montre finalement comment la dynamique d'islamisation est parvenue à se loger au cœur des appareils de l'État moderne via le recours aux tribunaux à partir de diverses affaires portant sur des questions comme le voile, l'excision, ou encore la censure d'ouvrages jugés diffamatoires envers l'islam (chapitre 7).

- 4 C'est donc dans les marges de l'expérience militante que l'auteur situe son sujet, parlant tantôt de *islamization*, de *popular islam* ou de *grassroot islamic revival*. Ni subversif comme en Algérie, ni imposé « par le haut » comme en Iran, « *Egypt's "popular islam", a grassroots movement emerging from the streets, aims to transform the social structure of Egyptian society from the bottom up, creating an Islamic order* » (p. 5) et contribue progressivement à « *the transformation of a secular nation-state to an islamic social order without the violent overthrow of the ruling power* » (p. 11).
- 5 Ainsi, loin des perspectives révolutionnaires et putschistes des militants des années 1970, les promoteurs du renouveau islamique de l'ère « post-militante » sont en train de restaurer avec force la primauté du religieux dans l'espace public parce que, c'est l'hypothèse du livre, ils seraient enfin parvenus à réconcilier tradition et modernité et à donner des réponses religieuses adéquates aux exigences du monde moderne.

Les apories du référentiel

- 6 Au-delà de ses évidentes qualités et de ses bonnes intuitions de départ, le livre invite à quelques réserves, dérivant toutes de l'absence de problématisation rigoureuse du thème même de l'islamisation. En raison d'une approche plus descriptive qu'analytique, la mise en parallèle d'expériences diverses dans une progression narrative plus cumulative que conceptuelle donne un semblant d'homogénéité à une dynamique (l'islamisation) qui est sans doute plus complexe que cela. D'où un sérieux problème de cohérence interne. En effet, au-delà du constat de la plus grande visibilité de l'islam actuellement qu'il y a trente ans, le livre manque de finesse dans l'interprétation de ce *revival*, se contentant souvent de rendre compte, sans véritable mise en perspective, des pétitions de principe avancées par ses interlocuteurs. Ce qui laisse parfois le lecteur sur sa faim. Ainsi on aurait voulu en savoir plus sur le projet des islamistes du *Wasat*, mieux connaître la vision de la société autour de laquelle s'organise le discours des artistes voilées et des nouvelles prédicatrices des classes aisées, mieux comprendre aussi le pourquoi des affaires de censure ou encore les logiques sociales présidant à la conquête par les *Gamāʿat islāmiyya* de quartiers comme Imbāba. Il est en effet difficile de comprendre une mouvance sociopolitique en la décrivant simplement comme la volonté de réconcilier tradition et modernité, sans plus d'explication sur ces termes ou sur les modalités de leur articulation. Emportée par ses propres hypothèses et sa volonté d'empathie, et manquant de distance avec le discours de ses interlocuteurs, Genieve Abdo est par exemple trop emphatique en considérant que ʿUmar ʿAbd al-Kāfi et shaykh Muhammad Mitwallī Sha-rāwī ont réussi à « *broaden the parameters of islamic*

womanhood in order to respond to the demands of the modern world ». En gros, ils auraient réussi à attirer les femmes des classes supérieures « *by expanding the limits of religious debate and creating a place for feminism within the Islamic agenda* » (p. 147), alors qu'ils ne font qu'entériner une dynamique sociale massive amorcée en Égypte dès les années 1950 (la scolarisation des filles et leur accès au monde du travail). De surcroît, leur argumentaire est fondé sur le principe de la nécessité plus que sur celui du droit : « *if it is necessary economically for a woman to work, she should work. But if not, she shouldn't ...* », déclarait ainsi Abd al-Kâfi dans une interview avec l'auteur (p. 153), décrédibilisant son message général dans lequel « *a woman could be both modern and islamic at the same time* » (p. 147). Défenseur d'une modernité au rabais, Abd al-Kâfi est aux antipodes du discours d'autres entrepreneurs de l'islamisation, comme par exemple les leaders du Wasat, que l'auteur décrit abondamment, et pour lesquelles la femme, comme pour les chrétiens, doit accéder sans limitation aux plus hautes fonctions de l'État, y compris la magistrature et la présidence. Le projet du Wasat justifie ses avancées par un discours citoyen et par un appel à un « réagencement de la place du religieux » qu'il faudrait limiter au statut de guide général de l'existence, ce qui signifie l'extirper de domaines comme le politique (articulant de la sorte islamisation et sécularisation) que d'autres entrepreneurs de la réislamisation s'efforcent d'investir à grands renforts de *hisba* et de censure. Là encore, on est loin de cet « islam populaire » et sans doute plus proche du rapport au religieux des « élites sécularisantes » de l'État, dont les agents se sont montrés parfois plus islamistes que les islamistes dans certaines affaires comme la condamnation de Nasr Abu Zayd. Bref, quand on s'intéresse d'un peu près au contenu des différents propos des hommes et femmes engagés dans les dynamiques de réislamisation, les choses se compliquent suffisamment pour faire voler en éclat l'apparente unité de cet « islam populaire » censé investir de haut en bas la pyramide sociale égyptienne. Tant les motifs que les projets, les motivations et les causes des différents phénomènes de la réislamisation qu'elle traite dans ses chapitres, sont trop différents pour faire de l'islamisation une problématique véritablement cohérente.

- 7 En effet, on peut se demander si le *grassroot religious revival* peut être situé dans une grille d'analyse unique : au-delà du référentiel, qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre Hassan Karaté pour lequel l'appel de la religion est très clairement le moyen d'exprimer son ras-le-bol du box (les fourgons de la police), des passages à tabac dans les commissariats, de l'opportunisme des élus municipaux et de l'arbitraire des agents du fisc (et qui, pour information, n'est pas maintenant membre du groupe *Tabligh*, mais s'est transformé, après sa repentance, en voyou sympathique, dragueur et buveur à ses heures) et Mona, femme du monde, qui s'en retourne à un islam sans doute plus salafiste et puritain lequel se laisse difficilement forcer dans la catégorie *popular islam*, *grassroot movement emerging from the street* ? Peut-on en outre intégrer dans une problématique commune les mobilisations des étudiants sur les campus sans perspective d'emploi et le moralisme puritain des *shaykhs* circulant dans les salons de la bonne société ? Sans doute l'usage d'un vocabulaire commun n'est-il pas suffisant pour assurer une unité thématique à l'ouvrage.

Sous la quête d'authenticité, des conflits de traditions

- 8 Après les pièges du nominalisme (soit la confusion entre référence et contenu), une autre critique doit être adressée à l'un des thèmes majeurs du livre, à savoir que le renouveau religieux serait une sorte de triomphe de la culture populaire — dont les entrepreneurs de l'islamisation sont implicitement posés comme les représentants — sur les ambitions des élites séculières à la tête des trois régimes de l'État post-colonial

de Nâsir à Mubâarak. L'islamisation prendrait ainsi sens dans le cadre de « *a century of tug-of-war between competing demands of Westernization dictated from above and religious authenticity driven from below* » (p. 164). Au-delà du fait que l'on peut légitimement mettre en doute l'idée que l'islamisation s'est faite contre ou en dehors de la politique de l'État égyptien (à tout le moins sous la période Sâdât, le « président croyant », mais sans doute également sous Mubâarak), il est sans doute risqué de poser l'adéquation entre l'entreprise d'islamisation et la culture religieuse populaire, sans doute plus souple sur les principes religieux que le projet salafiste que promeuvent nombre d'islamistes. Entre ceux-ci et la culture religieuse populaire, les facteurs de tensions sont nombreux, de la danse du ventre dans les cérémonies de mariage au niveau d'intimité toléré dans les fiançailles, en passant par les perspectives divergentes sur les formes de l'application de la *sharia* ou encore sur les relations avec les coptes. En réalité, l'islamisation peut être un vecteur d'acculturation et porter en lui un programme aux antipodes du souci d'authenticité qui le caractériserait : le *Wasat* promeut implicitement une vision anglo-saxonne des rapports entre État et société et entre politique et religion (la religion est une affaire privée, mais elle motive et justifie les pratiques de solidarité dans les communautés religieuses au sein de la société civile rendues nécessaires par la dérégulation de l'État qu'il s'agit de rendre plus efficace), on pourrait aussi considérer le discours d'un nouveau prêcheur « branché » comme Amr Khâlid comme un vecteur paradoxal d'acculturation : ses visions du temps (qu'il faut utiliser de façon efficace) ou de la richesse (signe d'élection divine), jurant avec l'imaginaire populaire, rappellent ironiquement l'éthique protestante décrite par Max Weber alors que son style décontracté et empathique a des saveurs de télé-évangélisme à l'américaine en rupture totale avec les traditions du prône azharite classique.

- 9 Ainsi de quelle tradition parle-t-on quand on décrit les nouvelles sociabilités religieuses au sein de la classe bourgeoise ? Celle de l'islam populaire ? Certainement pas ... ce qu'elle présente comme « islam populaire » tient plutôt de la régénérescence d'un rigorisme ultra-conservateur en rupture tant avec la modernité dans son acceptation académique (individualisation, subjectivation, réflexivité) qu'avec l'islam populaire (qui a bien moins de problèmes avec la mixité et l'alcool par exemple que l'on veut bien le dire). C'est ce que reconnaît bien par exemple un Gamâl al-Bannâ, penseur islamiste celui-là bien « moderne » (valorisant implicitement le triptyque de la modernité au sens défini plus haut), pour qui la nouvelle ferveur religieuse dans les salons islamiques des femmes du monde au Caire correspond au retour d'un salafisme intransigeant qu'il ne cesse de condamner dans ses propres écrits². Dans le même temps, l'islam populaire, faiblement idéologisé et du coup passablement éloigné du discours des promoteurs de l'islamisation marqués par une forte composante identitaire, est tout sauf une « quête d'authenticité religieuse par le bas » ; le succès du fast-food, de la mode étrangère, la généralisation de termes anglais dans la langue populaire, le style des habits accompagnant le foulard dans les boutiques branchées pour femmes voilées, brossent le tableau d'une culture populaire syncrétique ne refusant pas forcément l'acculturation.

Déconstruction et recadrages conceptuels

- 10 Finalement, c'est la notion même de « triomphe », pierre de touche de l'argumentaire de l'ouvrage, qui pose problème : au-delà du fait que, pour pouvoir parler du triomphe des dynamiques d'islamisation, il faudrait logiquement prendre en compte les dynamiques – réelles – de « désislamisation » et affirmer la primauté des premières sur les secondes (négligées pour les besoins de la cause par l'auteur), le livre de Genieve

Abdo attribue au triomphe de l'islam des réalités qui relèvent peut-être d'autres explications.

- 11 Prenons l'exemple du regain de piété au sein de l'élite. C'est certes plus d'islam. Mais est-ce la progression d'un « islam populaire » ? C'est plutôt une forme de réinvention religieuse de la tradition élitiste des salons qui avait cours dans l'aristocratie égyptienne au temps de la royauté, à mettre sur le compte, par exemple, de la remoralisation des normes de certains secteurs de la bourgeoisie post-*infitah* accompagnant son itinéraire d'accumulation politique entamé au début des années 1990. De son côté, le discours du *Wasat* est sans doute moins un vecteur « d'islamisation » qu'un relais de thèses néo-libérales de la philanthropie anglo-saxonne, ruse plus que réaction à la globalisation.
 - 12 Autre exemple de la nécessité de déconstruction puis de recadrage conceptuel des phénomènes classés, sans plus d'explication, sous la rubrique « islamisation » : la généralisation du foulard. Celle-ci a bien eu lieu, mais elle s'est faite au prix d'une régression claire de sa signification idéologique : le *hijâb* n'est plus, comme dans les années 1970, le fruit d'une raison militante ou identitaire, mais un style vestimentaire banalisé dont la progression ne peut être imputée à une entreprise concertée par « *this new religious milieu, a powerful alliance of shaykhs, informal street preachers, scholars, doctors lawyers and women [who] are groping their way toward a new, islamic order* », censée être au centre de l'islamisation (p. 8). Il s'explique par des logiques sectorielles de mutations des normes sociales. Par exemple le phénomène du retour du foulard dans les villages du pourtour du Caire. On pourrait y voir l'expression de l'islamisation rampante de ces villages, mais il faudrait plutôt le considérer comme un indice de leur urbanisation : porter le foulard pour ces femmes, c'est en effet, plus que de souscrire à la rhétorique puritaine et identitaire des acteurs et actrices du revoilement, annoncer la fin de la *gallabeya* et de la *tarha*, le fichu traditionnel des campagnes, pour s'inscrire dans une condition urbaine populaire dont l'expression est le *hijâb*.
 - 13 Au total, il faudrait se garder de confondre *revival religieux*, quête identitaire et réorganisation des normes dans certains champs sociaux autour de la symbolique religieuse, ce qui n'est pas tout à fait la même chose : on peut très bien participer à la réorganisation des normes autour de la symbolique religieuse sans pour autant être impliqué dans cette quête de « *religious authenticity driven from below* » : des boutiques de foulard comme « Flash pour femmes voilées » ou encore le port ostentatoire de fausses griffes occidentales sont autant de pied-de-nez des « voilées libérales » (*muhagabât mutaharrira*) à ce programme d'authenticité religieuse censé être l'essence de l'islamisation.
- Triomphe de l'islam ou nouveaux pluralismes ?
- 14 L'on aboutirait à une autre conclusion si l'on se penchait sur les manières de porter le voile, le relatif déclin du port du foulard dans les universités, son déclin également dans les ex-banlieues islamistes comme Imbâba où la délinquance a succédé à la violence islamiste, un quartier qui est loin d'être « *an islamic state where every act of life is defined by religion* » (p. 25), le boom des bars branchés dans les quartiers aisés de la capitale, la généralisation du mariage *urfi* (déclaration d'engagement devant deux témoins qu'il est possible d'effectuer en dehors de tout accord parental) ou du mariage *wahb* (simple déclaration verbale), les soirées délirantes et arrosées de la haute bourgeoisie dont seule une portion infime est engagée dans le mouvement d'islamisation, le substantiel retraits du religieux dans le projet politique proposé par les jeunes islamistes du *Wasat*

dont la substance rappelle plus les thèses de la philanthropie anglo-saxonne que l'idéologie des maîtres à penser de l'islam politique, ou encore la campagne des candidats des Frères aux élections parlementaires de 2001 (où le slogan « la constitution est la solution » prima sur la vieille rengaine « l'islam, c'est la solution »). Nul doute, l'Égypte se révélerait alors dans le fond (mais pas nécessairement sur la forme) moins religieuse que le livre de Genieve Abdo ne le laisse de prime abord supposer.

- 15 Peut-être alors que, face à la poussée simultanée de ces courants contradictoires, il serait plus judicieux de voir l'Égypte de ces dernières années non pas sous la lunette trop étroite du « triomphe de l'islam » mais d'y déceler plutôt l'installation d'un pluralisme des valeurs sociales où la norme islamique commence à coexister de façon non polémique avec d'autres manières d'être au monde que celles proposées par les promoteurs de la « revanche de Dieu » sur les bords du Nil. Genieve Abdo en avait par ailleurs l'intuition lorsqu'elle considérait, comparant l'Égypte et la Turquie, que « *“ the conversion ” of a leading Turkish celebrity aside, the broader movement toward Islam and the veil among well-off, educated women resembling Mona, Deljane and Suzanne is virtually unthinkable in Turkey. The dividing lines between the secular and the religious are too deep, too rigid. Nor is the common Egyptian tableau of a veiled daughter walking with her “ uncovered ” westernized mother likely to be encountered anytime soon in the streets of Istanbul or Ankara, where often only the older women of a family are veiled* » (p. 161). La modernité de l'Égypte se situe vraisemblablement plus dans ce pluralisme-là que dans un islam égyptien réconcilié avec la modernité.

NOTES

1. Kepel, Gilles, *Jihâd. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000 ; Basbous, Antoine, *L'islamisme, une révolution avortée ?*, Paris, Hachette, 2000. Et avant cela : Roy, Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992 ; Roy, Olivier et Haenni, Patrick, dir., « Le post-islamisme », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°s 85-86, 1999 ; Roy, Olivier et Khosrokhavar, Farhad, *L'Iran ou comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999.
 2. Akouri, Mona, *L'enseignement de Gamâl al-Banna*, Dâr al-Ihiya al-Islâmiy, Le Caire, 2002.
-

INDEX

Mots-clés : islamisme, désislamisation

AUTEUR

PATRICK HAENNI

Cedej