

Sous la direction de
GILLES KEPEL ET YANN RICHARD

INTELLECTUELS
ET MILITANTS
DE L'ISLAM
CONTEMPORAIN

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

Remerciements

Ce livre est le produit de trois années de recherches menées au sein du Groupe de liaison sciences sociales-monde musulman du Centre d'études et de recherches internationales (CERI), Fondation nationale des sciences politiques, Paris.

Des enquêtes sur le terrain à la publication des travaux, ces recherches ont bénéficié du soutien financier des institutions suivantes : CERI (FNSP), CNRS, ministère de l'Éducation nationale (Aires culturelles), ministère de la Recherche et de la Technologie, Social Science Research Council (Committee for the Comparative Study of Muslim Societies), New York.

Les auteurs

Dale F. Eickelman, professeur d'anthropologie à Dartmouth College, États-Unis.

Nilüfer Göle, professeur de sociologie à l'université du Bosphore, Turquie.

Gilles Kepel, chercheur au CNRS-CERI, Paris.

Jean-François Legrain, chercheur au CNRS-CEDEJ, Le Caire.

Timothy Mitchell, professeur de science politique à New York University, États-Unis.

Yann Richard, chercheur au CNRS, Groupe Iran contemporain, Paris.

Alain Roussillon, chercheur au CNRS-CEDEJ, Le Caire.

Olivier Roy, chercheur au CNRS, Groupe Iran contemporain, Paris.

Mohammed Tozy, professeur de science politique à l'université Hassan-II, Maroc.

2. P. Dumont, *Mustafa Kemal*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1983, p. 156.
3. L. Beck et N. Keddie éd., *Women in the Muslim World*, Cambridge (Massachusetts), et Londres, Harvard University Press, 1978.
4. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press, 1967.
5. Le « turban » n'est pas un voile mais une sorte de foulard : à la différence des foulards traditionnels des femmes turques, celui-ci couvre complètement les cheveux et la poitrine, laissant seulement le visage libre. On reprend ici cette appellation largement utilisée dans les mass média. Dans le texte, « chador », « turban » « voile » sont utilisés indifféremment. Tous désignent le *hidjab*, obligation pour la femme musulmane de dissimuler son corps. Seules diffèrent la forme de l'objet et la manière de le porter.
6. A.W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Londres, The Macmillan Press, 1979, p. 28-42.
7. T. Veblen, *Les Ingénieurs et le Capitalisme*, Paris, Gamma, 1971.
8. E. Gundogan, *Teknolojinin Otesi, Kaybolan Olcu ve Bozulan Denge*, Istanbul, Akabe, 1985.
9. Notre recherche a été menée selon la méthode de l'intervention sociologique développée par A. Touraine (cf. A. Touraine, *La Voix et le Regard*, Paris, Éd. du Seuil, 1978). Pour une analyse plus détaillée de la recherche, cf. le rapport de travail de N. Göle, *Les Femmes turques entre la modernité et l'islam*, Paris, UNESCO, Section du développement et des politiques culturelles, mars 1988.
10. B. Étienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
11. A. Bouhdiba, *La Sexualité en Islam*, Paris, Quadrige/PUF, 1975, p. 43-57.
12. F. Mernissi, *Le Harem politique*, Paris, Albin Michel, 1987, p. 120.
13. *Ibid.*, p. 127-129.
14. A.Z. Tozduman, *Islamda Kadın Haklari*, Ankara, Kadın ve Aile, p. 143.
15. G. Tillion, *Le Harem et les Cousins*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 161-178.
16. F. Mernissi, *op. cit.*, p. 239.
17. A. Bouhdiba, *op. cit.*, p. 144-163.
18. *Ibid.*, p. 20.
19. M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Mouton-Roulet et Larose, 1984.
20. A. Bulac, « Feminist bayanların kisa akli », *Zaman*, 17 mars 1987.
21. Articles publiés dans divers numéros du journal *Zaman* pendant le mois de septembre 1987.
22. Y. Kavuncu, « Islamda kadın ya da ipekbocegi », *Zaman*, 29 septembre 1987.
23. M. Chebel, *L'Esprit de sérail*, Paris, Lieu commun, 1988, p. 120.
24. N. Élias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 13.
25. S. Mardin, *Din ve Ideoloji*, Istanbul, İletişim Yay, 1983.
26. G. Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

L'expérience de l'emprisonnement dans le discours islamiste

Une lecture d'*Ayyam min hayati*
de Zaynab al-Ghazzali

par Timothy Mitchell

Vers la fin de l'année 1977, Zaynab al-Ghazzali, présidente de l'Association des dames musulmanes, a publié au Caire un livre intitulé *Ayyam min hayati* (Jours de ma vie)¹. Ce livre, épuisé en moins de deux mois et fréquemment réédité depuis², était en fait la version écrite d'un témoignage qu'elle avait présenté à la radio égyptienne un an plus tôt, concernant son expérience dans une prison de ce pays plus de dix ans auparavant. Elle y relate la façon dont elle a été arrêtée par la police secrète militaire en août 1965, puis emmenée de son domicile situé dans une banlieue résidentielle du Caire à la prison militaire de Tura. Là, elle a été interrogée sous la torture pendant plusieurs semaines au sujet de ses liens avec les Frères musulmans, alors proscrits. Selon son témoignage, elle a ensuite été transférée dans l'infirmerie de la prison pour y reprendre ses forces et être maintenue en vie dans la perspective de séances de torture et d'interrogatoire supplémentaires, séances qui ont duré jusqu'au printemps suivant. Le 17 mai 1966, accusée de conspiration pour assassiner le président Gamal Abd al-Nasser et renverser son régime, elle est passée en procès en compagnie de quarante-deux autres personnes et a été condamnée à vingt-cinq ans de prison avec travaux forcés. Le livre s'achève sur sa libération cinq ans plus tard, en 1971, à la suite du décès du président Nasser et de l'élimination de certaines des factions au pouvoir, dont les luttes intestines avaient joué un rôle dans son arrestation.

Au premier abord, le livre se présente comme un exposé sans détour sur la prison et ses horreurs. Elle raconte avoir été enfermée seule dans une cellule sans sanitaires pendant une semaine, sans nourriture ni eau, et avoir été traînée nuit après nuit dans la salle d'interrogatoire où elle était battue et forcée de rester debout

pendant des heures, face contre un mur. Elle décrit comment, refusant systématiquement de signer une fausse confession, elle était alors battue sur la plante des pieds et sur tout le corps. Elle mentionne deux tentatives de viol (elle avait alors quarante-huit ans). Elle relate son enfermement dans une cellule infestée de rats ou encore dans une cellule pleine de chiens féroces. Elle écrit également comment on l'a obligée à se tenir dans des flammes ou encore à se brûler contre un chauffage électrique. A un moment donné, on lui a ordonné d'entrer dans une cellule remplie d'eau dans laquelle elle a dû s'agenouiller, malgré ses jambes lacérées, et passer la nuit entière immergée jusqu'au cou. Elle en a ensuite été retirée pour une reprise des interrogatoires et des coups de fouet avant d'être reconduite dans cette même cellule la nuit. Ce traitement a duré, dit-elle, jour et nuit pendant plus d'une semaine.

Je ne sais pas si l'on peut accepter ce récit dans ses moindres détails, mais je n'ai aucune raison de douter de son honnêteté. Ce qu'il décrit, après tout, est le genre de brutalités qui participent à l'exercice du pouvoir. L'existence de brutalités similaires a été prouvée en Iran, en Israël, en Syrie ainsi que dans d'autres parties du monde³. Bien que l'Égypte ne soit pas le pire des exemples, la répression par l'armée et la prison y est une illustration de la pratique du pouvoir à travers l'histoire de l'État moderne. Lorsque les Britanniques ont imposé l'occupation militaire en Égypte dans les années 1880, ils ont établi leur contrôle sur les campagnes à l'aide des « commissions de brigandage » militaires bien connues pour leur utilisation de la torture. Les Britanniques ont torturé (et ensuite déporté) les dirigeants nationalistes et ils ont rempli les geôles du pays jusqu'à quatre fois leur capacité⁴. Inutile de dire qu'il y a eu de fréquentes périodes de loi martiale et d'état d'urgence depuis, y compris celui en vigueur depuis 1981. En de telles circonstances, la prison devient partie intégrante de la vie politique et intellectuelle d'un pays, attestée de multiples façons à travers des livres tels que *Ayyam min hayati*. Il paraît donc utile d'examiner ces récits d'emprisonnement⁵ dans le cadre d'une étude sur les intellectuels et les militants.

Ces récits peuvent tout d'abord se lire comme des descriptions des formes modernes du pouvoir. L'emprisonnement et les interrogatoires peuvent être en effet considérés comme des manifesta-

tions intensives des efforts quotidiens de l'État moderne pour modeler, manipuler et diriger une population, en prolongement de ses procédés courants d'organisation, de police secrète, de cooptation et de contrôle. Les récits de prison fournissent un moyen de parler de ces processus : la description de leurs mécanismes peut servir à démonter leur illégitimité. De tels souvenirs, pourtant, ne sont pas de simples récits d'une expérience passée, mais font plutôt partie intégrante d'un discours politique. Ils sont le produit d'une période donnée et sont lus dans un contexte particulier. *Ayyam min hayati* est paru douze ans après les événements décrits et six ans après la libération de l'auteur.

Je considère le livre de Zaynab al-Ghazzali comme une lecture personnelle du fonctionnement du pouvoir politique dans une période donnée, en un lieu tel que l'Égypte. Mais j'utiliserai aussi cette lecture pour analyser l'émergence et le développement d'un discours islamiste ; j'essaierai de montrer comment ce discours acquiert sa pertinence et son pouvoir d'attraction en tant que mode d'opposition à l'exercice du pouvoir politique. Percevoir de tels écrits comme des oppositions au jeu du pouvoir, et par conséquent situées à l'extérieur de ce jeu, est en fait une erreur. Comme nous allons le voir, ce type d'écriture est produit de manière complexe *au sein même* des processus du pouvoir. En conséquence, malgré les horreurs décrites, ce discours n'offre pas de critique sérieuse du fonctionnement réel du pouvoir.

Ma démonstration comporte quatre parties. Je montrerai d'abord comment, dans *Ayyam min hayati*, Ghazzali utilise sa description de la prison pour prouver la corruption de l'autorité politique et la puissance des arguments islamistes. Puis j'attirerai l'attention sur l'image globale du pouvoir politique suggérée par le livre, même si l'effet produit n'est pas intentionnel. Dans la troisième partie, je pousserai plus avant l'analyse du pouvoir : l'histoire du livre lui-même est un exemple de la relation qui existe entre la production du discours islamiste et la production des crises et des répressions qu'il décrit ; je mettrai en évidence leurs curieuses imbrications. La dernière partie suggérera quelques-unes des raisons pour lesquelles le livre lui-même ne peut mettre au jour ces imbrications.

Ce que le lecteur peut d'abord dégager d'*Ayyam min hayati*, c'est l'aisance avec laquelle le langage de l'islam fournit une réponse à l'autorité coercitive de l'État. Au bout de sa première semaine de détention, privée d'eau et de nourriture, Ghazzali décrit comment elle a été conduite dans une salle d'interrogatoire. Ses interrogateurs lui ordonnent d'écrire les noms de tous ceux qu'elle connaît en Arabie Saoudite, en Syrie, au Soudan, au Liban, en Jordanie et partout ailleurs. Elle doit noter tout ce qu'elle sait sur les Frères musulmans et expliquer ses relations avec eux. Elle déclare avoir écrit : « J'ai des amis dans plusieurs pays qui me connaissent par la mission [*da'wa*] pour l'islam. Nos mouvements appartiennent à Dieu et Dieu guide vers nous ceux qui choisissent Sa voie. » Puis elle confesse ses liens avec les Frères musulmans, mais les replace dans la logique de la volonté divine, qu'elle dirige contre ses interrogateurs : « Notre but est de propager l'appel de Dieu et d'appeler le règne de Sa loi. Au nom de Dieu, je vous somme de renoncer à votre paganisme et de renouer avec l'islam. Confessez votre foi et soumettez-vous à Dieu [...]. Peut-être vous délivrera-t-Il de votre prison païenne et vous fera-t-Il voir la lumière de l'islam. Faites parvenir ceci au président de la République, conclut-elle. Peut-être qu'il se repentira et qu'il cherchera le pardon. Peut-être qu'il reviendra à l'islam et qu'il jettera loin de lui ses hardes païennes » (p. 54). Ses interrogateurs lisent ce qu'elle a écrit et l'emmènent pour la fouetter.

Comme d'autres mémoires de prison, le livre se compose essentiellement d'épisodes de ce genre. A chaque fois, le récit se transforme en une démonstration de la façon dont on répond aux accusations du régime dans l'idiome de l'islam. De telles réponses ont pour but d'affaiblir un pouvoir qui repose sur la capacité d'emprisonner et d'interroger. Ce n'est pas la prisonnière qui est réduite à merci par l'emprisonnement, loin de là, mais le régime lui-même, que l'on doit envisager comme prisonnier de son propre paganisme (*jahiliyya*). Même le président de la République – « leur » République et non la sienne – se trouve victime de cette contradiction.

Après quelques nuits passées dans sa cellule, elle est de nouveau interrogée et accusée d'appartenance à une « organisation » secrète et de participation à un complot visant à assassiner le président Nasser, accusations qu'elle réfute. On fait entrer des membres des Frères musulmans que l'on fouette sous ses yeux. On l'avertit qu'elle mourra si elle refuse de coopérer mais elle répond que la mort est un supplice qu'elle ne craint pas. Chaque page est écrite de façon à montrer la force de volonté que donne la conviction religieuse. « Monsieur, répond-elle lorsqu'on l'accuse à une autre occasion d'avoir comploté pour assassiner Nasser et prendre le pouvoir, le problème n'est pas simplement de tuer Nasser et de prendre le pouvoir. La mort de Nasser est un détail sans importance pour les musulmans. Le problème, c'est celui de l'islam. L'islam n'est pas établi [...]. Nous travaillons à éduquer une nouvelle génération pour l'islam. » Son interrogateur lui répond : « Tu es folle ! Je ne plaisante pas. Tu ne vois donc pas que si on te tuait maintenant et si on t'enterrait, personne ne saurait ce qui t'est arrivé [...] ? » A quoi elle répond : « Il sera fait comme Dieu le souhaite et le choisit. » Il ordonne que lui soient donnés cinq cents coups de fouet (p. 72-73).

Ses descriptions réitérées du processus de l'interrogatoire et de la torture sont utilisées afin de discréditer, dans son ensemble, l'appareil politique et légal qui repose sur ces pratiques. Elle est interrogée par un homme qui se dit procureur, chargé de rédiger un rapport pour le procès. « Ces fouets, demande-t-elle, font-ils partie de ce que vous apprenez à la faculté de droit ? » Il la gifle et menace de la faire tuer, « et enterrer comme nous en enterrons dix de ton genre chaque jour ». Elle dit avoir répondu : « Pourquoi ne pas consigner cela dans votre rapport ? » On l'emmène pour la fouetter de nouveau et l'enfermer au cachot trois jours de plus (p. 59-60).

Nombre de ces dialogues reconstitués ont un caractère stylistique commun qui les rend encore plus efficaces. Comme dans d'autres mémoires de prison de ce type, les paroles de l'interrogateur sont en général rendues dans un arabe familier et grossier alors que l'auteur donne ses réponses dans un arabe littéraire, citant de temps à autre des passages du Coran. Ces passages sont souvent suivis directement par les jurons de l'interrogateur. A un

moment, par exemple, Ghazzali est emmenée par son geôlier, Sawfat, pour être interrogée par Chams Badran, le chef de la police secrète militaire égyptienne. A l'en croire, ses réponses vertueuses parviennent à éviter les pièges que lui tend l'interrogateur et le rendent de plus en plus furieux :

- Admettons, Zaynab, que les Frères musulmans gouvernent ce pays et que nous soyons sous votre domination. Qu'est-ce que vous feriez de nous ?

- Nous refuserions de vivre dans les maisons des oppresseurs ou de souiller nos mains là où les oppresseurs ont souillé leurs mains. Nous refuserions de nous couvrir les mains de sang et de nous asseoir sur les trônes des tyrans de ce monde.

- Ferme-la ! Ce que je te demande, c'est ce que tu ferais de moi si tu étais sur cette chaise à ma place.

- Nous sommes en quête d'une vérité et nous éclairons la voie. Nous ne nous attendons pas à obtenir le pouvoir. Nous sommes porteurs du message « pas n'importe quel dieu mais Dieu », pour lequel nous avons sacrifié nos biens et nos âmes. « En vérité, Dieu a racheté les âmes et les biens des croyants pour qu'ils puissent accéder au paradis. »

- Ta gueule... Je te répète la question : que feriez-vous de nous si vous étiez au pouvoir ?

- Nous ne sommes pas en quête de pouvoir ! Cela ne nous intéresse pas d'assumer les responsabilités suprêmes. Nous ne voulons pas non plus être de simples vigiles le long de la voie qui mène à Celui en qui repose la confiance et à qui la nation rend hommage.

- Est-ce que tu vas la fermer, oui ou non ? Je veux une réponse nette. Admettons que tu sois assise à ma place, qu'est-ce que tu ferais de moi si j'étais l'accusé ?

- Des générations et des générations passeront peut-être avant que l'islam ne vienne à régner. Nous ne sommes pas pressés. Le jour où l'islam régnera, la femme musulmane retrouvera le rôle qui est naturellement le sien et qui est d'éduquer les hommes de la nation.

- Tu... Encore une fois. Imagine, pour le principe, que tu sois à ma place. Qu'est-ce que tu ferais de moi ?

- L'islam signifie justice, lumière et pitié. Il ne signifie ni le fouet ni la mort, ni la torture ni l'emprisonnement ni la déportation. Pas d'enterrés vivants, pas d'enfants abandon-

nés, pas de femmes rendues veuves. Pas de pharaons ni d'idolâtrie mais la vérité et la justice.

- Ta gueule... Ta gueule ! Attache-la, Sawfat, et frappe-la.

Le langage indique la frustration grandissante de Chams Badran, mis hors de lui par une profession de foi musulmane posément exprimée. Cette façon de réduire les officiers les plus haut placés à un état de rage apoplectique est sans cesse proclamée comme étant la force suprême du discours islamiste. Vers la fin du livre, faisant référence à elle-même et à Abd al-Fattah Isma'il (le responsable des Frères musulmans avec qui elle avait travaillé en étroite collaboration depuis la fin des années cinquante et l'un des trois accusés condamnés à mort au procès de 1966), Ghazzali affirme qu'« Abd al-Nasser est devenu fou, hurlant dans son entourage qu'un homme et une femme l'avaient dépossédé d'une génération entière » (p. 190). Tels sont donc le style et le discours du livre. Il tend à exposer la corruption de l'autorité politique et à montrer combien sa force coercitive tombe dans l'impuissance et l'incohérence lorsqu'elle est confrontée à l'appel de l'islam.

Il est inutile de dire à quel point une telle image du pouvoir et de ses mises en confrontation est simpliste et trompeuse. Les relations entre le pouvoir politique et les discours d'opposition sont nettement plus complexes. Bien que sous la forme d'un récit de prison fait par une victime après sa libération, *Ayyam min hayati* n'est pas une simple description des horreurs commises par l'autorité qui émanerait de l'extérieur du système de pouvoir. L'ouvrage présente, par inadvertance, un exemple intéressant de la façon dont un discours islamiste peut émerger de manière complexe et incertaine *au sein même* des mécanismes du pouvoir.

A travers ses efforts de démonstration de l'efficacité d'une foi religieuse militante en tant que riposte au pouvoir étatique, la description de la vie en prison devient un diagnostic détaillé des méthodes de contrôle de l'État. Ainsi, de tels souvenirs peuvent eux-mêmes montrer combien ces méthodes contribuent, en fait, à la production du discours politique de l'islam.

Les méthodes en question ne relèvent pas simplement de l'en-

fermement, des privations, des interrogatoires et de la torture. Ces châtiments entrent dans une configuration du pouvoir plus vaste. Les techniques de contrôle cherchent non seulement à contraindre, mais également à se concilier les activistes politiques et à contrôler leur vie. Elles essaient de créer une « organisation » subversive et de produire des opposants, des alliances et des conspirations. Dans pratiquement tous les interrogatoires, les autorités tentent de persuader Zaynab al-Ghazzali de produire des preuves, de signer de faux aveux et d'incriminer d'autres prisonniers.

Le livre décrit, par exemple, une situation où elle est conduite auprès d'un nouvel interrogateur : « Asseyez-vous, Zaynab, lui dit-il, conciliant. J'appartiens au cabinet du président de la République et nous voudrions arriver à un accord avec vous. Tout le pays tient à vous et nous tenons à vous aussi. Mais vous nous évitez... Zaynab, si vous acceptiez de vous mettre d'accord avec nous, nous vous ferions sortir de prison aujourd'hui même. Nous sommes tous bien d'accord, vous ne devriez pas être ici. Je vous promets non seulement de vous faire sortir mais aussi de vous promouvoir ministre des Affaires sociales en remplacement de Mme Hikmat Abu-Zayd. » L'offre ne l'intéresse pas. « Avez-vous fait fouetter Hikmat Abu-Zayd avant de la nommer ministre ? » demande-t-elle⁶.

Elle insiste pour savoir ce qu'ils veulent d'elle. Encore une fois, son récit donne à entendre la voix insistante de la cooptation. L'interrogateur lui explique :

– Les Frères musulmans ont fait retomber toute la faute sur vous. Hudaybi a vendu la mèche, Ad al-Fattah Isma'il nous a tout avoué, Sayyid Qutb a tout avoué mais nous soupçonnons qu'ils sont en train d'essayer de se disculper en vous faisant porter la responsabilité. Je suis donc venu ici personnellement aujourd'hui sur les ordres du président Nasser pour parvenir à un accord avec vous. Vous pouvez partir en même temps que nous et je vous reconduirai chez vous dans ma propre voiture. Vous devez savoir qu'une des choses que les Frères musulmans ont dites, c'était que vous aviez l'intention de renverser le régime et que c'était vous qui aviez élaboré le projet de prendre le pouvoir et d'assassiner Abd al-Nasser et quatre de ses ministres. Nous voulons

connaître votre rôle dans ce complot ainsi que les rôles joués par Sayyid Qutb et Hudaybi. Quels sont les quatre ministres qui devaient être tués ? Dites-le-nous. Expliquez-nous la situation en détail.

– Tout d'abord, les Frères musulmans n'ont jamais élaboré de complot pour prendre le pouvoir, tuer Abd al-Nasser ou les quatre ministres ou qui que ce soit d'autre. Notre objectif est d'étudier l'islam et de comprendre les raisons du retard des musulmans et la condition qui est la leur.

– Zaynab, je viens de vous expliquer. Ils nous ont tout dit.

– Bon. De toute évidence, ils ont dit ce que leurs tortionnaires voulaient leur faire dire. La vérité, c'est que nous enseignons l'islam afin d'éduquer une génération qui puisse l'embrasser et le comprendre. Si cela est un crime, c'est à Dieu d'en juger. [P. 60-62.]

Les efforts faits par les autorités pour l'amener à de faux aveux, la faire coopérer en vue d'incriminer d'autres militants ou d'être relâchée pour collaborer avec le régime sont relatés tout au long du livre. Ses interrogateurs lui offrent de la laisser rétablir, avec un salaire de l'État, l'Association des dames musulmanes (*Jama'at al Sayyidat al-Muslimat*), interdite juste avant son arrestation. Après le procès, ils lui font présenter à Sayyid Qutb la possibilité de commuer sa peine capitale s'il annonce publiquement que les Frères musulmans avaient certaines « connexions » (probablement avec l'Arabie Saoudite), ce qu'il refuse (p. 183).

A cet égard, l'expérience de prison relatée par Ghazzali devient le prolongement d'expériences antérieures. A la fin du livre, après sa libération, elle est conduite à une rencontre avec le chef des services secrets de l'État qui l'avertit de ne pas s'impliquer dans des activités islamiques ni de s'associer avec d'autres membres des Frères musulmans. Il lui demande également de venir régulièrement lui faire un rapport dans son bureau. Elle souligne l'avoir entendu dire que beaucoup des Frères libérés étaient parvenus à un accord semblable avec ses services (p. 205-206). Ce procédé, à son tour, est une répétition du genre d'événements qu'elle décrit dans le premier chapitre de son livre, qui couvre les dix-huit mois précédant son arrestation.

Son récit commence par l'histoire d'un accident de voiture

quasi fatal dans lequel elle est projetée hors de la chaussée par un autre véhicule. Elle interprète plus tard cet accident comme une tentative pour la réduire au silence. Pendant sa convalescence à l'hôpital, les autorités lui ordonnent de faire cesser définitivement les activités de l'Association des dames musulmanes et, par la suite, ils lui ordonnent de faire cesser la publication du magazine *Majallat al-sayyidat al-muslimat* (Le Magazine des dames musulmanes) dont elle est l'éditeur. Les services secrets et les services de sécurité lui proposent ensuite de rétablir l'Association avec une subvention de 20 000 livres par an et de reprendre la publication du magazine en tant que directrice et pour un salaire de 300 livres par mois. Elle affirme avoir refusé plusieurs offres de cet ordre (p. 16).

Un an plus tard, trois hommes déclarant être des Syriens en route pour l'Arabie Saoudite lui rendent visite à son domicile. Il lui parlent d'un complot visant à tuer Nasser et à renverser le régime, lui expliquant que ce projet a l'aval des Frères musulmans en Arabie Saoudite et lui demandent de se renseigner sur les positions de Hudaïbi et de l'« organisation ». Elle nie l'existence d'une telle « organisation » ainsi que tout intérêt pour l'assassinat de Nasser. (Avant de partir, l'un d'entre eux lui donne leurs noms – Abd al-Chafī Abd al-Haqq, Abd al-Jalīl Isa et Abd al-Rahman Khalīl – et elle se moque d'eux à cause de leurs pseudonymes religieux, commençant tous par « Abd »). Peu de temps après, elle reçoit la visite d'un agent des services secrets égyptiens qui l'interroge sur ses liens avec les trois « Syriens » et lui explique que, si elle coopère avec eux, elle pourra remettre en activité l'Association des dames musulmanes (p. 17-21). De tels événements continuent à se produire semaine après semaine.

Ces tentatives d'organisation, de coercition et d'infiltration de la vie politique à l'extérieur de la prison mettent en évidence le fait que, pour une personne comme Zaynab al-Ghazzali, la prison n'est pas le contraire de la vie « à l'extérieur » (enfermement opposé à liberté) mais une intensification de méthodes de contrôle politique similaires. Dans un sens, il n'y a pas de véritable vie « à l'extérieur » mais plutôt une vie entravée et modelée par ces méthodes politiques de surveillance et de harcèlement, par les pressions visant à faire collaborer et à impliquer les asso-

ciés et par l'invention d'organisations et de conspirations. Telle est en tout cas l'impression créée et confirmée par des récits comme *Ayyam min hayati*.

Mais le rapport entre le texte de *Ayyam min hayati* et les forces politiques qu'il tente de décrire est plus complexe encore, bien qu'on ne le perçoive jamais dans le texte. Pour découvrir le rapport du texte aux forces politiques dont il se préoccupe, nous devons examiner le contexte dans lequel il a été produit et dans lequel l'écriture elle-même s'inscrit.

Tout d'abord, il faut se rappeler que les événements relatés dans le livre se sont produits dans les années soixante pendant une crise politique générale qui a contribué à faire naître la résistance islamique – dont la description est le but de l'ouvrage. À partir de 1965, les orientations politiques du capitalisme d'État n'étaient parvenues ni à éliminer le pouvoir des grands propriétaires terriens et la pauvreté dans les campagnes, ni à fournir de nouveaux emplois et un approvisionnement à prix raisonnable dans les villes. Les envois de nourriture des États-Unis ont été interrompus cette année-là quand le gouvernement a refusé d'aligner sa politique étrangère sur les intérêts américains d'expansion régionale. Confronté à une crise économique et politique, le régime a essayé de renforcer son autorité déclinante en augmentant la portée des organisations du Parti qui ont été transformées en un réseau de surveillance envahissant.

Ce réseau a produit la preuve de la « résistance », de la « réaction » et de la « subversion » locales qui allait aider le régime à réaffirmer son autorité. Lorsque le ministère de l'Intérieur a refusé de croire à cette preuve, l'armée a saisi l'occasion d'élargir son propre pouvoir à l'intérieur du pays et de consolider sa position au sein du régime⁷. Des milliers d'« opposants » (y compris Zaynab al-Ghazzali) ont été arrêtés par les services militaires : l'« organisation » subversive qui avait des connexions avec l'Arabie Saoudite a été démantelée et ses « chefs » inculpés et pendus pour avoir tenté de renverser le pouvoir.

Ainsi, de façon cruciale, ces formes d'opposition n'étaient pas quelque chose d'extérieur au système du pouvoir mais bien le

produit des techniques et des tensions à l'intérieur de ce système. Lus sous ce jour, des ouvrages tels que *Ayyam min hayati* commencent à illustrer la manière dont le processus de pouvoir nécessitait et encourageait la fabrication non seulement des organisations et des conspirations, mais aussi celle d'un système entier de « résistance » islamique à son autorité – y compris un discours politique islamiste.

Ensuite, le contexte dans lequel prend place *Ayyam min hayati* est en fait encore plus complexe que celui-ci. En effet les conspirations fabriquées dans les années soixante étaient elles-mêmes envisagées comme la reprise de répressions précédentes et, comme nous le verrons, le livre a été publié vers la fin des années soixante-dix, dans le contexte d'un rapport complexe entre les groupes islamistes et les forces de l'ordre.

Bien qu'il décrive des événements des années soixante, *Ayyam min hayati* appartient clairement au nouveau discours islamiste de la fin des années soixante-dix et des années quatre-vingt. Il est révélateur que ces « nouveaux » ouvrages puissent prendre la forme de souvenirs représentant dans un récit d'emprisonnement les arguments des années soixante : ce discours n'est pas un phénomène récent attribuable uniquement à la guerre de 1967, ou à la prospérité due au pétrole, ou aux événements d'Iran, ou bien encore à l'*infatih* égyptien. Ce phénomène n'était pas non plus entièrement inconnu dans le milieu des années soixante. Cette crise-là était déjà considérée comme une reprise de la répression du milieu des années cinquante, qui à son tour s'articulait autour d'un complot probablement fabriqué par le régime. De cette façon, ces drames de la répression rapportés dans les mémoires de prison islamistes apparaissent comme des représentations – dans les deux sens du mot – compliquées : il s'agit d'un scénario dressé par des instances plus vastes et il semblerait que ce scénario ait déjà été interprété auparavant.

Les années cinquante ne sont pas non plus inaugurales. Zaynab al-Ghazzali a fondé l'Association des dames musulmanes en 1936, alors qu'elle avait dix-huit ans et que les crises économiques et politiques du pays étaient déjà graves. Elle suivait elle-même l'exemple de son père, érudit formé à al-Azhar et grand marchand de coton qui voyageait à travers tout le pays lorsque la

saïson du coton était terminée, critiquant la corruption de la société et prêchant la politique anticoloniale de l'islam⁸. La crise de la société égyptienne vers la fin des années soixante-dix et dans les années quatre-vingt est, bien entendu, la continuation des effets de ces mêmes conditions sous-jacentes, la conséquence de l'intégration plus poussée de l'Égypte dans une économie mondiale qui tend toujours à appauvrir et à rendre impuissante la majorité de sa population. La continuité de cette crise latente permet d'expliquer la capacité du discours islamiste à considérer chaque crise comme la reprise de répressions précédentes.

En troisième lieu, *Ayyam min hayati*, en tant qu'ouvrage des années soixante-dix, se doit aussi d'être lu en référence au contexte particulier dans lequel il a été écrit. Dans la préface, Zaynab al-Ghazzali ne donne aucune des raisons pour lesquelles elle a attendu 1976-1977 pour publier son récit d'emprisonnement, plus de cinq années après sa libération. Elle dit simplement qu'après bien des hésitations, elle a été convaincue de son devoir de décrire son expérience, y compris les fouets et les tortionnaires, parce qu'il était nécessaire de ramener le peuple sur la voie de l'islam. Le livre est censé faire partie de ce projet – cette *da'wa* – qui ne peut être efficace que par la persuasion. Elle écrit : « Un pouvoir aveugle et coercitif met aisément des fouets dans les mains de maniaques. Ce qui est difficile, c'est de détourner ceux qui ont été trompés par les mensonges, ceux qui se contentent de manier le fouet, ceux qui sont ici-bas l'objet d'un culte, de la voie du paganisme et de leur montrer celle de la vertu » (p. 5-6). Comme nous l'avons vu, le livre se concentre tout entier sur cette difficulté que les événements de 1976-1977 ont amenée sur le devant de la scène.

Il est clair que l'année 1977 a été critique pour la population égyptienne, depuis les émeutes pour le pain en janvier jusqu'au voyage du président Sadate à Jérusalem en novembre. Les manifestations contre la proposition d'augmentation de 50 % des prix de l'alimentation, qui ont éclaté dans tout le pays les 18 et 19 janvier et durant lesquelles l'armée a tué 79 personnes et en a blessé 800, ont permis de mesurer la pauvreté grandissante et la colère populaire à la suite de la réouverture du pays aux demandes du capital privé. Après avoir réprimé les émeutes, le gouvernement a

organisé des rafles, a emprisonné des centaines d'opposants de gauche et a décrété une interdiction des manifestations et des grèves. Le voyage de Sadate à Jérusalem, comme on l'a souvent fait remarquer, était en partie une réaction à ces événements, par laquelle le régime cherchait à la fois de nouvelles bases pour sa popularité à l'intérieur et une position plus forte dans l'orbite de l'influence américaine.

Outre ces facteurs, deux événements de 1976 peuvent nous aider à expliquer l'écriture d'*Ayyam min hayati*. Pour commencer, il y a eu la décision prise par le régime, dans le cadre de sa campagne contre l'influence de la gauche, de permettre aux groupes islamistes plus conservateurs de reprendre la publication de deux mensuels : *al-I'tisam* et *al-Da'wa*. Ce dernier comportait dans chaque numéro une rubrique réservée aux femmes et aux enfants, intitulée « Pour un foyer musulman », qui était rédigée par Zaynab al-Ghazzali⁹. Il paraît probable que la permission accordée à Ghazzali à la même période de diffuser à la radio ses mémoires d'emprisonnement était un autre élément de la campagne de discrédit de la gauche (notamment nassérienne) organisée par le gouvernement. En d'autres termes, son attaque contre l'autorité constituait paradoxalement une partie de la tentative globale d'élargissement de l'autorité politique.

En second lieu, au cours de l'automne 1976, des histoires ont commencé à apparaître dans la presse égyptienne au sujet d'une organisation de « fanatiques musulmans armés », dans les provinces d'Égypte, que les autorités nommaient *al-Takfir wa'l-Hidjra*. Son chef, Shukri Mustafa, était l'un de ceux qui avaient été arrêtés en même temps que Zaynab al-Ghazzali, en 1965, alors qu'il avait vingt-trois ans et qu'il était étudiant à Assiout ; il avait été libéré quelques mois après elle, en octobre 1971. Les liens qui ont ensuite existé entre Ghazzali et les membres de *Takfir* ne sont pas clairs mais certains d'entre eux (dont Talal al-Ansari, alors en prison) avaient fréquenté son domicile. Par ailleurs, le groupe avait des relations, comme le mentionne Kepel, avec les services secrets gouvernementaux. En fait, leur confrontation avec le régime vers la fin de 1976 peut s'être produite après que les services secrets eurent cherché en vain à les utiliser pour combattre d'autres groupes. Lors de leur assaut final contre le

groupe *Takfir* au mois de juillet suivant, les forces de sécurité ont tué six adeptes, en ont blessé cinquante-sept et arrêté des centaines. Le mois suivant, la presse a aussi fait état de l'arrestation de cent quatre des membres d'un groupe appelé *Jund Allah* et de quatre-vingts membres du groupe *al-Ihad* à Alexandrie. Le procès et l'exécution des chefs de *Takfir* ont alors occupé les médias pour le reste de l'année, procurant ainsi au régime un drame fort utile qui mettait en scène les dangers de l'anarchie et de la terreur¹⁰.

Ces événements ont coïncidé avec la publication en 1976-1977 de plusieurs ouvrages importants d'activistes musulmans et de leurs adversaires qui soit dataient des crises des années cinquante et soixante, soit décrivaient ces crises. La maison d'édition *I'tisam* a publié *Madhabih al-ikhwan fi sujun Nasir* (Les Massacres des Frères dans les prisons de Nasser), de l'islamiste Jabir Rizq ; on republia le livre de Hassan al-Hudaybi, *Du'ah la qudah* (Prédicateurs, non juges), écrit en prison en 1969 et dans lequel le dirigeant des Frères musulmans critiquait les jugements radicaux sur la société portés par les plus jeunes islamistes ; Sami Jawhar publia *al-Mawta yatakallamun* (Les Morts ont la parole) qui contenait les minutes du second procès de Sayyid Qutb ; il y a eu d'autres ouvrages, y compris le livre posthume de Hassan al-Achmawi, *al-Ikhwana wa'l-thawra* (Les Frères et la Révolution) ; celui de Salim al-Bahnasawi, *al-Hukm wa qadiyat takfir al-muslim* (Le Pouvoir et la Question de l'excommunication des musulmans) ; celui de Khalid Muhyi al-Din, *al-Din wa'l-ich-tirakiyya* (Religion et Socialisme) ; et même celui d'Anouar al-Sadate, *al-Bahth an al-dhat* (En quête d'une identité)¹¹.

Si je rappelle tous ces événements et ces ouvrages bien connus, c'est pour souligner combien la question de l'« émergence » d'un discours islamiste militant se révèle complexe. La publication d'*Ayyam min hayati* en 1977 ne représente ni une voie subversive qui se contenterait d'attaquer de l'extérieur le système de l'autorité, ni l'émanation d'une autorité qui ne ferait que déterminer ce qui se dit. Un récit publié douze années après coup, qui décrit l'arrestation, l'emprisonnement et les tortures subies par une personne n'aura dans de telles circonstances qu'un effet incertain. Il ne coïncidera ni avec les intentions exactes de l'auteur ni avec les

objectifs du pouvoir. Pour l'auteur, comme je l'ai suggéré, le livre fournit un moyen de remettre en question la légitimité du régime de démonter la justesse du discours islamiste comme riposte au pouvoir. D'un autre côté, puisque le régime dont il s'agit était celui de Nasser et non celui de Sadate, les autorités semblent avoir encouragé de tels arguments comme moyens de consolider leur propre pouvoir. Mais malheureusement pour les autorités, les émeutes, fusillades, procès et exécutions qui sont intervenus entre la première émission de radio en 1976 et la publication du livre à la fin de l'année 1977 ont apporté à ces arguments une pertinence inattendue.

Ainsi, à un premier niveau, ce livre, en décrivant la violence et la brutalité de la prison, se pose comme diagnostic des horreurs du pouvoir, dont le mécanisme est démonté de l'extérieur. Cependant, le moment où cette littérature de résistance est produite s'avère déterminé d'une part par le besoin qu'a le pouvoir d'un « discours islamiste » et d'autre part par la découverte par les médias d'une violente résistance islamique (le groupe Takfir) – dont le recours à la violence et « la mise au jour » semblent s'être produits en coordination avec les intentions de l'appareil de sécurité et des services secrets du régime. De plus, le texte qui ressort de tout cela relate une série d'événements datant de plus de dix ans, qui eux-mêmes représentaient une « résistance » islamique nécessaire mais aussi largement fabriquée par les luttes intestines du régime. La conclusion que nous pouvons tirer est la suivante : de la même manière que la vie de Zaynab al-Ghazzali, une fois libérée de prison, est autant la continuation de son expérience carcérale qu'une rupture d'avec cette expérience, les arguments contenus dans de tels mémoires de prison ne peuvent jamais vraiment échapper aux forces politiques qui ont contribué à les produire, pas plus que ces mémoires ne peuvent les développer clairement.

Pour montrer l'échec de Zaynab al-Ghazzali à voir les processus politiques que, paradoxalement, son livre illustre si bien, je voudrais conclure en décrivant brièvement le programme qu'elle propose pour faire opposition au système de l'autorité. Durant

une des séances d'interrogatoire, Ghazzali décrit le programme des Frères musulmans de la manière suivante :

Nous avons l'habitude de nous retrouver avec les jeunes hommes de l'association pour étudier les textes de *fiqh*, *sunna*, *hadith* et *tafsir*. Nous étudions *Kitab al-muhalla* d'Ibn Hazm, *Zaad al-ma'ad* d'Ibn Qayyim, *al-Tarhib wa'l-tarhib* de Hafiz al-Mundir, *Fi zilal al-Qur'an* de Sayyid Qutb et des passages de *Ma'alim fi al-tariq*. Nous étudions la vie du Prophète et de ses compagnons et l'établissement de l'appel de l'islam. Cela se faisait avec la permission et sous la tutelle de Hudaibi. Le but de ces études était de développer des intentions vertueuses chez les jeunes musulmans dans l'espoir de pouvoir réinstaurer la gloire de l'islam et d'établir efficacement sa communauté sur terre. Après avoir longuement étudié, nous avons décidé de réorganiser les Frères musulmans dans tout le pays. Nous avons travaillé sans relâche et ardemment pour réunir tous les jeunes gens vertueux que nous pouvions trouver, ceux qui sont perdus dans la société païenne qui régit toute l'humanité. Nous avons décidé de consacrer treize ans à cet effort, après quoi nous ferions une enquête dans tout le pays. S'il s'avérait que le groupe croyant aux principes de l'islam représentait moins de 25 %, nous recommencerions une nouvelle période d'études et de formation de treize ans. Ensuite, nous ferions une deuxième enquête, puis une troisième et une quatrième, jusqu'à ce que la proportion atteigne 75 % de la population dans son entier. A ce moment-là, nous aurions appelé à un État islamique. [P. 80-81.]

Ce programme politique puise visiblement son inspiration dans la tradition islamique. Pour rétablir l'islam dans une société païenne, on se doit d'étudier la vie du Prophète et de modeler son programme sur celle-ci, allant même jusqu'à fixer sa longueur – treize ans – d'après le temps qui s'écoule entre la révélation de la première sourate du Coran et l'Hégire (p. 38).

Cependant, ces méthodes sont fondées sur les techniques modernes de discipline et d'éducation que les Frères ont apprises à l'école normale de Dar al-Ulum ou même, dans le cas de Sayyid Qutb, dans un collège de formation d'enseignants aux États-Unis. (Cela est particulièrement vrai dans le cas des prescriptions du

programme pour la femme musulmane : la place politique, nous l'avons vu est réduite à s'occuper du domaine naturel au sein duquel son travail, est celui, très moderne, d'« éduquer les hommes de la nation ¹² ».

S'inspirant d'un mélange de culture islamique et de concepts d'éducation modernes, ce programme intègre inévitablement une certaine conception de la société et des sources du pouvoir politique. Le présupposé du livre est que la condition de la société est déterminée par la condition de ses membres. Tout comme la bonne société dépend d'une éducation adéquate de l'individu, les horreurs de la société proviennent des horreurs des individus. Les descriptions de la torture et des interrogatoires soulignent à chaque page le mal qui est en chaque individu. Vers la fin du livre, quand elle est transférée de la prison militaire à la prison pour femmes du barrage du Nil, Ghazzali se retrouve enfermée avec des femmes qui sont « voleuses, trafiquantes, prostituées et criminelles ». Elle réagit avec horreur. L'expérience, dit-elle, est pire que les tortures de la prison militaire, et elle se fait transférer à l'infirmerie de la prison pour éviter d'être en présence de femmes aussi corrompues (p. 194-197).

La malveillance du régime est perçue dans des termes similaires. C'est ainsi que le livre invoque Nasser à chaque page, lui accolant le titre de « pharaon » et le rendant personnellement responsable des horreurs décrites. Le premier chapitre, en effet, s'intitule « Abd al-Nasser me hait personnellement » et développe le thème suivant : les persécutions que l'auteur a subies ont été ordonnées par Nasser lui-même. D'après Ghazzali, tout le mal émane de lui, par « une chaîne ininterrompue ». Bien qu'elle puise dans un vocabulaire islamique traditionnel, cette analyse du pouvoir politique est concrètement renforcée par l'expérience quotidienne de la prison, où les interrogateurs et les tortionnaires se plaisent à invoquer l'autorité directe du président à chaque fois que l'occasion s'en présente (« Je suis venu ici aujourd'hui personnellement sur les ordres du président Nasser... »). Malgré le fait que Ghazzali réfute constamment l'accusation d'avoir voulu assassiner Nasser, l'effet produit par ses présupposés à propos du pouvoir et de la malveillance personnelle, dans de telles conditions politiques, est d'écarter le problème du fonctionnement

complexe du pouvoir – comme j'ai essayé de le décrire – et de le ramener à l'explication de la politique en reprenant au premier degré l'intention du dirigeant.

Les mémoires d'emprisonnement sont devenus un genre contemporain important dans les écrits islamistes militants. Ils fournissent des comptes rendus de première main de l'expérience de l'oppression politique ainsi que du vocabulaire utilisé pour y résister. Mais il ne s'agit pas de considérer simplement comme des témoignages transparents leur description du pouvoir et de la résistance. Il y a certes beaucoup à apprendre de cette littérature sur la façon dont l'oppression se manifeste et sur la manière dont les ripostes islamistes acquièrent leur pertinence et leur force d'attraction considérables. Cependant, cette force d'attraction ne peut seule rendre compte des raisons complexes de la réémergence cyclique du discours. De tels travaux se doivent d'être lus dans leur contexte afin qu'apparaisse ce qu'ils révèlent par inadvertance des forces politiques qui contribuent à produire ces effets de résistance récurrents.

Notes

1. 1^{re} édition, Le Caire, Beyrouth, 1977 ; 2^e édition, 1979. Les références des pages dans le texte renvoient à la seconde édition. V. Hoffman-Ladd a publié une traduction anglaise du deuxième chapitre, qui retrace l'histoire des liens de Zaynab al-Ghazzali avec les Frères musulmans jusqu'en 1965, ainsi qu'une introduction, des notes et le texte d'un entretien avec l'auteur datant de 1981 : « An Islamic activist : Zaynab al-Ghazzali », dans Elizabeth Fernea éd., *Women and Family in the Middle East : New Voices of Change*, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 223-254.

Un certain nombre de courts extraits, pour la plupart également tirés du chapitre 2, ont été traduits en français et figurent dans : O. Carré et G. Michaud (sous la dir. de), *Les Frères musulmans : Égypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983, p. 53, 75-76, 79-80, 96-97. On peut également consulter le compte rendu détaillé d'Ayyam min hayati par Hoffman-Ladd pour *AMEWS News (Newsletter of the Association for Middle East Women's Studies)*, 1/5, octobre 1987, p. 13-16.

2. En 1981, le livre avait été réimprimé cinq fois, atteignant un tirage de 100 000 exemplaires, sans compter trois éditions pirates en Égypte et une traduc-

tion ourdoue en Inde. J.-P. Péroncel-Hugoz, « Égypte ; la longue lutte des intégristes musulmans : entretien avec Zineb el-Ghazzali », *Politique internationale*, 13, automne 1981, p. 256.

3. Cf. par exemple « Law in the service of man », *Torture and Intimidation in the West Bank : The Case of al-Fara'a Prison*, Genève, Commission internationale des juristes, 1985 ; A. Dehghani, *Torture and Resistance in Iran*, New Delhi, s.d. ; Amnesty International, *Iran Briefing*, Londres, Amnesty International Publications, 1987 ; Amnesty International, *Syria : Torture by the Security Forces*, New York, Amnesty International Publications, 1987.

4. Cf. T. Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 97.

5. Gilles Kepel relève l'importance des expériences d'emprisonnement dans l'élaboration des idées islamistes en Égypte et analyse le plus important ouvrage issu de prison, *Ma'alim fi 'l-tariq*, de Sayyid Qutb, 1964, dans *Le Prophète et Pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris, La Découverte, 1984, p. 30-67.

6. Au moment où ces mots ont été écrits, Hikmat Abu-Zayd était l'un des principaux opposants nassériens au régime de Sadate. En 1981, elle fut l'un des vingt-huit opposants exilés, au nombre desquels se trouvait le général Sa'ad al-Din Chazli, accusé de tentative de renversement du régime devant la nouvelle Cour des valeurs morales. Péroncel-Hugoz, « Égypte ; la longue lutte des intégristes musulmans », *op. cit.*, p. 257.

7. Cf. A. Hamrush, *Qissat thawrat 23 yulyu*, vol. 2, *Mujtama' Gamal Abd al-Nasir*, Le Caire, Maktabat Madbuli, s.d. ; 1^{re} éd. 1975, p. 240-261 ; J. Salim, *Al-Tanzimat al-sirriyya li-thawarat 23 yulyu fi 'ahd Jamal Abd al-Nasir*, Le Caire, al-Matba'a al-Fanniyya, 1982, p. 213-214. Cf. également G. Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, *op. cit.*, p. 34-37 ; H. Ansari, *Egypt : The Stalled Society*, Albany, State University of New York Press, 1986, p. 93-94, 276, n. 41.

8. V. Hoffman-Ladd, « An Islamic Activist », *art. cit.*, p. 234-237.

9. G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, *op. cit.*, p. 101-102 ; S. E. Ibrahim, « Anatomy of Egypt's militant islamic groups : methodological note and preliminary findings », *International Journal of Middle East Studies*, 12, 1980, p. 450 ; V. Hoffman-Ladd, « An Islamic Activist », *art. cit.*, p. 233.

10. G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, *op. cit.*, p. 73-78, 93-94 ; S. E. Ibrahim, « Anatomy of Egypt's militant islamic groups », *art. cit.*, p. 424-425, 450-451.

11. J. Rizq, *Madhabih al-ikhwan fi sujun Nasir*, Le Caire, Dar al-'tisam, 1977 ; S. Jawhar, *al-Mawta yatakallamun*, Le Caire, al-Maktab al-Misri al-Hadith, 1977 ; H. al-Achmawi, *al-Ikhwan wa'l thawra*, Le Caire, al-Maktab al-Misri, 1977 ; S. al-Bahnasawi, *al-Hukm wa qadiyat takfir al-muslim*, Le Caire, 1977 ; K. Muhyi al-Din, *al-Din wa'l-ichtirakiyya*, Le Caire, 1976 ; A. al-Sadat, *al-Bahth an al-dhat*, Le Caire, 1977.

12. Pour une analyse de l'émergence de ce nouveau discours sur l'éducation dans l'Égypte moderne et de la façon dont la nouvelle conception de la maternité y participe, cf. T. Mitchell, *Colonising Egypt*, *op. cit.*, p. 63-94, 110-113.

Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine

par Alain Roussillon

Je suis né l'année de la défaite en Palestine. Je suis entré à l'université l'année de la défaite de juin. J'en suis sorti diplômé le jour où Sadate liquidait ce qu'il appela les « centres de pouvoir » dans le cadre de son mouvement correctif ou destructif. Je suis entré dans le journalisme en 1973, l'année de la traversée du Canal [...]. J'appartiens à la deuxième génération de la révolution [...]. A la génération qui en a cueilli les fruits et goûté la saveur [...]. La génération qui a vécu cette crise et s'est brûlée à ses flammes.

'Adil HAMMUDA, *Azma al-muthaqqafin wa thawra Yulyu*¹.

L'une des structures de sens les plus régulièrement mobilisées pour rendre compte du devenir des intelligentsias « modernistes » au Proche-Orient est le paradigme d'une *crise* récurrente qui constituerait, sinon le moteur de leurs « avancées », du moins le principe de leurs recompositions périodiques. Depuis Tahtawi, qui le premier déduit de l'avancement des sciences et des techniques et plus largement de la « civilisation » en France la notion d'un « dysfonctionnement » de la pensée musulmane, de nombreux intellectuels² ont mis au point de départ de leur réflexion le constat de l'échec de leurs pairs à s'acquitter de leur « mission », déduisant de cet échec la nécessité d'une « renaissance ». C'est le cas de Muhammad Abduh et du courant réformiste, qui rejettent en bloc comme nuls et non avenus l'ensemble des ajouts effectués par les docteurs au corpus du savoir musulman depuis les grands imams. pour rendre possible l'émergence d'un nouveau concordat entre la Révélation et les conquêtes d'une pensée rationnelle ; Taha Husayn, qui réécrit l'histoire de la genèse méditerranéenne

islamique marocaine. 14, 19, 79s, 90, 100.	<i>salafiyya</i> , doctrine cherchant à revenir au pur islam primitif, 93, 136, 275.	Tunisie, 98.
Qutb, Sayyid (ou Qotb), 100, 109, 207, 209, 212.	sciences humaines/ science exacte, 271.	turban (voile féminin en Turquie), 169, 192 (n. 5). Turquie, 167-192.
Rached, Hoseyn-'Ali (prédicateur iranien), 37.	sermon du vendredi, voir <i>khotba</i> .	Uda, cheikh 'Abd al- 'Aziz, 135s, 141.
Rafsanjani, 'Ali-Akbar, 41, 43.	Seurat, Michel, 283 (n. 17).	université moderne, 18, 62, 89, 184, 235, 277.
Ra'if, Muhammad, 248.	sexualité, 44, 185s.	US AID (Agence de coop- ération américaine), 219, 237.
réislamisation de la société, 37, 136, 191, 268.	sexes, égalité des -, 168, 187s.	<i>velayat-e faqih</i> , théorie théocratique khomey- niste du gouverne- ment du juriste isla- mique, 52, 55.
répression, 47, 194.	Shari'ati, 'Ali (écrivain iranien, m. 1977), 30, 35.	<i>wa'dh</i> , prédication, 97.
révolution, 180, 268, 280.	Shayegan, Daryush, 50, 69.	Yasin, cheikh Ahmad, 134, 151.
Révolution iranienne (islamique), 25, 29s, 104, 112, 131, 135s, 138s, 158, 181.	Shoukri, Ghali, 251.	Yasin, Sayyid, 226, 228.
Reza Chah Pahlavi (1925-1941), 36.	social engineering, 173s.	Yassine, Abd el-Salam, 23, 90s.
Richard, Yann, 99, 112.	social scientists, 243, 245.	Zakariya, Fu'ad, 217.
Rizq, Jabir, 207.	sociologie islamique, 246.	Zanzibar, 114.
Roussillon, Alain, 282 (n. 7 et 9).	Sorush, 'Abd ol-Karim, 48s.	<i>zawiya</i> , retraite, lieu de rassemblement et de prière des confréries mystiques, 84s.
sacralité, 262.	soufisme, 270.	Zeitouna, université isla- mique de Tunisie, 14, 19.
Sadate, Anouar, 205s, 217s.	Syrie, 281.	Zemzmi, prédicateur marocain, 76.
Sa'id al-'Abri, premier mufti d'Oman, m. en 1975, 115.	Tahtawi, 213s.	
<i>salaf</i> , « tradition pieuse » des ancêtres musulmans proches du Prophète, 89.	<i>Takfir va'l-Hidjra (al-)</i> , 206s.	
	Taleqani, Mahmud, 40s.	
	<i>tariqa</i> , voie mystique des soufis, 82s.	
	tiers-monde, 64.	
	Tillion, Germaine, 185.	
	Tozy, M., 68, 112, 122, 282 (n. 3 et 4).	

Table

<i>Introduction</i> : Intellectuels et militants de l'islam contemporain, par Gilles Kepel	13
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*I. Les clercs
dans la mobilisation politique*

Clercs et intellectuels dans la République islamique d'Iran, par Yann Richard	29
Le prince, le clerc et l'État : la restructuration du champ religieux au Maroc, par Mohammed Tozy	71
Identité nationale et discours religieux en Oman, par Dale F. Eickelman	103

*II. Militantisme islamique
et discours intellectuel*

Mobilisation islamique et soulèvement palestinien, 1987-1988, par Jean-François Legrain	131
Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme, par Nilüfer Göle	167
L'expérience de l'emprisonnement dans le discours isla- miste, par Timothy Mitchell	193
Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine, par Alain Roussillon	213
<i>Conclusion</i> : Les nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique, par Olivier Roy	259
<i>Index</i>	285