



Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée

140 | 2016

Arbitrage et conciliation dans l'Islam médiéval et moderne

Définir l'ennemi national. La restauration sécuritaire du président égyptien al-Sisi

Defining the enemy. Egyptian President Al-Sisi and the security restoration

Laure Guirguis



Édition électronique

URL : <http://remmm.revues.org/9176>

DOI : 10.4000/remmm.9176

ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2016

Pagination : Vol.140, seconde partie,

283-296

ISSN : 0997-1327

Référence électronique

Laure Guirguis, « Définir l'ennemi national. La restauration sécuritaire du président égyptien al-Sisi », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 140 | décembre 2016, mis en ligne le 25 septembre 2015, consulté le 03 mai 2017. URL : <http://remmm.revues.org/9176> ; DOI : 10.4000/remmm.9176



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Laure Guirguis*

Définir l'ennemi national. La restauration sécuritaire du président égyptien al-Sisi

Résumé. L'analyse de la « politique religieuse » du président al-Sisi permettra de montrer comment la contre-révolution se réalise sur les plans symbolique et discursif. L'État égyptien est le principal agent de la reproduction des processus de minorisation des Chrétiens. Aussi l'analyse de ces processus permet-elle de jeter un éclairage nouveau sur les régimes de véridiction (Foucault) caractéristiques de la situation autoritaire égyptienne. Logique autoritaire et logique identitaire se confortent l'une l'autre et s'inscrivent dans une « matrice de guerre » (Jabri, 2006) contribuant à instituer la sécurité en concept normatif. Or la « question copte » est à la fois ce qui légitime et remet cet ordre en question. Elle expose l'aporie de l'État égyptien : au nom de l'unité-identité l'État-nation se définit constamment à partir d'une fracture fondatrice, l'union des Chrétiens et des Musulmans ; au nom de la sécurité il reproduit sans cesse un ennemi intérieur.

Mots-clés : Autoritarisme, révolution, Égypte, communautarisme, Coptes

Abstract. *Defining the enemy. Egyptian President Al-Sisi and the security restoration.* This paper will shed light on the ideological and symbolical dimensions of Egyptian current counter-revolution through the analysis of President Al-Sisi religious politics. The Egyptian State is the main agent reproducing minoritization-processes of Christians. Hence, analyzing these processes allows understanding the regimes of veridiction (Foucault) that characterize Egyptian authoritarian situation. Authoritarian and identity logics reinforce each other. They are part of “matrix of war” (Jabri 2006) establishing security as a normative concept. Yet,

* Chercheuse Orient-Institut Beirut (OIB) et associée à l'IREMAM (Aix-en-Provence) et au CESPra (Paris)



the “Coptic question” both legitimates and challenges this order. It reveals the aporia of the Egyptian-State : in the name of unity-identity, the nation-state constantly defines itself by referring to a founding split, i.e. Muslim-Christian Unity; in the name of security, it steadily reproduces an enemy within.

Keywords: Authoritarianism, revolution, Egypt, sectarianism, Copts

L'État égyptien est le principal agent de la reproduction des processus de minorisation des chrétiens. La construction de l'État moderne a reproduit une société confessionnelle tout en la transformant. Au XIX^e siècle, la religion devint un marqueur identitaire en même temps que l'État se définissait en termes identitaires, c'est-à-dire en termes négatifs de définition de soi par exclusion d'un autre considéré comme ennemi. Aussi l'analyse de ces processus permet-elle de jeter un éclairage nouveau sur les régimes de véridiction (Foucault, 2004) caractéristiques de la situation autoritaire égyptienne en mutation accélérée. Logique autoritaire et logique identitaire se confortent l'une l'autre et s'inscrivent dans une « matrice de guerre » (Jabri, 2006) contribuant à instituer la sécurité en concept normatif.

Or, la « question copte » est à la fois ce qui légitime et remet cet ordre en question. Elle expose l'aporie de l'État égyptien : au nom de l'unité-identité, l'État-nation se définit constamment à partir d'une fracture fondatrice, « l'union des deux éléments de la nation » (c'est-à-dire les chrétiens et les musulmans), pour reprendre le slogan de la révolution de 1919 ; au nom de la sécurité il reproduit sans cesse un ennemi intérieur.

Après la rupture révolutionnaire, le succès actuel des forces « contre-révolutionnaires » – les agents de la reproduction de la situation autoritaire – se joue aussi sur les plans idéologique et symbolique. La victoire de la contre-révolution passe par la restauration de la logique identitaire à référence religieuse qui constitue le principe structurant de l'État égyptien.

État-nation-communauté : décrochages et dépendances structurels

Une image hante la révolution du 25 janvier, l'image de l'union des chrétiens et des musulmans. Une représentation, notamment, ponctue les murs de la capitale et de nombreuses mobilisations déclenchées dans l'ensemble du pays : elle unit le copte Mina Daniel, tombé lors de l'attaque militaire sur le quai de Maspéro au mois d'octobre 2011, et le cheikh Emad Effat, haut fonctionnaire de Dar al-Ifta, l'organisme d'al-Azhar chargé d'édicter les fatwas, tué par balles au cours des combats de rue qui opposèrent les contestataires aux forces de la police, de l'armée, et des Frères musulmans, au mois de décembre 2011 (Amrani, 2012).

Formée d'une constellation de représentations et de discours variables, l'image de l'union des chrétiens et des musulmans est marquée par l'ambivalence. Elle s'élabore en contrepoint de la construction étatique qui, en institutionnalisant

son ancrage dans l'islamité dès le milieu du XIX^e siècle, procède à une opération double : elle se différencie des puissances occupantes et fait de l'islam un marqueur identitaire (Bozarslan, 2007). Le fait chrétien se définit dès lors, sur les plans juridique, politique et symbolique, eu égard à cette primauté accordée à l'islamité.

Mobilisée dans l'enthousiasme de la lutte d'émancipation de la tutelle britannique en 1919, l'image de l'unité islamo-chrétienne indique une égyptianité indéterminée au fondement de l'autorité politique et du projet de construction d'un État indépendant. Au lendemain d'une crise qui polarise chrétiens et musulmans², elle naît dans des circonstances néanmoins marquées par la civilité entre les « deux éléments de la nation » et dans le cadre d'un mouvement politique orienté par l'opposition à un ennemi. Mais en énonçant l'union, elle pointe la communautarisation initiale et signale l'absence de qualités intrinsèques d'une identité spécifiée de manière négative. Corrélativement, elle arrime le peuple à la nation et le politique à l'identité.

Le sentiment national, puis le nationalisme, subséquents aux mesures de modernisation de l'appareil étatique lancées par Mohamed Ali, cristallisent en décalage par rapport à l'instauration de l'État moderne. Les deux processus se recourent, souvent se confortent l'un l'autre, et parfois s'opposent. En effet, le nationalisme égyptien ne s'est-il pas initialement forgé à travers les actes de résistance à la mise en place du dispositif militaro-policiers répressif ? À l'encontre de la thèse selon laquelle la conscription aurait « joué un rôle notable dans l'éveil des paysans égyptiens de leur long sommeil, et leur aurait révélé leur identité véritable, jusqu'alors cachée », Khaled Fahmy met en exergue les actes de résistance de la paysannerie à la conscription. Il montre que ce refus n'exprime pas « son attachement ombilical à la terre, mais son aversion pour la politique de Mohamed Ali et les pratiques élitistes de ses officiers » (Fahmy, 1998 : 423), à cette époque justement perçus comme étrangers, le sommet de la hiérarchie militaire demeurant réservé aux élites turco-circassiennes.

De Orabi (1882) à Nasser, la progressive égyptianisation de l'armée, et de l'appareil d'État en général, son ouverture, certes limitée, aux petites classes moyennes au début des années 1930, puis son rôle déterminant dans une lutte d'émancipation menée sur la scène politique internationale, ont enchâssé l'État, la nation, et le nationalisme l'un dans l'autre, confisquant subrepticement au « peuple » une parole dorénavant énoncée en son nom et en son absence (Younes, 2012). Depuis la présidence de Gamal Abdel Nasser (1954-1970), l'appareil étatique a absorbé cette allégorie du peuple-nation et le discours nationaliste et en a produit des représentations officielles, à commencer par celle du couple Nasser-Cyrille VI (pape de l'Église copte de 1959 à 1971) (Ayrout, 1965 ; Fawzi, 1993 ; Ibrahim,

2 Abd al-Aziz Ghawish, « L'islam, étranger en son propre pays », publié dans le journal *Al-Līwā'*, le 17 juin 1908, marque le début d'une phase d'hostilités entre chrétiens et musulmans. La polémique, relative au rôle de la religion dans la définition de la nation, oppose la presse copte (*Miṣr* et *Al-Waṭan*) à la presse impliquée dans la réaction au projet réformiste de Mohamed Abduh (*Al-Mu'ayyid* et *Al-Līwā'*).



2010). Leur amitié politique symbolise la quête d'émancipation nationale, car, en Égypte, comme dans de nombreux pays soumis au joug colonial, les institutions religieuses soutiennent les politiques nationalistes (Abd al-Fattah, 2009 : 93-121). Sous la présidence de Moubarak, on exhibe à nouveau la fraternité entre coptes et musulmans, depuis les apparitions publiques des représentants des institutions religieuses chrétiennes et musulmanes (le plus souvent après un épisode de violence dite « interconfessionnelle »), aux publications promues par le gouvernement de Hosni Moubarak (Guirguis, 2012).

Représentation convenue par excellence, l'unité des chrétiens et des musulmans comme allégorie de la nation a été scandée par tous les partis et tous les groupes, à des fins diverses. Or, « pour mener à bien l'entreprise qu'ils [nos prédécesseurs, en 1919] ont fuie, nous devons commencer par parler de l'État et non de la nation. Parler de la nation, c'est se dérober face au problème confessionnel une fois encore et l'abandonner aux générations futures qui seront brûlées par son feu, comme nous sommes brûlés, nous. » (Soliman, 2005). En d'autres termes, le discours sur la nation et l'unité nationale — et l'arabisme — ne s'oppose pas au discours communautariste. Élaborés en même temps, ils se nourrissent l'un de l'autre. L'un et l'autre ressortissent d'une logique identitaire de définition de soi par circonscription d'un ennemi. La logique identitaire n'accorde l'égalité qu'au même. L'identitaire exclut la pluralité. La politique identitaire met en jeu une dynamique affective régulée par la scansion binaire de peur et d'exclusion du différent, de désir et d'inclusion du même, peur et désir souvent noués.

Pendant, l'État ne se présente pas comme une entité neutre. L'État est le principal agent de la reproduction des processus de minorisation des chrétiens. Et le sort des chrétiens en Égypte reste tributaire de l'instauration d'un État doté d'institutions indépendantes du régime, des élites économiques et des gouvernants. Le dispositif constitutionnel et légal, ainsi que les pratiques des acteurs des institutions étatiques, ont entériné le fait communautaire. L'État se définit par un ensemble d'appareils de coercition, de dispositifs de contrôle, de techniques de pouvoirs, et par les modes d'agir et de penser des agents étatiques (Foucault 1997 et 2004). Le communautarisme naît de l'agencement dynamique d'une multiplicité de pratiques sociales et symboliques dotées de temporalités et de règles spécifiques. Mais ce Léviathan à mille têtes et à mille bras ne se reproduit pas automatiquement. Les gouvernants orientent, encouragent, légitiment des actions et discours. Ils en entravent, interdisent, et sanctionnent d'autres.

En dépit de la diversité des sites où opèrent les processus de minorisation des chrétiens — et de la démultiplication des centres de pouvoir au sein d'un État égyptien nettement moins centralisé qu'à l'époque nassérienne — actions et discours s'agencent en un tout cohérent : ils relèvent d'une rationalité spécifique et s'inscrivent dans des régimes de véridiction et de légitimation. La spécificité du communautarisme égyptien contemporain se définit à partir des caractéristiques de la situation autoritaire : le principe identitaire légitime le sécuritaire mis en oeuvre sur le mode aléatoire, arbitraire, informel.

Institution d'État, l'Église copte fait partie intégrante de l'appareil de coercition de la situation autoritaire, tout en fournissant un espace de production de contre-cultures (Guirguis, 2012). Redoublant l'assujettissement étatique, l'institution ecclésiastique intime la soumission à l'autorité patriarcale. Néanmoins, le patriarche Chenouda III (1971-2012) a partiellement échoué à imposer une hégémonie politique, sociale et religieuse. Des pratiques religieuses hétérodoxes se sont multipliées, notamment sous l'influence des courants protestants charismatiques. Signes du décrochage entre pratiques religieuses individualisées et appartenance communautaire, ces conduites concilient attachement à la communauté et à l'Église. L'Église nourrit d'ailleurs une attitude équivoque à leur égard, et précisément les tolère dans la mesure où elles renforcent l'attachement à la communauté et la ferveur des fidèles³. Aussi cet espace de résistance et les discours communautaristes qu'il nourrit s'inscrivent-ils dans la logique identitaire imposée par le régime-État.

En dépit de tensions infracommunautaires très vives, au sein du clergé, entre le petit et le haut clergé, entre la Haute et la Basse Égypte, entre les laïcs et les clercs, entre les jeunesses et le clergé...et malgré la diversité sociale et politique des coptes, l'Église demeure un pôle de référence et un lieu de communion pour la plupart d'entre eux. Certes, depuis les années 2000 jusqu'au lendemain de la première situation révolutionnaire (25 janvier-11 février 2011), les actions contestataires se sont multipliées et diversifiées, alliant souvent critique de la hiérarchie cléricale inféodée au régime et critique des gouvernants (Guirguis, 2011 et 2012 ; Roussillon, 2006 ; Soliman, 2006 ; Tadros, 2013). Une minorité de coptes a rejoint la révolution du 25 janvier et les coptes globalement se sont réjouis de la chute de Hosni Moubarak⁴. Mais le soutien au régime caractérise l'attitude de l'écrasante majorité des coptes. Cette tendance a été renforcée à la suite de l'élection de Abdel Fattah al-Sisi (mai 2014) qui se présente comme le champion d'un discours religieux réformé et s'est efforcé de rassurer les coptes après la brève présidence du Frère musulman Mohamed Morsi (juin 2012-juin 2013).

La révolution du 25 janvier : le « peuple » contre l'État

La révolution démocratique du 25 janvier avait ouvert une brèche dans la clôture identitaire. Les individus et les groupes ont convergé, de Sidi Bouzid à Tunis, du Caire à Damas, de Deraa à Sanaa, pour revendiquer le respect de droits inaliénables, indépendamment des distinctions de classe, de genre, de religion, de génération, et de confession. En provoquant une rupture, l'événement révolutionnaire a ouvert

3 Ainsi du prêtre Samaan, sur le Muqattam, qui pratique exorcismes et autres pratiques « hétérodoxes » mais qui est parvenu à une relation de soutien mutuel avec l'Église et le parti régnant jusqu'en 2011 (Du Roy, 2015 ; Guirguis, 2012).

4 Constat fondé sur des échanges avec des chrétiens issus de diverses régions et catégories socio-professionnelles.

un « horizon d'attente », posé une norme, et instauré un nouveau vecteur de sens. La dynamique révolutionnaire se caractérise par le fait que les discours, les mobilisations et les revendications — nationales, corporatives ou individuelles — se définissent à partir de cet événement ; après le 25 janvier, tous les acteurs entrés dans la compétition pour le pouvoir se réfèrent à la révolution et prétendent en réaliser les objectifs.

La révolution du 25 janvier révèle à nouveau les tensions entre le peuple, la nation, l'État. La révolte contre la torture unifie momentanément les revendications sectorielles. Les Égyptiens prennent la rue contre l'État-police, contre lequel ils en appellent à l'armée. La figure de Khaled Saïd, assassiné par des agents de police au mois de juin 2010 à Alexandrie, agit comme le catalyseur d'un processus de symbolisation de la colère. La dynamique révolutionnaire s'enclenche comme une révolte viscérale des corps contre le dispositif de contrôle militaro-policiier exercé sur les corps et sur les vies (voir quelques slogans brandis sur la place Tahrir : « le plus important c'est nos droits » et « arrête de dire le mot 'je' » (badal tiql kelmet ana), ou l'appel lancé par Asma Mahfouz :

« Quatre Égyptiens se sont immolés, à cause de l'humiliation, de la faim, et de la misère que l'on endure depuis trente ans. Quatre Égyptiens se sont immolés, pour nous dire que ce qui s'est passé en Tunisie peut arriver ici, qu'il est possible de construire un pays libre, un pays dans lequel il y ait une justice (*'adl*) et de la dignité (*karama*), un pays dans lequel l'être humain (*insan*) est vraiment un être humain et ne vit pas comme, comme, comme...un animal (...) Si nous avons encore un peu de dignité, si nous voulons vivre comme des êtres humains, si nous voulons que nos droits soient respectés, il faut aller place Tahrir le 25 et exiger le respect de nos droits. Je ne parle pas de nos droits politiques, de nos droits de citoyens, je ne parle pas de l'Assemblée, ni de la présidence, ni de tout ça. Je parle de nos droits, c'est tout »⁵.

Le massacre des manifestants majoritairement chrétiens sur le quai de Maspéro au mois d'octobre 2011, au Caire, entache l'image de l'armée et provoque une onde de choc. Contre l'armée se dresse la figure d'un jeune copte, Mina Daniel. Les figures de Khaled Saïd et de Mina Daniel, issus des petites classes moyennes, stimulent, chaque fois, le basculement d'une grande partie de la population habituellement partisane de l'ordre dans la dynamique révolutionnaire. La révolution du 25 janvier se concrétise dans la multiplication d'actes de refus de l'autorité en tant que telle. Qu'un seul exemple suffise. Au lendemain de la chute du *raïs*, l'épidémie se propage dans les partis, dans les entreprises, sur divers lieux de travail : petits chefs et grands patrons sont sommés de « dégager ». Ainsi s'exprime le rejet des organisations hiérarchisées et autoritaires formées sur le modèle de l'État nassérien. Et la plupart

5 Extrait du texte de l'appel lancé par Asma Mahfouz traduit en français presque intégralement dans Guirguis, 2014 : chapitre 2. La vidéo est disponible sur de nombreux sites Internet : [<http://boingboing.net/2011/02/02/egypt-the-viral-vlog.html>]. Pour une analyse de cette vidéo : Mehrez, 2012 et Wall et Zahed, 2011.

des institutions, partis, et associations égyptiens sortent de ce moule, depuis al-Azhar jusqu'à l'Église copte, en passant par les Frères musulmans (Haenni et Tammam, 2011 ; Roy, 2013).

La révolution du 25 janvier ne marque pas simplement un refus. Pendant un bref moment d'enthousiasme, elle s'accomplit en créant une autre réalité. L'occupation de la place Tahrir rompt le rythme spatio-temporel habituel, et ouvre à nouveau un « horizon d'attente ». Surtout, elle instaure un espace d'expérimentation politique qui concrétise, ici et maintenant, une alternative possible, possible car vécue. Que cette expérience ne délivre nulle règle de gouvernement transposable à l'échelle étatique et ait été éphémère n'amointrit pas la valeur de ce qu'elle montre : d'autres modes du « vivre-ensemble » sont possibles et, notamment, des relations apaisées entre chrétiens et musulmans. Ce vivre-ensemble expérimenté sur la place Tahrir ne donne pas même de modèle exemplaire. L'espace d'émergence de la multitude s'élabore comme un espace hétérogène, un espace d'irruption de la pluralité et, partant, du conflit et des antagonismes, de la fraternité et pourtant du vol, de la solidarité mais également de l'assassinat. Il se définit par l'apparition de singularités irréductibles à une entité homogénéisante, à un peuple-nation, à un État. Les traces et les effets des expériences révolutionnaires sur le long terme demeurent inconnus. Schématiquement, l'histoire des trois années consécutives à la chute de Hosni Moubarak est celle d'une confrontation entre une dynamique révolutionnaire et une dynamique contre révolutionnaire, compliquée par la rivalité, puis par la lutte à mort, entre les deux principaux agents contre-révolutionnaires, l'appareil sécuritaire et les Frères musulmans. Le premier épisode (janvier 2011-juillet 2013), et peut-être l'ultime, du processus révolutionnaire égyptien se clôt avec la victoire de la contre-révolution et la « mise en veille » (Hassabo, 2014) de la révolution.

Une première séquence (février 2011-novembre 2012) se définit par l'alliance houleuse des groupes contre-révolutionnaires. D'abord alliés malgré eux, les Frères et le CSFA (Conseil supérieur des forces armées) confisquent le processus électoral et le présentent comme la voie de la transition démocratique par opposition à la dynamique révolutionnaire. Or, les procédures électorales écartent les courants révolutionnaires et ne satisfont guère les revendications révolutionnaires (le procès des responsables de la mort des manifestants au cours des journées insurrectionnelles et des éléments corrompus de l'« ancien régime », ainsi que la refonte de l'appareil sécuritaire).

La seconde séquence est marquée par l'emballement des mesures contre-révolutionnaires et la relance de la dynamique révolutionnaire : à la fin de l'automne 2012, le gouvernement du président élu au mois de juin 2012, le Frère musulman Mohamed Morsi, s'est aliéné la nébuleuse révolutionnaire, qui avait majoritairement appelé à voter pour lui, se privant de ce fait du soutien contraint que lui accordait l'armée. Le 30 juin 2013, Mohamed Morsi est renversé par une mobilisation populaire forte de l'appui de l'appareil sécuritaire, police incluse, et de la plupart des partis et formations politiques. Investie par les forces et la rhétorique contre-

révolutionnaires, la dynamique révolutionnaire à son apogée se renverse en son contraire et pave la voie de la contre-révolution.

La troisième séquence (juillet 2013-) se définit par la légitimation populaire de la contre-révolution et la suspension de la dynamique révolutionnaire (Guirguis, 2014).

La révolution du 25 janvier n'a pas élaboré un discours qui remplace l'ancien. Le nouveau a tenté de s'exprimer en investissant les symboles et les discours de l'ancien, mais, faute de les subvertir radicalement, il s'y est perdu. La dynamique révolutionnaire a notamment réactivé une rhétorique nationaliste exclusive qui, pourtant, avait au cours des précédentes années cessé de mobiliser. Le discours du président égyptien Abdel Fattah al-Sisi colmate la brèche ouverte dans la clôture identitaire.

Al-Sisi et la restauration de l'État identitaire-sécuritaire

Le nouveau gouvernement se présente lui-même comme un « gouvernement de guerre ». À l'instar des Frères musulmans, le président élu en mai 2014, Abdel Fattah al-Sisi, déplace les lignes de front et redéfinit amis et ennemis, sans déroger aux principes régulateurs de l'ordre identitaire. La politique religieuse lancée par le président représente à cette date le cas d'étude le plus significatif de la manière dont le gouvernant reconduit autoritairement la logique identitaire, tout en apportant quelques modifications mineures. En quelques discours et formules, le président a désigné les ennemis et déterminé les interdits, orientant de la sorte les actions des agents étatiques et traçant les limites des débats possibles. Les ennemis, ce sont d'une part les islamistes radicaux, d'autre part les athées et les homosexuels.

Avant même d'être élu, al-Sisi avait donné le ton. Interviewé par les journalistes Ibrahim Essa et Lamiss al-Hadidi, il évoquait le quartier dans lequel il avait passé son enfance, al-Gamaliyya, au Caire, et le pluralisme religieux qui régnait alors. Déplorant la diffusion de « discours islamistes radicaux et sectaires », il se soucie « d'éviter des débordements semblables à ceux auxquels nous sommes actuellement confrontés : des gens qui tuent, saccagent, détruisent au nom de la religion. Il s'agit d'un tort immense à l'islam et aux musulmans ». Il poursuit : « J'ai beaucoup lu pour saisir pourquoi dans le champ de la religion nous en sommes rendus là. Je vois que le discours religieux, dans le monde islamique au complet, a fait perdre à l'islam son humanité ».

Quelques mois plus tard, le président s'adressait en ces termes aux oulémas dans l'enceinte d'al-Azhar :

Nous avons déjà parlé de l'importance du discours religieux, et je voudrais répéter que nous ne faisons pas assez, en ce qui concerne le véritable discours religieux. Le problème, cela n'a jamais été notre foi, mais c'est sans doute la pensée (*fikr*), une pensée que nous sanctifions. Le discours religieux que j'appelle de mes vœux est un discours qui est en phase avec son époque. Je m'adresse ici aux hommes de religion et à ceux qui ont une responsabilité (en matière religieuse). Nous devons prêter la plus grande attention

à la situation actuelle. J'en ai parlé à de nombreuses reprises auparavant. Nous devons observer avec la plus grande attention la situation dans laquelle nous nous trouvons. C'est inimaginable, que la pensée que nous sanctifions fasse de nous la source d'angoisse, de danger, de massacres, et de destruction dans le monde entier ; il est impossible que cette pensée – et je ne parle pas de religion mais de pensée, les textes et les pensées que nous avons sanctifiés depuis des siècles, au point que sortir de ce cadre de pensée est devenu très difficile – en soit parvenue au point de se poser en ennemi de la planète entière : c'est-à-dire que 1,6 milliards de musulmans devraient tuer 7 milliards de non musulmans pour vivre entre eux ? C'est impossible !

Je prononce ces mots ici, à al-Azhar, devant les hommes de religion, savants et prédicateurs. Que Dieu soit témoin, au jour du Jugement de la sincérité de vos intentions. Puisse Allah être témoin au jour du Jugement de la sincérité de vos intentions à ce sujet.

Vous ne pouvez pas appréhender ce sujet depuis l'intérieur, il faut en sortir et l'observer depuis l'extérieur, s'acheminer vers une pensée véritablement éclairée, et poursuivre avec détermination dans cette direction.

Je le répète : Nous avons besoin d'une révolution religieuse.

Honorable imam (le grand cheikh d'al-Azhar), vous êtes responsable devant Dieu. Le monde entier attend, le monde entier attend vos paroles, car la nation islamique entière est déchirée, détruite, et court à sa perte. Et c'est nous qui la conduisons à sa perte par notre silence⁶ ».

À la différence de Hosni Moubarak, Abdel Fattah al-Sisi est profondément pieux (Al-Anani, 2014). Il conçoit la religion comme une expérience spirituelle individuelle, et comme la source de principes gouvernant les mœurs et la vie sociale. Contrairement à Moubarak, il prend personnellement parti publiquement et prend à parti les oulémas d'Al-Azhar, de même qu'il se rend personnellement à la messe copte de Noël au mois de janvier 2015. Malgré cet engagement plus marqué, tant à l'égard des chrétiens qu'en faveur d'une refonte du discours islamique, la posture du président rappelle celle du parti al-Wasat et les mesures préconisées celles vainement adoptées par le président Moubarak. Les auteurs du programme du parti, et en particulier Rafik Habib⁷, avaient développé l'idée, largement répandue, suivant laquelle il existerait des valeurs spécifiques à la civilisation islamique ou orientale opposées à celles véhiculées par l'Occident. Rafik Habib distinguait à l'intérieur de la sphère religieuse une sphère éthique, c'est-à-dire un monde de valeurs qui seraient spécifiques à la civilisation arabe et musulmane et qui seraient communes aux musulmans et aux chrétiens orientaux.

Cette conception pose plusieurs problèmes. En premier lieu, ces valeurs se définissent par opposition à une civilisation occidentale plus ou moins fantasmée et considérée comme matérialiste et athée (Habib, 1997 : 135-241 et *Al-Watan al-'Arabî*, 17 octobre 1997). En second lieu, cette conception coupe les chrétiens

⁶ Discours 28 décembre 2014 à al-Azhar. En ligne : [<https://www.youtube.com/watch?v=NJfnquV7MHM>].

⁷ Rafik Habib est le fils de Samuel Habib (qui a été le représentant des Églises protestantes égyptiennes), le cofondateur du Parti al-Wasat, et jadis proche conseiller de Mahdi Akef.



orientaux de la chrétienté latine. Enfin, elle invite à une politique qui divise la société : l'union des croyants contre l'athéisme et le matérialisme. Moubarak avait déjà tenté de mobiliser al-Azhar pour limiter l'expansion des discours radicalisés (Guirguis, 2012). Cela avait été un échec.

Le propos du président varie. Si la dénonciation du discours religieux dominant apparaît comme une constante, il n'a pas établi de politique précise pour le réformer. En général, il pointe le rôle essentiel d'al-Azhar dans la réforme du discours religieux et dans l'intégration de cette juste compréhension de la religion à tous les aspects de la vie. Or la révolution a poussé al-Azhar à chercher une autonomie par rapport à l'État, et l'institution est fortement divisée entre divers courants aux orientations doctrinales opposées (Abd al-Fattah, 2012 ; Brown, 2013). Il en appelle aux Égyptiens, et les invite à présenter une image véritable de l'islam, tolérant ; à tenter de donner des leçons d'islam, aura-t-il davantage de succès que son prédécesseur, Mohamed Morsi ? L'islamisation de la société égyptienne depuis les années 1980 se caractérise par la diversification et l'individualisation des pratiques religieuses. Et la révolution a révélé un autre trait saillant de ces nouvelles cultures religieuses : le refus des autorités islamiques traditionnelles et de toute autorité religieuse à prétention hégémonique (Roy, 2013).

Parfois, Abdel Fattah al-Sisi semble temporiser. Après des mois d'attaques dans le Sinaï et alors que l'Égypte est embarquée dans plusieurs guerres régionales, le journaliste égyptien Sherif al-Shoubashi avait lancé aux femmes un appel à manifester le 1er mai 2015 place Tahrir et à enlever leur voile – rappel du geste célèbre de la féministe Houda Shaarawi au début du xx^e siècle :

Al-Sisi, whose wife and daughter are veiled, asked those dealing with the issue of religious reform “to be careful”. “Do not pressure public opinion and scare people in their homes. People hold nothing more dear than their religion. This issue should be addressed delicately and responsibly.” Ibrahim Eissa, who presents a popular television talk show and has long been critical of the Brotherhood, Al-Azhar and Salafists groups, said Al-Sisi’s statements could only be interpreted as pulling the carpet from beneath the debate on religious reform that he had initiated. The conservative religious establishment, claimed Eissa, had clearly convinced Al-Sisi that an ongoing discussion on the role of religion in Egypt could harm his popularity⁸.

Le discours présidentiel s'inscrit dans la continuité des pratiques gouvernementales égyptiennes, tant en ce qu'il suppose qu'en ce à quoi il incite. Il tente de concilier la tendance « conservatrice » de la société égyptienne aux désirs d'éthique exprimés par les révolutionnaires contre la corruption qui réduit les Égyptiens à l'indignité. Mais il ne fait que canaliser ces désirs vers des ennemis consensuels, des minorités aux contours indéterminés, des minorités sans institution : les athées et les homosexuels. Au cours des années 2000, plusieurs tabous avaient été levés un à un (l'article 2 de la Constitution égyptienne stipulant que l'islam est la religion d'État, la question confessionnelle, la critique du

8 Dawoud, Khaled, « Drawing the veil on simmering disputes », *Ahram weekly* n° 1243, 23 avril 2015.

président, le harcèlement sexuel...). Après le 25 janvier, les deux derniers remparts étaient tombés : le budget de l'armée et l'athéisme. Pour la première fois en Égypte, l'athéisme avait fait l'objet de débats dans la presse et quelques individus avaient déclaré leur athéisme. Comme dans le cas des conversions, c'est l'énonciation publique plus que le fait lui-même qui heurte (Guirguis, 2012). En contrepartie, la visibilité nouvelle de ce phénomène a suscité une vague de répression. Les arrestations et procès pour blasphème ou insulte à la religion se sont multipliés entre 2012 et 2014 (Ibrahim, 2015 et 2014).

Après le règne de Mohamed Morsi et la violence des miliciens Frères, conjugués aux exploits médiatisés de l'organisation de l'État islamique, dénoncer les islamistes radicaux signifie aux Égyptiens que le président, en dépit des apparences, s'engage pour la paix (c'était sans doute le seul point d'accord entre Moubarak et la majorité des Égyptiens : il avait su préserver la paix, et al-Sisi ne s'est engagé qu'à reculer dans la guerre au Yémen) et donne de l'Égypte l'image que ses habitants aiment à voir : celle d'un pays dans lequel les chrétiens et les musulmans vivent en bonne entente. Mais un ennemi n'est un ennemi que s'il est extérieur. La réactivation de la rhétorique du complot permet non seulement de diaboliser les ennemis désignés mais de délégitimer la révolution elle-même.

En effet, après s'être présenté comme pouvoir révolutionnaire et incarnation du peuple, le nouveau gouvernement avait lancé des opérations de neutralisation sans attaquer encore le prestige des révolutionnaires. Soucieux de légitimer le coup d'État militaire subséquent au renversement du président Mohamed Morsi (30 juin 2012-3 juillet 2013), le gouvernement Beblawi⁹ avait décidé au mois d'octobre 2013 d'ériger place Tahrir un mémorial aux martyrs des deux « révolutions » (25 janvier 2011 et 30 juin 2013). Représentations de l'émergence d'une pluralité de sujets politiques affirmant leurs droits inaliénables, les martyrs enferrés dans le discours contre-révolutionnaire s'étaient figés en incarnations muettes de la nation (Abaza, 2013).

À présent le président va plus loin et vise l'événement révolutionnaire lui-même. Depuis janvier 2014, Abdel Fattah al-Sisi, et d'autres militaires, emploient volontiers l'expression « fourth generation war ». Popularisée après la révolution du 25 janvier 2011 par des figures publiques hostiles au soulèvement, l'expression désigne des guerres provoquées au sein d'une nation par des puissances extérieures (Adly, 2015). Al-Sisi l'utilise parfois en se référant à l'échelle régionale, par exemple pour justifier le soutien apporté à l'Arabie Saoudite :

Egypt faces a fourth generation war, one of the most dangerous wars (...). We all should be aware of the attempts to stir dispute between Egypt and Gulf nations; I will not let

⁹ Hazem Beblawi (né en 1936), économiste qui a fait carrière dans plusieurs banques et institutions internationales, puis a été nommé Premier ministre en juillet 2013. Il présente la démission de son gouvernement en février 2014, ouvrant ainsi la voie à l'officialisation de la candidature de Abdel Fattah al-Sisi aux élections présidentielles de mai 2014.



*anybody assault any other sides (...). No one, whatever his strength and cunning, could drive a wedge between us*¹⁰.

Mais elle vise principalement les islamistes et les contestataires du 25 janvier. On se souvient que, de Hosni Moubarak à Bashar al-Asad, les gouvernements assiégés avaient tous tenté de présenter les soulèvements comme l'oeuvre d'une main étrangère et ennemie, et que l'argument de la main étrangère est fréquemment employé pour expliquer les conflits dits interconfessionnels.

Ce faisant, le discours présidentiel définit à l'intention des agents étatiques – juges, policiers – quels débordements seront tolérés, voire encouragés, et quelles dérives acceptées : les multiples condamnations à la peine de mort de membres des Frères musulmans, ou les poursuites pour blasphèmes et insultes à la religion. Le propos présidentiel prend appui sur des valeurs et des pratiques existantes. Son discours donne le ton et oriente les actions. Il encourage et légitime de nombreux excès.

Références bibliographiques

- ABAZA Mona, 2013, « The Violence of Egypt's Counter-Revolution », *International Sociological Association*, vol. 3, n°3.
- ABD AL-FATTAH Nabil, 2009, « *Al-mu'asasa al-dīnyya al-qibṭyya al-urṭuḍuksyya wa qaḍāyā al-muwaṭāna wa al-waḥda al-waṭanyya* [L'institution religieuse copte orthodoxe et le problème de la citoyenneté et de l'unité nationale] », in'UMRŪ al-šubakī (dir.), *Al-muwāṭana fī muwāḡaha al-ṭā'ifīyya* [La citoyenneté confrontée au confessionnalisme], Le Caire, Centre d'études politiques et stratégiques d'Al-Ahram, p. 93-121.
- , 2012, « Al-Azhar dans un monde troublé », *Les Cahiers de L'Orient*, 108.
- ADLY Amr, 14 octobre 2014, « Egypt's Conservative Nationalism: Discourse and Praxis of the New Regime », *Jadaliyya*.
- EL-AMRANI Issandr, janvier 2012, « Sightings of the Egyptian Deep State », *Middle East Research and Information Project*, on line : [<http://ns2.merip.org/mero/mero010112>].
- AL-ANANI Khalil, 17 juin 2014, « Unpacking Sisi's Religiosity », *Mada Masr*.
- AYROUT Henri, 1965, « Regards sur le christianisme en Égypte hier et aujourd'hui », *Proche-Orient Chrétien*, n° 15, p. 3-42.
- BERNARD-MAUGIRON Nathalie, « Justice et politique : vers la fin de l'exception égyptienne ? », *L'Année du Maghreb*, III, 2007, 81-103.
- BOZARSLAN Hamit, mars-avril 2007, « Sécularisme, religion et nation : les cas turcs, pakistanais et israélien », *Esprit*, n° 333, p. 235-241.

¹⁰ Al-Balad, 22 février 2015, rapportant les propos du président lors d'une allocution télévisée. En ligne : [<http://www.el-balad.com/1403352>], consulté le 19 Mai 2015.

- BROWN Nathan, J., 2012, « Contention in Religion and State in Postrevolutionary Egypt », *Social Research: An International Quarterly*, 79.2, p. 531-550.
- DU ROY Gaétan, « Abouna Samaan and the “Evangelical Trend” within the Coptic Church », in Nelly VAN DOORN-HARDER (dir.), *Reconsidering Coptic Studies* (Actes du colloque *The Future of Coptic Studies: Theories, Methods, Topics*, Wake Forest University, Winston Salem, NC, USA) (à paraître).
- FAHMY Khaled, 1998, « The Nation and Its Deserters: Conscription in Mehmed Ali's Egypt », *International Review of Social History*, 43, p. 421-436.
- FAWZI Maḥmoud, 1993, *al-bābā kirillus wa'abd al-nāsir* [Le bābā Kirillus et Nasser], Le Caire, al-waṭan li al-našr.
- FOUCAULT Michel, 1997, *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard, Seuil.
- , 2004, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-78, Paris, Gallimard, Seuil.
- , 2004, *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-79, Paris, Gallimard, Seuil.
- GUIRGUIS Laure, 2011, « Contestations coptes contemporaines », in Sarah BEN NÉFISSA et Blandine DESTREMAU (dir.), *Protestations sociales, révolutions civiles. Transformations du politique dans la Méditerranée arabe*, *Revue Tiers Monde*, Hors série, Paris, Armand Colin, p. 139-163.
- , 2012, *Les Coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, Karthala.
- , 2014, *Égypte: Révolution et contre-révolution*, Presses de l'université de Laval, Montréal.
- HABIB Rafik, 2011, *Hadāra al-wasat* [La culture du centre], Le Caire, Dar al-shorouk.
- HAENNI Patrick, et TAMMAM Hosam, 2011, « Égypte: les religieux face à l'insurrection », *Institut Religioscope*, février 2011, en ligne: [http://religion.info/french/articles/article_517.shtml] (consulté le 15 mai 2012).
- HASSABO Chaymaa, 20 mars 2014, « Égypte, les illusions perdues des 'jeunes de la Révolution' », *Orient XXI*.
- IBRAHIM Ishak, 23 avril 2015, « Tales of Blasphemy in Egypt », *Atlantic Council*.
- , 2014, *Besieging Freedom of Thought: Defamation of religion cases in two years of the revolution*, Cairo: EIPR.
- IBRAHIM Vivian, 2010, *The Copts of Egypt: The Challenges of Modernisation and Identity*, Londres, I.B. Tauris.
- ISMAIL Salwa, 2012, « The Egyptian Revolution against the Police », *Social Research*, vol. 79, n° 2, p. 435-462.
- JABRI Vivienne, 2006, « La guerre et l'État libéral démocratique », *Cultures et conflits*, 61, p. 9-34.
- MADA Masr, 2015, « Corruption watchdog claims in exclusive interview that new legislation threatens transparency », online: [<http://www.madamasr.com/sections/politics/top-auditor-hesham-geneina-talks-mada-masr-about-quest-oust-him>].



- MEHREZ Samia, 2012, *Translating Egypt's Revolution. The Language of Tahrir*, Le Caire, Presses de l'université américaine du Caire.
- ROY Olivier, 2013, « Le printemps arabe et le mythe de la nécessaire sécularisation », *Socio* n° 2.
- ROUSSILLON Alain, 2006, « Visibilité nouvelle de la "question copte" : entre refus de la sédition et revendication citoyenne », in Florian Kosthall (dir.), *L'Égypte dans l'année 2005*, Le Caire, CEDEJ, p. 137-175.
- RYZOVA Lucie, 28 novembre 2011, « The Battle of Mohammad Mahmud Street », *Jadaliyya*.
- SEIF El-Dawla Aida, 2009, « Torture : A State Policy », in EL-MAHDI R., MARFLEET P. (dir.), *Egypt : The Moment of Change*, Londres, Zed Books, p. 120-135.
- SOLIMAN Samer, octobre 2005, « Al-haraka al-dimuqrāṭiyya fī muwāḡaha al-ṭā'ifīyya » [Le mouvement démocratique confronté à la question confessionnelle], *Al-Bosla*, Le Caire.
- , 2006, « The Radical Turn of Coptic Activism : Path to Democracy or to Sectarian Politics », *Cairo Papers in Social Science*, vol. 29, n° 2/3, Le Caire, American University Press, été-automne, p. 135-155.
- TADROS Mariz, 2009, « Vicissitudes in the Entente between the Coptic Orthodox Church and the State in Egypt, 1952-2007 », *International Journal of Middle East Studies*, 41.
- , 2013, *Copts at the Crossroads*, Le Caire, AUC Press.
- WALL Melissa et SAHAR EL Zahed, 2011, « "I'll Be Waiting for You Guys" : A YouTube Call to Action in the Egyptian Revolution », *International Journal of Communication*, 5.
- YOUNES Sherif, 2012, « Révolution égyptienne et crise de légitimité », *Les Cahiers de L'Orient*, 108, p. 33-46.