

Savoirs réformistes et politique en Egypte au tournant des années 1940

In: Genèses, 5, 1991. pp. 54-80.

Citer ce document / Cite this document :

Roussillon Alain. Savoirs réformistes et politique en Egypte au tournant des années 1940. In: Genèses, 5, 1991. pp. 54-80.

doi : 10.3406/genes.1991.1077

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1991_num_5_1_1077

الشؤون الاجتماعية

والتعاون

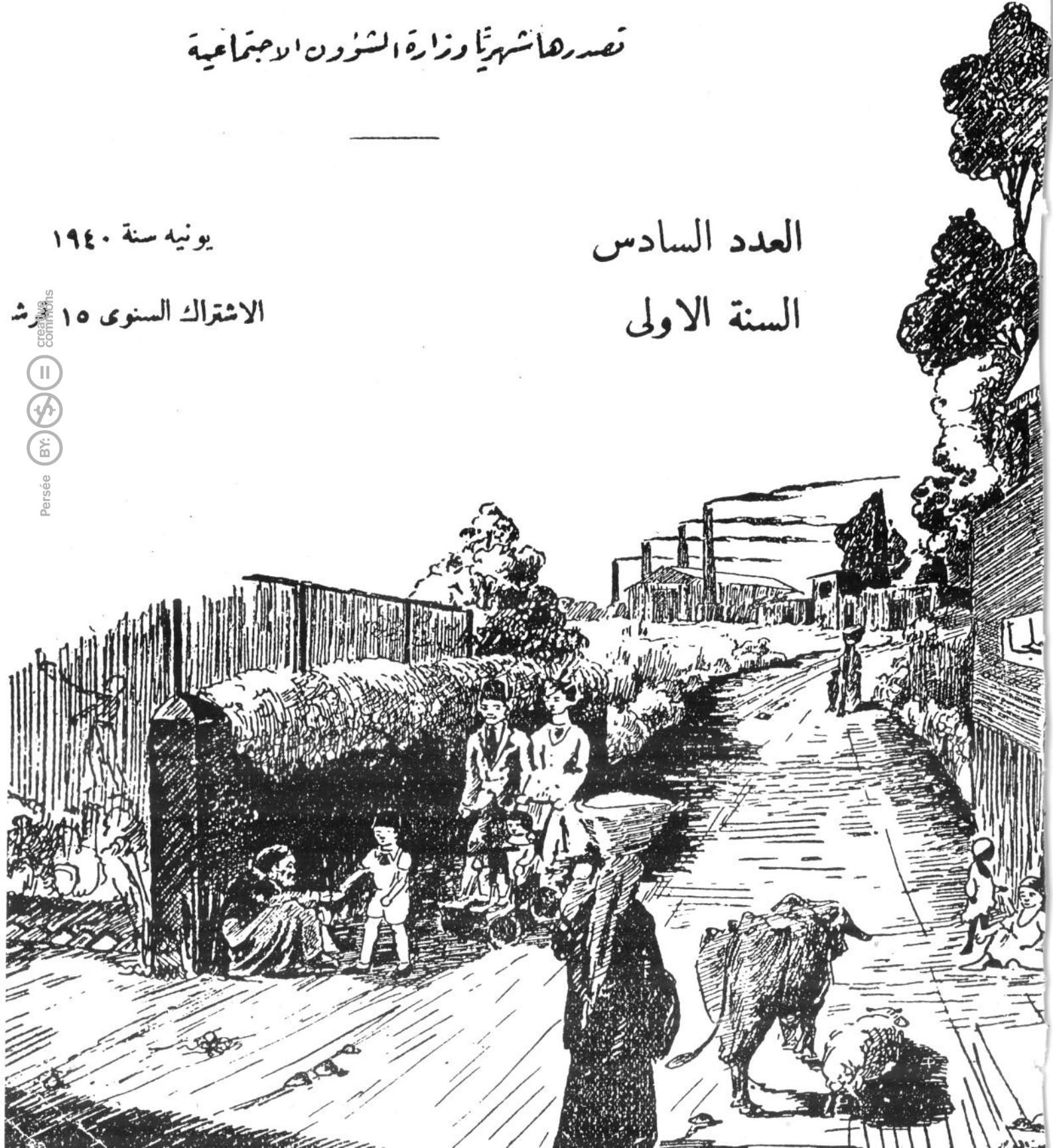
نشرها شهرياً وزارة الشؤون الاجتماعية

يونيه سنة ١٩٤٠

العدد السادس

السنة الاولى

الاشتراك السنوى ١٥



Pour ce qui est des mœurs, les enfants de nos riches ne ressemblent plus que rarement à leurs parents. (Muhammad 'Umar, *le Secret de l'arriération des Égyptiens*, Le Caire, 1905)

SAVOIRS RÉFORMISTES ET POLITIQUE EN ÉGYPTÉ AU TOURNANT DES ANNÉES 1940

Alain Roussillon

John Heyworth-Dunne, l'un des premiers observateurs à s'être montré attentif au « mouvement associatif » sur la scène égyptienne, attribue la considérable expansion que connaît ce mouvement au cours du premier tiers de ce siècle au jeu de trois facteurs : 1. l'affaiblissement du régime colonial, après la Seconde Guerre mondiale ; 2. le sentiment parmi les musulmans qu'il leur fallait rejeter les puissances occidentales qui avaient été sur le point de détruire le monde ; 3. la dégradation du niveau de vie et l'insensibilité des classes dirigeantes aux besoins des pauvres¹. Il y a là les principaux éléments d'une grille de lecture dominante du phénomène : la floraison associative que connaît l'Égypte à cette période serait l'indice d'une autostructuration de la société qui, en marge de l'État, viendrait prendre en charge sa propre réforme. Cette montée en puissance, qui connaît une apogée dans les années 1930 et 1940 de ce siècle², signifierait un approfondissement de la visée nationaliste, débordant le cadre restreint des partis politiques pour organiser la « société profonde », indice d'une maturation de l'opposition à l'ordre établi – la « féodalité », la domination coloniale – et d'une réappropriation des valeurs centrales mises au service d'objectifs supérieurs – l'indépendance, le « progrès ». Sur la base d'une typologie opposant les associations traditionnelles, identifiées aux confréries soufies, refermées sur elles-mêmes, aux nouvelles logiques « volontaristes-altruistes » (*voluntary associations*), Morroe Berger³ se demande quant à lui si la consolidation de l'État, et celle en particulier du pouvoir militaire après 1952, ne condamne pas, à terme, ce mode de mobilisation, avant même qu'il n'ait eu le temps de produire

1. J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London, 1939, p. 27, 30, 50, et 91-91, n° 30, cité par M. Berger, *Islam in Egypt today, Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 93.

2. Il y avait en Égypte, au début des années 1940, près de 3 000 associations civiles regroupant un quart de million de membres actifs. Cf. Zâhiya Marzûq, « Le rôle des organismes civils dans la renaissance sociale de l'Égypte » in *Premier symposium sur les études sociales dans les États arabes*, Beyrouth, Unesco, 1949.

3. *Islam in Egypt today...*, op. cit., p. 127 et suiv.

■ Couverture de la Revue des affaires sociales et de la coopération, publiée par le ministère des Affaires sociales (1940).

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

ses effets : toute l'histoire du mouvement associatif en Égypte pourrait ainsi être interprétée comme celle des efforts déployés par la « société civile » pour préserver sa marge d'autonomie contre les empiètements de l'État, et comme celle des efforts inverses déployés par ce dernier pour imposer son contrôle à des organisations perçues par lui comme potentiellement dangereuses, ce que semble confirmer l'adoption, à partir de 1945, d'une série de textes de lois et de règlements, de plus en plus discrétionnaires et tatillons, réglementant l'activité associative⁴. Le point crucial, qui fournit son point de départ à la présente étude, est que ces prévisions pessimistes vont être largement démenties par l'expansion continue du champ associatif après 1952 : il y aura 6 969 associations de type « philanthropiques », c'est-à-dire engagées sur des bases volontaristes dans la distribution de services d'enseignement, de santé, d'assistance ou autres, enregistrées au ministère des Affaires sociales en 1964, 10 225 en 1981-82 et sans doute plus de 25 000 à la fin des années 1980⁵.

En analysant en termes de *professionnalisation* le système de relations qui s'instaure, dans le deuxième tiers du XX^e siècle, entre des structures organisationnelles « civiles » qui, au-delà de la diversité de leurs objectifs et de leurs modes d'organisation, ont en commun de se réclamer peu ou prou de la « réforme sociale », et l'État égyptien, identifié aux institutions en charge de l'encadrement de la société et aux intérêts de classe qui les contrôlent, il s'agira dans ce qui suit :

— d'une part, d'analyser le sens de la relation entre ces deux parties : mon hypothèse est ici que ce n'est pas tant l'État qui « pénètre » et « asservit » les logiques associatives, que celles-ci qui mettent en place dans l'espace étatique lui-même le réseau des positions sociales et professionnelles à partir desquelles l'exercice même de leurs activités devient possible. En d'autres termes, ce qui suit se proposera de montrer comment un segment en particulier de la force de travail intellectuelle égyptienne entreprend, dans le cadre d'un large marchandage avec l'État, de structurer l'espace de sa propre légitimité et d'imposer tout à la fois son mode de mobilisation et la reconnaissance de ses compétences et des rôles qu'il revendique dans la division sociale du travail ;

— il s'agira, d'autre part, de montrer comment ce segment a pu, en se livrant à une réinterprétation des va-

4. Morroe Berger (*ibid.*, p. 93 et suiv.) analyse trois textes : la loi 49 de 1945, premier texte spécifique réglementant l'activité des associations, adoptée sous les auspices du très autoritaire ministre de l'Intérieur Nuqrāshī, la loi 384 de 1956, et la loi 32 de 1964, dont la succession traduit, incontestablement, le renforcement continu de l'arsenal répressif et des moyens de contrôle de l'État sur l'activité des associations.

5. Cf. *Le Ministère des Affaires sociales, 25 ans après sa création*, Le Caire, 1964 (en arabe) et « Les experts sociaux dans l'activité civile », in *la Transformation des méthodes de formation des experts sociaux en République arabe d'Égypte*, Haut-Conseil pour les universités et université de Minya, 1986 (en arabe).

leurs centrales de la société égyptienne, et notamment des valeurs liées à la religion et à l'identitaire, et en proposant sa propre articulation des visées inverses de fidélité aux origines et de modernisation des structures sociales, imposer ce que je désignerai comme le paradigme philanthropique du travail social comme modalité et machinerie de la réforme sociale.

La mise en place du paradigme philanthropique de la réforme

On peut trouver dans le premier rapport d'activité publié en 1938 par l'Association égyptienne d'études sociales (*cf. infra*) une identification significative du contexte dans lequel se produit l'émergence de ce type de mobilisation : « Il y a une coïncidence heureuse dans le fait que notre association ait vu le jour alors que débutait pour l'Égypte une ère nouvelle, inaugurée par l'accession au trône de notre jeune et bien-aimé souverain, Sa Majesté le roi Farouq I, par l'abolition, lors de la conférence de Montreux, en mars 1937, des privilèges étrangers en Égypte ouvrant la voie à la mise en place d'un nouveau système judiciaire devant lequel sont égaux tous ses habitants, et par son admission au sein de la SDN, le 26 mai 1937⁶. » Il y a dans cette conjonction d'événements favorables beaucoup plus qu'une coïncidence : l'indice de la façon dont se recompose, au tournant des années 1930, la double corrélation dans laquelle sont pris les intellectuels que je désigne ici comme « réformistes⁷ » par rapport au pouvoir politique, sur lequel ils tentent de façon de plus en plus systématique d'exercer des effets, et par rapport à l'Autre – l'Europe coloniale –, dispensateur de modèles et détenteur des normes de la modernité. Depuis 1930, la dynastie fondée par Muhammad 'Ali a gagné son autonomie « formelle » par rapport à la Sublime-Porte : Fu'âd n'est plus khédive, représentant du sultan ottoman sur le trône d'Égypte, mais un roi à part entière et, depuis l'abolition du protectorat britannique, en 1922, son principal souci est de consolider son pouvoir, y compris en s'appuyant sur les Anglais qui ont en fait conservé, au prix de réaménagements formels, l'essentiel de leurs moyens de contrôle de la politique égyptienne. Sa disparition, après une fin de règne particulièrement « ombrageuse » et le « coup d'État » royal de 1928 suspendant la constitution « démocratique » qu'avait arra-

6. Rapport présenté au conseil d'administration de l'AEES le 29 avril 1938.

7. De *islâh* : réforme. Au départ, mouvement dont l'initiateur est Muhammad 'Abduh (1844-1905), appelant à un retour à la religion des origines, conçu comme le moyen d'une revivification de la société. J'entends ici par « réformisme » l'ensemble des postures intellectuelles et politiques qui se contruisent sur la base d'une corrélation entre la question du savoir et de l'action sur soi, d'une part, et celle de l'identité, de l'autre, que celle-ci s'énonce en termes ethniques, religieux ou culturels.

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

chée le Mouvement national en 1923, et l'accession au trône de son successeur donnent aux milieux « éclairés » l'espoir d'un *aggiornamento* de leurs relations avec le Palais avec, selon la formule consacrée dans les débats de l'époque, le remplacement de la « question politique » par la « question sociale » en tête des priorités nationales. Plus loin, l'abolition des capitulations détermine l'urgence de la mise en place de dispositifs d'encadrement et de régulation des pratiques sociales acceptables par « tous les habitants de l'Égypte » : l'égalité devant la loi des sujets autochtones et des « hôtes étrangers » de l'Égypte ne signifie pas que les seconds acceptent d'être soumis aux normes et aux critères « indigènes », par exemple en matière de droit pénal ou de droit du travail, mais bien que les Égyptiens eux-mêmes acceptent, bon gré mal gré, de se soumettre à des normes importées qui se présentent comme universelles. C'est bien là le sens que revêt l'admission de l'Égypte à la SDN : tout à la fois reconnaissance de son existence en tant qu'entité politique indépendante et confirmation de son accession à la civilisation, par quoi elle gagne le statut de *nation*⁸.

Il y avait là, dans les exigences de cette modernisation pratique, administrative, de la société égyptienne, un « créneau » et de nouveaux rôles à remplir que les « experts sociaux » organisés dans le cadre du réseau associatif ne tardèrent pas à occuper.

L'Association égyptienne d'études sociales

Entre 1937, année de sa fondation, et 1939, année de la création, au sein du cabinet minoritaire présidé par 'Ali Mâhir, chef du parti sa'adiste, d'un ministère des Affaires sociales, l'Association égyptienne d'études sociales (AEES) parvient à s'imposer comme l'instance centrale dans la mise en place du paradigme même du « travail social ». Ce qui fait la centralité de cette association, c'est l'objectif qu'elle se fixe d'emblée d'établir sur des bases nouvelles ce qui apparaît à ses promoteurs comme une profession à part entière : substituer au volontarisme philanthropique des pionniers de l'action sociale en Égypte des modes de recrutement et de formation contrôlés, formels, des travailleurs sociaux.

8. Sur toute cette période, cf. l'ouvrage magistral de Jacques Berque, *Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

Les « péripéties » de la création simultanée de l'École de service social du Caire et de l'AEES sont

éclairantes quant à la façon dont la logique même d'un service social professionnalisé parvient à prendre pied dans la société égyptienne. L'initiative du projet revient à une assistante sociale suisse, Elsa Meister-Thabet, arrivée au Caire en 1934 pour y établir une « crèche internationale » dans le cadre de l'Association des jeunes filles chrétiennes et qui participe, au début de l'année 1937 à la création d'une Union des auxiliaires sociaux du Caire dont l'objectif était de promouvoir l'idée d'une « école de service social dans le but d'assurer aux fils et aux filles de l'Égypte eux-mêmes une formation propre à en faire des travailleurs sociaux professionnels⁹ ». Au départ, le noyau de ce groupe est constitué de non-Égyptiens : outre Elsa Meister-Thabet, on peut citer Bertha Fahmi, une assistante sociale américaine mariée à un Égyptien, qui sera la première directrice de l'École de service social du Caire, Mary Devonshire, une sage-femme britannique, membre de l'Association internationale pour la protection de la mère et de l'enfant, et Wendell Cleland, vice-président de l'université américaine du Caire (fondée en 1925), dont il dirigera le département des services publics, équivalent américain des « universités populaires » qui fleurissent à la même période en Europe.

L'École de service social du Caire, qui commence à fonctionner en 1937, constitue la clé de voûte des activités de cette association : d'une part, les enseignements qu'elle dispense donnent un contenu, identifiable à des programmes, et une identité sociale à ces nouvelles professions, qui recomposent en retour le champ même de l'activité « humanitaire » ou « philanthropique » en la fondant sur des bases « scientifiques » ; de l'autre, l'École constitue la réserve de main-d'œuvre grâce à laquelle l'Association pourra s'engager dans des opérations visant à démontrer le rôle de médiateurs des travailleurs sociaux entre les projets de l'État et les secteurs de la société concernés. Dès son ouverture, l'ESS accueille soixante-cinq étudiants pour un cursus de trois années en cours du soir. En 1946, alors que l'ESS vient d'obtenir la reconnaissance de son diplôme par le ministère de l'Instruction, 175 dossiers d'inscription en première année seront déposés pour 70 retenus, dont 18 jeunes filles, et l'école comptera 148 étudiants répartis sur les trois années du cursus. Accueillant massivement des détenteurs du certificat de fin d'études se-

Illustration non autorisée à la diffusion

« L'aristocrate égyptienne fume les cigarettes Amon. Société Mahummud Fahri pour les cigarettes, la seule à employer des tabacs chinois et japonais. » (publicité parue dans la Nouvelle Revue, avril 1934)

9. Sayyid 'Uways, *l'Histoire que je porte sur mon dos*, Le Caire, 1985, traduction de l'arabe par G. Delanoue, N. al-Azhari et A. Roussillon, Le Caire, CEDEJ, 1989, p. 69.

conitaires – 113, en 1946, contre seulement 35 titulaires d'un titre universitaire –, on peut faire l'hypothèse que l'ESS se présente, pour nombre d'entre eux, comme une alternative à l'université ou aux institutions d'enseignement supérieur, auxquelles ils n'auraient pu avoir accès, soit pour des raisons économiques – droits de scolarité trop élevés –, soit que, déjà engagés dans une activité professionnelle, le système de cours du soir pratiqué par l'école convînt mieux à leurs possibilités.

D'où l'importance doublement stratégique des premiers programmes d'action sociale mis en œuvre par l'AEES : d'une part, ils visent à définir le champ d'application possible des nouvelles professions ; de l'autre, ils constituent le premier espace de recrutement pour les diplômés de l'école. Au cours des trois premières années de son existence, l'AEES lance quatre opérations qui tendent à « baliser » le champ du travail social et à mettre en place les structures institutionnelles permettant d'occuper ce terrain.

Le premier projet retenu consiste en un « état des lieux » de la pauvreté en Égypte, dont la direction fut confiée à Wendell Cleland et qui mobilisa, durant l'été 1938, 249 enquêteurs – parmi lesquels 56 des 65 étudiants de l'ESS du Caire, 169 directeurs d'écoles primaires et 13 pasteurs protestants – qui, pourvus d'un questionnaire, visitèrent près de 3 000 familles en milieu rural et urbain. Plus que dans ses résultats effectifs – qui ne furent jamais publiés – l'importance de cette étude réside dans le fait qu'elle constitue une grande première en Égypte, à la fois comme travail d'équipe et comme travail de terrain : en même temps qu'ils fourbissent les outils conceptuels permettant de « nommer » la pauvreté égyptienne – seuils, minimum vital, structure de la consommation des ménages, indices de pauvreté « brute » –, c'est d'emblée une représentation de leur rôle propre en tant qu'*intermédiaires* entre la population et les instances étatiques responsables de la réforme sociale que les responsables de l'enquête tentent de faire prévaloir.

D'où la pertinence « tactique » du projet de « réforme du village égyptien » engagé, sous la responsabilité du même Wendell Cleland, par l'AEES en avril 1939, avec le soutien du tout nouveau ministère des Affaires sociales (*cf. infra*). Il s'agissait, en envoyant dans deux villages expérimentaux – al-Manâyil, choisi pour

son caractère « primitif », village à l'état de « nature » selon l'expression des responsables du projet, et Shâtânûf, plus « développé » – « des experts sociaux diplômés par l'école pour vivre avec leurs habitants, se mêler à eux et gagner leur confiance, de telle sorte qu'ils puissent influencer sur eux et les amener à prendre en charge par eux-mêmes les projets qu'ils leur proposent¹⁰ » de démontrer la capacité des professions nouvelles à susciter, au moindre coût, la renaissance du village égyptien.

C'est la même logique que l'on retrouve sur le troisième terrain d'intervention choisi par l'AEES pour démontrer la productivité sociale de ses méthodes. Sur proposition de 'Abd al-Salâm al-Shâdhli, à qui tenaient à cœur, en tant que gouverneur du Caire, la sécurité et l'image de la capitale égyptienne, l'AEES met en place une équipe de travail pour étudier « le problème de l'enfance errante dans le gouvernorat du Caire ». Le rapport remis par cette équipe débouche, en 1939, sur l'ouverture de la Fondation du mariage royal, centre de placement pour jeunes délinquants ainsi dénommé parce que les fonds nécessaires avaient été collectés à l'occasion des festivités organisées pour le mariage du roi Farouq, et qui accueillera, dès son ouverture, quelque deux cents « pensionnaires ». La même année, l'AEES ouvre, en accord avec le ministère de la Justice et le Parquet, un Bureau de service social près le tribunal des mineurs du Caire dont la vocation proclamée était de servir « d'intermédiaire entre le juge et la famille du mineur, entre le juge et le mineur lui-même et entre celui-ci et les diverses institutions, gouvernementales ou privées qui pourraient, d'une façon ou d'une autre, être concernées par son cas¹¹ ».

L'AEES et la fondation du ministère des Affaires sociales

La création du ministère des Affaires sociales (MAS), en 1939, sanctionne le succès de l'AEES à faire reconnaître la nouvelle profession et à traduire en positions institutionnelles dominantes cette reconnaissance sociale. Son président, 'Ali Mâhir, a été nommé Premier ministre, et 'Abd al-Salâm Shâdhli, le premier titulaire du nouveau ministère, ainsi que 'Abd al-Mun'im Riyâd, son premier secrétaire général, comptent parmi les membres les plus actifs de l'association. Wendell

10. S. 'Uways, *l'Histoire...*, op. cit., p. 14

11. *Ibid.*, p. 133.

DOSSIER

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

Cleland, animateur scientifique de l'AEES, est appointé comme conseiller du nouveau ministère, dont Zâhiya Marzûq, la première directrice de l'ESS, prendra en main la direction pour les associations de bienfaisance. Au-delà de son encadrement et de son personnel immédiatement « opérationnel », ce que les animateurs de l'AEES fournissent au nouveau ministère, c'est tout à la fois la délimitation pratique de son champ d'intervention, topologie des priorités de la réforme, et sa propre philosophie de l'intervention sociale, c'est-à-dire une représentation des modes de mobilisation des travailleurs sociaux *et de la société elle-même* susceptibles d'en réaliser la visée.

On peut trouver une trace révélatrice de la façon dont s'opère le « transfert » de modèles de l'AEES au MAS dans le redécoupage des compétences au sein du gouvernement lui-même qui tend à doter de son champ propre d'intervention le nouveau ministère et dans la structure administrative de celui-ci. La décision ministérielle du 6 septembre 1939 qui définit les compétences du MAS précise qu'y seront rattachées : 1. la direction pour le Paysan et les coopératives, retranchée du ministère de l'Agriculture ; 2. la direction du Travail, détachée du ministère du Commerce et de l'Industrie, avec pour mission l'adoption de législations appropriées, la lutte contre le chômage, mais aussi l'arbitrage des conflits du travail entre ouvriers et entrepreneurs ; 3. la direction des Prisons, enlevée au ministère de l'Intérieur ; 4. la direction pour les Services sociaux, qui récupère le contrôle des hospices, asiles pour vieillards, refuges, orphelinats, auparavant assuré par le ministère des Waqfs ; 5. la direction pour la Moralité publique, chargée de la surveillance des théâtres, des cinémas et des publications ou des clubs, sportifs ou autres, et de conduire la lutte contre la dégradation des mœurs et la propagation du vice, missions qui relevaient auparavant des ministères de l'Intérieur et de la Justice. Il me paraît significatif, j'y reviendrai, que la seule direction « originale » créée au sein du nouveau ministère soit précisément celle qui va prendre en charge le contrôle et l'encadrement des activités « philanthropiques », auxquelles l'une des toutes premières préoccupations du ministère sera d'imposer une législation. Plus loin, les premiers programmes adoptés par ces différentes « directions » reproduisent, en la systématisant, la structure

du champ d'intervention défini *concrètement* par les entreprises « expérimentales » de l'AEES, de telle sorte que l'activité du ministère apparaît au départ comme la pure et simple « démultiplication » des modèles d'intervention mis en place par celle-ci. Ainsi, la première action entreprise par la direction pour le Paysan consiste en la généralisation de l'expérience tentée par l'AEES dans les villages de Manâyil et Shatânûf. De la même façon, les premières réformes engagées à l'initiative de la direction des Prisons constituent la mise en application des principes qui avaient présidé à l'ouverture par l'AEES de la Fondation du mariage royal : création de colonies agricoles pour l'accueil des jeunes délinquants et la réhabilitation par le travail des condamnés, identification des toxicomanes comme malades qu'il convient de soigner et non plus comme criminels, passation d'une loi permettant la déchéance de l'autorité parentale pour la protection de l'enfance en danger.

Il ne saurait être question de passer ici en revue l'ensemble des activités conduites ou parrainées par le MAS, pas plus que de me prononcer sur ses « performances » en matière de réforme : partisans et détracteurs de son action s'accordent à souligner l'insuffisance de ses ressources budgétaires et le fait que sa création ne signifie nullement une augmentation des fonds publics affectés à la « réforme de la société », mais seulement une redistribution comptable de ceux-ci, puisque les « directions » rattachées aux Affaires sociales étaient déjà pourvues de budgets et de personnel. Ce qui m'intéresse, ce sont les recompositions discrètes de la représentation et de l'exercice même du pouvoir que traduisent ces réaffectations proprement « symboliques » de ressources, et ce que je pourrais désigner comme *le rapport de force réformiste* qui préside à l'identification et à la formulation des « problèmes sociaux ». De ce point de vue, la tension fondatrice du projet de réforme me semble être celle qui articule *la visée d'emblée globalisante* que traduit la fondation même d'un ministère pour les Affaires sociales, et *le caractère local, partiel*, des programmes concrètement mis en œuvre par la logique associative à l'enseigne de la réforme. Visée globalisante en ce sens qu'il s'agit rien moins que d'énoncer le sens même de l'action étatique : « Un ministère entre les mains duquel soient uni-

Illustration non autorisée à la diffusion

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

fiées toutes les entreprises de réforme, un ministère de réflexion, d'orientation et de réforme avant d'être un ministère de commandement, d'interdiction et d'autorité¹². » Visée globalisante, aussi, en ce sens que – il y a là un des principaux lieux communs organisateurs de ce débat – tout projet de réforme qui ne s'attaquerait pas à l'arriération égyptienne dans sa globalité proprement organique serait d'emblée voué à l'échec. Simultanément, le caractère nécessairement *local*, et à proprement parler *individuel*, de la réforme est inscrit dans la philosophie même de l'action philanthropique qui voit dans la prise en charge par les individus eux-mêmes de l'amélioration de leur condition l'indice du succès des efforts mis en œuvre. C'est aussi au niveau local que s'exprime le besoin de réforme : en la personne de chaque femme empêchée par la pesanteur de la tradition de remplir au mieux sa vocation dans la société, de chaque enfant à l'éducation négligée, au sein de chaque famille perturbée... Le paysan, l'ouvrier, le délinquant sont à la fois les cibles et les sujets, individuels et collectifs, des programmes de réforme, dessinant ce que je pourrais désigner comme une « topologie du désordre ».

Dans cette logique, la posture qu'entreprennent de construire les réformateurs sociaux est celle d'une double intermédiation : entre l'État et ses assujettis, en tant que garants de la rationalité sociale des réformes engagées par le gouvernement ; entre les différentes « classes », élites et masses, riches et pauvres, en tant qu'opérateurs privilégiés des nécessaires redistributions. A partir du savoir propre de la « loi » qui préside à l'arriération de la société égyptienne, il s'agit pour le réformateur d'articuler la globalité de la réforme et la spécificité de la société égyptienne, c'est-à-dire d'énoncer l'adéquation entre la fin et les moyens, entre la rationalité sociale comme saisie « inspirée » de cette spécificité et tout programme de réforme possible, dont la mise en œuvre sera l'affaire des « politiques ».

A un deuxième niveau, l'intermédiation que tentent d'imposer les réformateurs sociaux concerne la conversion de la visée globale de réforme en *actions de terrain*, nécessairement localisées et ciblées. D'une part, l'expérience historique des nations avancées – les « mo-

12. « Le ministère des Affaires sociales », *Revue des affaires sociales* [ci-après *RAS*], vol. 1, n° 1, janvier 1940.

dèles » dont on discute dans la mouvance réformatrice égyptienne vont des fondations philanthropiques américaines à l'armée du Salut en passant par les clubs et universités populaires anglais, les *Workhouses* ou les associations féministes – ainsi que l'état des finances égyptiennes font qu'en Égypte moins qu'ailleurs l'État peut assumer seul tous les aspects de la réforme, ce qui implique que l'initiative privée prenne sa part de responsabilité dans les domaines, convenus, de l'éducation – l'université égyptienne n'a-t-elle pas été fondée, en 1908, à l'initiative de représentants de la « société civile »¹³ ? –, de la santé, de l'assistance aux nécessiteux. D'autre part, la « péréquation » entre les ressources dégagées par les circuits traditionnels de la « charité » – aumône légale, constitution de fondations de main-morte, évergétisme pieux... – et la satisfaction des besoins prioritaires des différents secteurs de la société ne peut être laissée au hasard et abandonnée aux dispensateurs de cette charité : « Les doctrines sociales détestent l'idée d'une bienfaisance directe, de la main du bienfaiteur à celle du nécessiteux, qui leur semble offensante et préjudiciable à la fois pour le bénéficiaire de cette aide, humilié dans sa dignité et pour son dispensateur qui risque de céder à l'infatuation et au contentement de soi. Voilà pourquoi les nations avancées ont aboli la mendicité¹⁴. » Dans cette logique, la responsabilité propre du MAS est d'assurer la double médiation entre le global et le local, entre la responsabilité des fins et la mise en œuvre des moyens, d'une part, ce qui constitue sa fonction théorique et gestionnaire, et entre les riches et les pauvres, d'autre part, ce qui constitue sa fonction proprement politique et organisationnelle. D'une part, les riches doivent donner et se mobiliser pour prendre en charge la part qui leur revient du fait de leur richesse dans la réforme de la condition de ceux qui les ont fait riches, de l'autre les pauvres doivent comprendre ce que l'on fait pour eux, ne pas tenter de mordre la main qui les réforme, et se plier aux pédagogies auxquelles on entreprend, parfois rudement, de les soumettre. « Puis vient le rôle du gouvernement qui déploie tout ce qui est en son pouvoir pour organiser, orienter, coordonner les efforts consentis par l'élite et mettre en place toutes les conditions du succès de ces initiatives, de telle sorte que son intervention ne soit ni excessive, ni insuffisante mais moyenne¹⁵. »

Illustration non autorisée à la diffusion

13. Sur l'université égyptienne, cf. D. Reid, *Cairo University and the making of Modern Egypt*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990.

14. « L'activité du ministère des Affaires sociales », *RAS*, vol. 3, n° 9, septembre 1942.

15. M. Hasûna, « La coopération du gouvernement et du peuple pour la mise en œuvre de la réforme sociale en Égypte », *RAS*, vol. 2, n° 1, 1941.

Dans la stratégie d'autopromotion des travailleurs sociaux, c'est la logique associative elle-même qui va fournir l'instrument de cette double médiation. A la fois mode de réalisation de la solidarité entre les individus et entre les classes, instrument de la redistribution de ressources et dispositif de traitement des « problèmes sociaux » les plus aigus, la logique associative constitue surtout pour les travailleurs sociaux l'espace privilégié de leur propre mobilisation professionnelle. A la base, selon le principe d'un véritable « îlotage » mobilisant toutes les solidarités « primaires » – et en particulier les solidarités religieuses – à l'œuvre au niveau local pour la distribution des services les plus divers, les associations fournissent l'instrument d'une première jonction stratégique entre les travailleurs sociaux professionnels et la cohorte des « volontaires » sur laquelle repose leur capacité à encadrer efficacement la société. A un deuxième niveau, les associations de travailleurs sociaux proprement dits, dont en particulier l'AEES, ont vocation à coordonner et à orienter l'activité de ces associations de base, notamment au travers de « conseils pour la coordination des services sociaux » qu'ils mettent progressivement en place, en particulier dans les quartiers populaires du Caire et d'Alexandrie. Enfin, le ministère des Affaires sociales lui-même apparaît comme une sorte de structure fédérative des organisations de travailleurs sociaux, à qui il fournit, en même temps que la charte de leur action, une bonne part de leurs moyens, en particulier financiers et logistiques. Le « marché » passé entre les associations militantes de la réforme sociale et le pouvoir d'État, tel qu'il se concrétise dans l'institution du MAS, peut ainsi être décrit en disant que celles-ci obtiennent la reconnaissance de l'État et l'accès à un certain nombre de positions professionnelles créées par la confirmation des institutions qu'elles avaient elles-mêmes mises sur pied, en contrepartie de l'acceptation de la tutelle de l'État sur leurs activités et leur encadrement. Plus précisément, ce que les associations de travailleurs sociaux « vendent » à l'État, ce sont les moyens à la fois techniques et humains d'un contrôle sur les associations de base – les organisations populaires « organiques », si l'on veut – qui passe par celui qu'elles-mêmes sont en situation d'exercer sur ces associations en s'appuyant sur le ministère.

Structures et objets d'un savoir réformiste sur l'Égypte

Illustration non autorisée à la diffusion

Une image de l'Égypte s'élabore donc au confluent de démarches cognitives, visant à *nommer* les « problèmes sociaux » et à identifier les acteurs et les causalités à l'œuvre sur cette scène, et de démarches pratiques, gestionnaires, visant à mettre de l'ordre dans la confusion du réel. Elle est le produit des tensions constitutives de ce que j'ai désigné comme le *rapport de force réformiste*, qui engage tout à la fois un rapport au pouvoir – l'État égyptien tel qu'il se recompose dans la logique de l'indépendance formelle de 1922, entre le Palais, l'oligarchie politico-terrienne et le Mouvement national – et un rapport à l'altérité coloniale, source de tous les modèles de modernisation et « repoussoir » permettant de rejeter des bouleversements par trop radicaux de la structure sociale. Plutôt que de passer en revue les « catégories » mobilisées pour mettre de l'ordre dans la diversité des phénomènes – travail qui reste largement à entreprendre et qui reste pour l'essentiel au stade des premières recensions¹⁶ –, je me propose de tenter de mettre en évidence les « nœuds de significations » qui, en permettant d'énoncer la « loi » de l'arriération égyptienne, rendent possible une totalisation du savoir constitué et délimitent l'impensé qui en figure la contrepartie.

A travers les multiples opérations cognitives et gestionnaires qui tentent de la cerner dans sa globalité comme dans ses composantes, la société égyptienne se trouve inscrite par les différents observateurs indigènes ou étrangers dans un certain nombre d'historicités à la fois divergentes et complémentaires où s'énoncent les causalités dans lesquelles se trouvent pris les phénomènes observés.

– Une *historicité de la décadence* qui vise à dire la nature de la continuité et des ruptures qui constituent la durée égyptienne – *ce qui est* par rapport à *ce qui a été* : du point de vue « indigène », la question posée est celle des causalités qui relient l'Égypte glorieuse, redécouverte par les égyptologues, et le présent amer de l'arriération. Le thème de l'occupation ininterrompue de l'Égypte, des Perses aux Anglais, ou celui de l'âge sombre ottoman et de l'anarchie mamelouke, qui se met en place à cette période, fait sens dans cette visée. Les

16. Cf., par exemple, F. Ireton, « L'évolution des objets et des catégories de la statistique agricole en Égypte », *Peuples méditerranéens*, n° 54, janvier-mars 1992 (à paraître) ; M. Volait, *l'Architecture moderne en Égypte et la revue al-'Imâra, 1939-1959*, Le Caire, CEDEJ, 1988 ; J.-L. Arnaud, *Cartographie de l'Égypte*, Observatoire urbain du Caire contemporain, CEDEJ, Le Caire, 1989.

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

interrogations centrales ont trait à la population – l'Égypte est-elle « surpeuplée », compte tenu de l'étroitesse de son terroir, ou au contraire pas assez peuplée pour pouvoir l'étendre ? –, à la race, dont la prévalence des épidémies et des infirmités attestent de l'épuisement et qu'il faut purifier, ou au paysan, dont on se demande si c'est lui qu'il faut commencer par réformer ou l'agriculture égyptienne.

– Une *historicité du possible*, qui vise à dire la distance entre *ce qui est* et *ce qui pourrait ou devrait être*, temporalité privilégiée de la réforme, à ceci près qu'elle en anticipe surtout les échecs¹⁷. L'interrogation porte ici sur un double écart : celui qui sépare les exigences de la modernité des pratiques effectives, les valeurs nécessaires au progrès des mœurs dominantes, les gestions responsables, « civilisées » de l'impéritie de pouvoirs despotiques ; celui que désignent les dysfonctionnements de ces modèles eux-mêmes, qui portent, positivement ou négativement, témoignage de la spécificité égyptienne. On parle ici d'éducation, et en particulier de celles des filles, de morale domestique, du travail et de son organisation, du « sens social » et de son défaut. C'est dans cette visée que prennent place les innombrables comptes rendus consacrés dans la presse aux expériences pionnières, en Europe ou en Amérique, mais aussi en Inde ou au Japon, qui visent à manifester ce qu'il serait possible de faire en Égypte.

– Une *historicité de l'adultération* qui vise à dénoncer le surgissement de *ce qui ne devrait pas être mais qui advient pourtant* : on atteint ici aux limites mêmes de la réforme dans sa relation à l'identité, que celle-ci a vocation à accomplir mais qu'elle prend le risque de trahir. Le débat porte ici sur l'identification du référent identitaire lui-même : l'Égypte peut se vouloir « pharaonique », « arabe », « monothéiste » ou « islamique », « méditerranéenne », voire « partie de l'Europe », comme le khédive Ismâ'il en conçut le projet... Ou tout cela à la fois, selon des hiérarchies subtiles qui engagent la teneur même des mythologies sociales et les enjeux de l'action collective¹⁸. On est ici au cœur de ce que je pourrais désigner comme *l'aporie proprement réformatrice*, qui réside dans la simultanéité d'une double visée : saisir *de l'extérieur*, c'est-à-dire en mobilisant les modes de pensée et les méthodes de la science occidentale, ce qui fait la spécificité de l'identité égyptienne, et *de l'intérieur*, c'est-à-dire en se plaçant du point de

17. Il serait instructif de comparer terme à terme les énoncés de ce pessimisme et les anticipations visionnaires d'un Willcocks, l'un des principaux artisans britanniques du réaménagement hydrographique de l'Égypte – in « L'Égypte dans cinquante ans », *Bulletin de la société khédiviale de géographie*, n° 5, 1903 – quand tous les rêves de grandeur coloniale étaient encore possibles.

18. Sur cette compétition pour le référent identitaire, cf. par exemple C. Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley, University of California Press, 1972.

vue des exigences de celle-ci, les valeurs épistémologiques et pratiques de la science occidentale.

La femme et l'ouvrier

Ce qui permet le passage de l'une à l'autre de ces « historicités », c'est le constat convergent qu'elles induisent de la *non-existence de la société égyptienne en tant que société*, qui constitue le « plus petit commun dénominateur » des positions en présence. « Sommes-nous une nation ? » s'interroge Sayyid Qutb. « Sommes-nous civilisés ? » poursuit-il en pointant sur « les différences écrasantes entre les apparences et les réalités¹⁹ ». A ces questions, il répond par la négative : « Personne ne nous croira si nous osons prétendre que nous sommes une nation civilisée, avec les spectacles honteux et les spécimens défigurés d'humanité que tout un chacun peut croiser dans les rues et les quartiers de notre capitale²⁰. » Ni la Constitution, ni le Parlement, ni l'existence d'une Université et d'un ministère de l'Instruction, ni les beaux quartiers, l'Opéra, les musées – c'est-à-dire très précisément les emblèmes invoqués par les nationalistes pour confirmer le droit de l'Égypte à l'indépendance – ne suffisent à constituer une nation, prétention qui se trouve démentie statistiquement par les indices d'arriération que s'emploient à produire les experts sociaux. La réalité de la société égyptienne est saisie selon des catégories qui désignent l'absence même de services sociaux : infirmes, malades, vieillards, veuves et orphelins abandonnés à leur sort et qui n'ont d'autre ressource que la mendicité ; jeunes vagabonds, délinquants, « jeunes filles au bord du gouffre que guettent des loups affamés et dont la société assiste avec indifférence à la progression sur la voie du vice jusqu'au moment où elles plongent dans la prostitution véritable²¹ ».

Ce qui constitue les objets mêmes du savoir qu'accumulent les experts sociaux et la logique des gestions qu'ils préconisent, c'est le constat d'une inadéquation fondamentale entre les *conditions* faites aux différents acteurs sociaux et le *rôle* qui leur revient, comme cela apparaît clairement dans la façon dont est posée la question emblématique du statut de la femme, ou celle, en quelque sorte « prospective », de la condition de l'ou-

Illustration non autorisée à la diffusion

19. Sayyid Qutb, « Sommes-nous civilisés ? Les différences écrasantes entre les apparences et les réalités », *RAS*, vol. 3, n° 4, 1942.

20. *Ibid.*, p. 71.

21. *Ibid.*, p. 72.

vrier. En schématisant à l'extrême un débat auquel sa richesse mériterait plus de nuances, on peut résumer en deux propositions la crise de la condition féminine telle qu'elle se formule dans la logique du réformisme : 1. les jeunes Égyptiennes ne reçoivent pas l'éducation qui leur permettrait d'accomplir au mieux leur fonction biologique et sociale ; 2. l'éducation que reçoivent certaines d'entre elles, en particulier dans les écoles modernes inspirées des modèles européens, engendre chez elles un *impetus* qui entre en contradiction avec ces fonctions biologiques et sociales, les vouant dès lors au malheur et à l'insatisfaction, faute de pouvoir trouver leur place dans la société, ou à la perversité et au vice si cet *impetus* est laissé libre de produire ses effets. La jeune Égyptienne n'est plus ce qu'elle était hier, mais elle n'est pas encore devenue ce qu'elle sera demain : « Nous ne pouvons plus appeler au voile (*ihtijâb*) de la femme car celui-ci est devenu insupportable à notre époque, mais nous ne comprenons pas encore ce que signifie son dévoilement (*sufûr*). » Voici pourquoi, conclut Sayyid Qutb, la présente génération « doit payer au prix fort l'impôt de l'évolution entre nos grands-parents et nos petits-enfants, entre nos parents et nos enfants, qui fait de notre bonheur et de notre moralité le pont par lequel traverseront les générations à venir²² ». L'opposition *ihtijâb/sufûr* désigne ici le lieu et la logique de la perturbation : c'est bien le sens religieux des Égyptiens qui est affecté par l'*aggiornamento* de la condition féminine et toute « modernisation » du statut de la femme qui ne prendrait pas en compte cette exigence « identitaire » serait nécessairement vouée à l'échec. Tout le discours réformiste sur la femme tient dans cet intervalle entre identité et modernité, et c'est sa capacité à concilier les exigences de l'une et de l'autre qui fonde Sayyid Qutb à énoncer les enjeux mêmes de la réforme de cette condition :

Dès lors que la fonction a été identifiée, on peut en déduire le type d'éducation et le type de culture [que la femme doit recevoir] : si nous attendons de la femme égyptienne qu'elle engendre la génération à venir, sa culture doit être alimentée de tout ce qui lui facilitera cette tâche et la mettra à même de la mener à bien [...]. La jeune fille égyptienne sera soit mère et maîtresse de maison, et ce sont ces fonctions qu'il convient de prendre en considération au moment d'élaborer les programmes éducatifs la concernant, soit on acceptera qu'elle dévie de ces objectifs, et elle recevra la même for

22. S. Qutb, « L'impôt de l'évolution », *RAS*, vol. 1, n° 6, 1940, p. 45.

mation que les garçons – dont elle [revendiquera dès lors] d’occuper les fonctions –, ce qui voudra dire qu’elle-même, sa famille et l’État auront accepté que la jeune Égyptienne ne vive pas sa vie selon sa nature²³.

On peut voir là une sorte de formulation « moyenne » de la visée réformatrice concernant la femme : éduquer les femmes pour « rationaliser » la façon dont elles s’acquittent de leurs rôles traditionnels dans la société, non de les faire sortir de ces rôles²⁴.

La façon dont se pose la question ouvrière présente une intéressante homologie de structure avec celle de la femme. De la même façon qu’il ne saurait y avoir de société moderne sans modernisation du statut de la femme, il ne peut y avoir de société industrielle sans que ne s’y mette en place une *condition ouvrière*, constitutive des rôles assignés à l’ouvrier dans la production et la société. D’une part, à l’instar de la condition féminine, la situation « native » de l’ouvrier est le produit de tous les dysfonctionnements de la société qu’elle contribue à reproduire : en tant qu’ancien paysan, l’ouvrier est pris dans le « cercle vicieux des trois fléaux de la pauvreté, de la maladie et de l’ignorance » (cf. *infra*). Mais, à la différence du paysan, l’institution de la condition ouvrière peut s’opérer dans une sorte de *no man’s land* social où tout est encore possible et où tous les espoirs sont permis. De la même façon que la réforme du statut des femmes a vocation à produire ses effets, de proche en proche, à travers la famille et l’éducation, dans la société tout entière, l’institution de la condition ouvrière fait sens dans une perspective d’emblée globalisante : « Dans tous les pays du monde, les ouvriers sont la classe sur laquelle repose la gloire de l’industrie et du commerce et la fortune de l’agriculture. Ils sont la classe qui lutte et trime pour que les autres classes puissent disposer des éléments d’une vie prospère et heureuse²⁵. » L’histoire du mouvement ouvrier international – version anglaise ou américaine et non, cela va de soi, version allemande ou soviétique – fournit l’essentiel des modèles dont l’application en Égypte fait l’objet du débat public, à commencer par les législations du travail et les systèmes d’assurances sociales, en passant par l’habitat ouvrier, les clubs de travailleurs ou la médecine du travail, et qui visent à encadrer le plus étroitement possible la vie quotidienne de celui qui apparaît comme une sorte de citoyen

Illustration non autorisée à la diffusion

23. S. Qutb, « La culture de la femme doit être soumise à sa fonction sociale », *RAS*, vol. 1, n° 4, avril 1940, p. 35.

24. Un objectif qui sera rapidement récusé par les premières féministes. Cf. I. Fénoglio Abd El Aal, *Défense et illustration de l’Égyptienne, aux débuts d’une expression féminine*, Le Caire, CEDEJ, 1988.

25. H. al-’Abd, chef de la direction du Travail au MAS, « Nos devoirs vis-à-vis des ouvriers », *RAS*, vol. 2, n° 4, 1941, p. 50.

DOSSIER

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

« total » dont le destin à la fois reflète et conditionne la prospérité générale.

La question syndicale se présente comme doublement centrale dans ce débat. D'une part, la mise en place d'organisations ouvrières apparaît comme l'extension « naturelle » à ce secteur de la société du paradigme associatif qui constitue, pour les professionnels de la réforme sociale, à la fois l'instrument privilégié et la teneur même de celle-ci ; le syndicat est à la fois le mode de mobilisation spécifique de la classe ouvrière et celle de son interaction avec la société globale. Voilà pourquoi « un gouvernement avisé [se doit de] frayer à la classe ouvrière la voie de l'union et de la coopération en faisant adopter une loi sur l'organisation des syndicats ouvriers qui vise à les préserver de l'anarchie et de la confusion et les protège des manigances et des appétits [...]. C'est là la voie de la classe ouvrière vers l'aisance et la dignité et celle du renforcement du progrès social dans l'Égypte industrielle²⁶ ». Le rôle qu'on espère voir jouer aux syndicats ouvriers est fondamentalement de même nature que celui assigné aux coopératives agricoles ou aux organisations de quartiers : celui d'*espaces privilégiés de sociabilités réformées*. Mais aussi, et il y a là le deuxième enjeu, et non le moindre, du débat sur la question syndicale : espaces alternatifs à d'autres modes de mobilisation dont l'inquiétante actualité se manifeste dans les succès, certes largement symboliques et plus signifiants que significatifs, des premières organisations de la gauche ouvriériste. Hadeto ou le groupe Iskra sont certes des groupuscules d'intellectuels marginaux, mais on peut se demander si l'emprise que les travailleurs sociaux étaient en mesure d'exercer sur la réalité de l'Égypte dans la guerre n'était pas, malgré la profusion des analyses et des discours, tout aussi limitée que la leur²⁷. D'où l'urgence de l'affirmation, qui n'est pas encore rituelle mais déjà convenue, du nécessaire apolitisme des organisations syndicales ouvrières et l'appel à la modération de leurs revendications dont on fait dépendre à la fois l'avenir de l'industrie égyptienne et les relations de la classe ouvrière avec le reste de la structure sociale.

26. A. 'Abd al-Ghani, « Les syndicats ouvriers », *RAS*, vol. 2, n° 7, 1940. La syndicalisation des ouvriers égyptiens commence au début des années 1930, mais c'est seulement en 1942 que la légalité des syndicats sera reconnue. Cf. J. Berque, *op. cit.*, p. 510 et suiv.

27. Il me paraît significatif que les marxistes égyptiens reprennent à leur compte, en le réinterprétant à leur manière, ce que je désigne comme le « paradigme des trois fléaux » (cf. *infra*), et que la démarche constitutive du Mouvement égyptien de libération nationale d'Henri Curiel soit précisément la création d'une « école des cadres », véritable équivalent fonctionnel de l'École de service social de l'AEES. Cf. l'évocation remarquablement vivante de cette période par Gilles Perrault, *Un homme à part*, Paris, Barrault, 1984.

Dans l'ordre de la représentation comme dans celui des gestions, la « loi des trois fléaux » est ce qui permet d'énoncer, à un niveau que je pourrais dire « de surface », le principe d'arriération de la société égyptienne : à la fois dispositif de totalisation du savoir accumulé et expression du consensus fondateur du débat réformiste. Le « cercle vicieux de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance » est tout à la fois ce qui permet d'opérer le lien entre les « problèmes sociaux » collectifs et les détresses individuelles et d'énoncer l'adéquation entre ces problèmes et les moyens préconisés pour les combattre : « Nous livrons une guerre véritable contre la pauvreté, la maladie et l'ignorance, contre la dissolution morale et la désagrégation sociale et toute une série d'autres maladies et malformations physiques, intellectuelles et morales engendrées par la pauvreté, la maladie et l'ignorance. Face à ces fléaux, nous devons mobiliser toutes nos ressources et toute notre énergie et maintenir un véritable état d'urgence jusqu'à ce qu'une solution ait pu y être apportée²⁸. » La métaphore est ici militaire. Ailleurs elle est physiologique ou organiciste. Il y a dans cette « loi », de par son « évidence » même, tout le positivisme qu'induit dans la logique réformiste la quête d'un consensus, d'une solidarité, d'une compatibilisation des intérêts en présence qui apparaissent aux réformistes comme l'objectif et l'indice de la réussite de la réforme elle-même. Il y a là aussi tout l'opportunisme qui incite à penser que l'identification d'un problème comporte en elle-même la solution à ce problème, qui justifie la plupart des intervenants dans le débat sur la réforme à se contenter d'argumenter, au Parlement ou dans les revues, sur les mérites comparés des différents modèles européens sans aborder, pour l'essentiel, la question des modalités de leur mise en œuvre en Égypte. Pourtant, ce qui fait que ces postures sont autre chose qu'un pur et simple opportunisme que viendrait balayer la révolution, quelques années plus tard, justifiant, à mon sens, à y voir la formule même de l'articulation du sens – de tout sens possible – de la durée égyptienne, c'est qu'« en dessous » de ce niveau de surface du fonctionnement consensuel du paradigme, on peut identifier une structure de production du sens que je dirais « latente », a-formulée, et qui m'apparaît comme *la structuration*

28. « Nous sommes en guerre contre la pauvreté, la maladie et la faim », *RAS*, vol. 2, n° 7, 1941.

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

spécifiquement réformiste de la question de la réforme sociale, traduction de l'ambiguïté constitutive de cette posture vis-à-vis du pouvoir et vis-à-vis de l'altérité coloniale. Après l'avortement du projet de Muhammad 'Ali, étranglé par les puissances européennes, les conséquences désastreuses de l'aventurisme financier d'Ismâ'îl et l'occupation britannique, avec l'accélération et l'aggravation des crises cotonnières, au cœur de l'anomie installée par la guerre, avec son cortège de dérèglements sociaux et moraux – prostitution, drogue, criminalité, escroqueries et détournements en tous genres... –, particulièrement sévères en Égypte²⁹, ce qui constitue la dimension véritablement tragique de la position des réformistes, c'est d'avoir à énoncer en même temps que les voies de la réforme *pourquoi cela ne marche pas*. La diversification des positions consensuelles de surface et la structuration profonde de la mouvance réformiste s'opèrent ainsi par la reformulation du paradigme largement *descriptif* des trois fléaux selon deux configurations de sens qui visent à *expliquer* 1. les raisons pour lesquelles l'unité politique sur laquelle se fonde la revendication d'indépendance de l'Égypte échoue à se transposer en une « totalisation » de l'espace social ; 2. celles qui expliquent la non-cumulativité des réformes partielles engagées et le fait que le cercle vicieux de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance continue de tourner.

Dans un premier mouvement, l'approfondissement du paradigme des trois fléaux s'opère par leur hiérarchisation qui tend à établir tout à la fois *l'antériorité causale* de la pauvreté et *la priorité politique* de son traitement : « Par laquelle de ces trois maladies faut-il entamer la réforme ? Il ne fait pas de doute que la pauvreté est le premier fléau et qu'elle doit être combattue comme tel. En effet, la pauvreté est, dans la plupart des cas, une maladie sociale, non individuelle [...]. De la pauvreté naît la maladie et se propage l'ignorance, qui ne font en retour que l'aggraver et la consolider³⁰. » On ne saurait sous-estimer la portée de ce constat, révolution copernicienne par laquelle des « symptômes » – le crime, la prostitution, l'enfance errante... – sont désignés comme tels : pour la première fois en Égypte, *l'injustice sociale* est conçue de façon opératoire, c'est-à-dire constitutive d'une production de sens, comme la source de tous les maux de la société. La

29. Plus qu'à l'Algérie des colons ou à l'Inde des *gentlemen*, c'est à la Chine des concessions étrangères ou à l'Indochine française que pourrait faire penser « l'ambiance » qui était celle de l'Égypte en ces années de guerre et les « interactions » entre populations occidentales et indigènes. Cf. par exemple Cléa, dernier volume du *Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell.

30. S. Qutb, « Le point de départ dans la réforme sociale », *RAS*, vol. 2, n° 10, 1941, p. 13.

reconnaissance de l'antériorité de la pauvreté prend la forme de deux « lois » à partir desquelles s'opère « l'encodage » des opérations cognitives et gestionnaires mises en œuvre pour nommer ses effets sociaux, et dont l'énonciation « marque » des prises de positions que l'on pourrait qualifier de « radicales » dans le débat réformiste³¹. D'une part, ce que l'on pourrait désigner comme la « loi de la rétribution inversement proportionnelle aux contributions effectives », qui énonce le mécanisme proprement économique de reproduction de la pauvreté : « Est-ce que chaque individu en Égypte, chaque organisme, chaque classe reçoit salaire en proportion des efforts qu'il a consentis et donne à la société en proportion de ce qu'il reçoit d'elle ? [...] La différence entre contribution et rétribution, entre l'effort et la récompense, est celle-là même entre la santé sociale et la maladie qui frappe la société égyptienne aujourd'hui menacée de dissolution³². » De l'autre, ce que l'on pourrait désigner comme la « loi des maîtres et des esclaves », qui énonce la condition politique de la perpétuation de l'injustice sociale :

Les maîtres, propriétaires terriens, fonctionnaires, prévôts, et peu importe les noms et les titres qu'on veut bien leur donner, ont besoin de salariés, de paysans, d'ouvriers et de domestiques, vis-à-vis desquels ils ne se sentent tenus par aucun lien de sympathie, de race ou de langue. Et il faut bien réduire les salaires de ces classes, il faut bien imposer la corvée, l'humiliation et les mauvais traitements pour que l'essentiel du butin revienne aux maîtres alors que tout le prix à payer incombe aux esclaves [...] Puis le colonialisme européen et les capitulations installèrent des maîtres étrangers à la place des maîtres turcs ou mamelouks³³.

C'est le mécanisme même de l'exploitation féodale et capitaliste qui est ici décrit, dans la perspective, non pas bien sûr de sa remise en cause, mais dans celle de son « humanisation ». Ai-je assez nettement souligné qu'un tel discours est produit au cœur même de l'appareil d'État dont il accompagne, comme sa légitimation même, la mise en place ? Plus loin, on peut faire l'hypothèse que c'est précisément là où s'articulent les intérêts de l'appareil d'État en voie de diversification et ceux de l'oligarchie économique, terrienne et industrielle, qu'un tel discours est à la fois possible et fonctionnel. La question de la « réforme agraire », c'est-à-dire l'imposition d'un maximum à la propriété foncière et d'une redistribution de la terre, apparaît comme le « passage à la limite » de cette posture. C'est

31. Par « radicaux », je désigne ici ceux qui vont finir par admettre la formulation de la question de la réforme agraire comme préalable à la réforme sociale.

32. S. Qutb, « Le point de départ de la réforme sociale », *op. cit.*, p. 11.

33. *Ibid.*, p. 12.

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

bien dans cette mouvance que sera formulé, en 1945, le premier appel public à la mise en œuvre d'une réforme agraire, par Mirîr Ghâli, lui même grand propriétaire terrien et fondateur de l'Association pour la renaissance nationale, qui dénonce par la même occasion la « mauvaise utilisation du régime parlementaire », appelle à la constitution d'une « opinion publique éclairée, responsabilité nationale qui incombe aux fonctionnaires, aux journalistes, aux professeurs et aux écrivains, et plus largement à tous ceux que la plume ou la parole mettent au contact des masses » et exhorte « la classe qui a pris sur ses épaules la responsabilité de la défense du libéralisme à accepter des sacrifices et à faire preuve de compréhension, faute de quoi nous serions tous exposés à perdre tant de précieux avantages³⁴ ». Il y faudra pourtant une révolution, et pour l'heure, la préoccupation commune des réformistes qui s'expriment dans la mouvance du MAS est précisément d'éviter de traduire en termes de « réforme agraire » la question de l'inégale répartition des richesses, dont on espère que des mesures de type extension du système coopératif, relèvement des salaires agricoles ou protection de la micropropriété, jointes aux progrès de l'hygiène et de l'éducation dans les campagnes, finiront bien par apporter une solution.

Si la loi des trois fléaux fournit les éléments d'une « statique » de la société égyptienne, ce que l'on pourrait désigner comme *la loi de l'hétérogénéité culturelle* fournit le principe de la dynamique de son évolution et tente de répondre à ce qui apparaît comme l'aporie fondamentale du réformisme : comment il se fait que loin de contribuer à réduire les inégalités, les réformes mises en œuvre tendent plutôt à les approfondir. L'acculturation, le « croisement des cultures », constitue un thème rhétorique et littéraire majeur de cette période, si ce n'est même le thème fondateur de toute pratique littéraire « moderne » : beaucoup plus que le « voyage » lui-même, découverte initiatique de la différence de l'Autre, plus souvent traumatisante que libératrice, c'est le thème du retour – et de son impossibilité – qui fournit leur matière à la plupart des premiers romans publiés en langue arabe dans les années 1930 et 1940³⁵. Plus que comme un tout « organique », la société égyptienne apparaît comme l'impossible somme de ses différences :

34. M. Ghâli, *la Politique de demain*, texte datant de 1938 mais qui n'a été diffusé et discuté qu'à partir de 1945.

35. Cf., par exemple, Raoul, Laura Makarius, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1964.

L'observateur social est saisi de stupéfaction et d'effroi au spectacle des dizaines de climats et de cultures différents qui constituent les composantes de notre personnalité intellectuelle, et quand il voit chacun de ces milieux et de ces cultures prendre en charge la production d'un secteur du peuple que ne relie aux autres secteurs d'autres liens que le fait de vivre dans les mêmes frontières géographiques et celui d'être porteurs, au moins au plan juridique, de la même nationalité³⁶.

Illustration non autorisée à la diffusion

Manières de s'habiller, de manger, de traiter ses femmes, multiplicité d'idiomes, de systèmes juridiques, de croyances qui non seulement divergent mais aussi – surtout – se mélangent en une cacophonie dont on désespère de voir un jour sortir une conscience nationale. Le point crucial est que cette hétérogénéité culturelle n'est pas le simple fait de la présence sur le territoire égyptien d'éléments allogènes – le cosmopolitisme ottoman puis colonial – mais est clairement identifiée comme le produit des dispositifs de reproduction de la société elle-même : alors même que l'élément humain égyptien est réputé « sain » – « Nous autres en Égypte n'entretenons aucune inquiétude quant à l'unité de sang, car la campagne égyptienne, creuset dans lequel viennent se fondre les différents éléments et races étrangères, reste saine³⁷ » – ce qui est en question, ce sont les effets de la réforme elle-même qui, au travers de la famille et de l'éducation, exposent cette authenticité native au risque de dissolution. Le paradoxe que découvrent les réformistes, c'est que cette dissolution menace « l'élite » avant de menacer le peuple, que c'est précisément en ceci qu'elle est réformée que cette élite devient hétérogène, et en tant qu'elle est « réformatrice » qu'elle devient le principal facteur d'adultération : « Cette intégrité préservée, dans une large mesure, de la campagne ne doit pas nous inciter au laxisme ou à un optimisme trompeur : si la campagne est le cœur de la patrie, la ville en est la tête, et c'est la tête qui pense et oriente le corps³⁸. » Le problème réside ici dans la difficulté à identifier l'authenticité et à distinguer, dans la modernité, ce qui est compatible avec celle-ci et ce qui la dénature. D'une part, ce qui se présente comme le lieu privilégié de l'authenticité égyptienne, la campagne – c'est-à-dire le village où chaque Égyptien est supposé avoir ses racines, la religion, la famille traditionnelle... – est aussi celui où l'arriération apparaît la plus patente. Plus loin, le danger pressenti par les réformistes est que l'identité en arrive à se réduire à ses

36. M. Abu Samra, ministre des Affaires sociales, « La société égyptienne est menacée de dissolution », *RAS*, vol. 2, n° 5, 1941, p. 5.

37. *Ibid.*, p. 3.

38. *Ibid.*, p. 5.

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

signes, alors même que ceux-ci apparaissent comme le plus « contraires » à la modernité : « Ne tomberons-nous pas d'accord sur le fait que quiconque revêt la *jubba* et le *quftân* ³⁹, par exemple, paralyse en lui-même, par l'adoption de ces vêtements, toute activité et toute entreprise ? [...] La vêtue ainsi composée, agrémentée du châle et de la ceinture, est celle de l'apathie et de la paresse, celle de l'immobilisme, celle de la faiblesse et de la soumission, une vêtue, en un mot, qui s'oppose au progrès et à l'avancement du pays et de sa jeunesse⁴⁰. » Pour autant, la pure et simple transposition des signes de la modernité occidentale – le costume trois pièces ou les boîtes de nuit – est d'autant moins acceptable que celle-ci se donne à voir, en Égypte, sous ses aspects les plus clinquants et les plus superficiels : « Le tintement des verres, les querelles d'ivrognes, les rires des nantis, le ronronnement des limousines et le scintillement des lumières – les jours où il y a de l'électricité – servent à étouffer, ô Caire trompeur, le gémissement des malades, le cri des affamés, les pleurs des affligés et l'obscurité sépulcrale dans laquelle vivent tous ces oubliés⁴¹. »

Ce qui fait paradoxalement de l'Égypte une « non-nation », aux yeux de ces réformistes, ce qui la nie comme civilisée, c'est précisément la rupture entre ce passé identitaire et une « modernité », qui faute de s'appuyer sur les continuités historiques, est condamnée à demeurer allogène. Ou encore, c'est le fait que les deux Égyptes que fait cohabiter cette rupture, l'une « moderne », l'autre « traditionnelle », se nient ou, en quelque sorte, « se démentent » réciproquement : en ignorant l'histoire et la tradition, en rejetant les valeurs et les fidélités héritées des ancêtres, en adoptant des modèles et des modes importés, la ville nouvelle accomplit, dans l'ordre symbolique, la même dépossession qui appauvrit les paysans, réduit les ouvriers au chômage, et condamne les uns et les autres à la maladie, à l'ignorance et à la dépravation – et se dément, par là-même, comme modernité effective. Réciproquement, la modernité, même « enclavée », même allogène, de la ville moderne manifeste les formes de la culture traditionnelle comme ignorance et superstitions, dans un contexte où de la mise en œuvre de gestions modernes de la société dépend la place de l'Égypte dans le « concert des nations ».

39. Ample robe et manteau dans lequel on se drape.

40. M. 'Allûba, « Notre situation sociale », *RAS*, vol. 3, n° 10, 1942, p. 9.

41. S. Qutb, « Le Caire trompeur », *RAS*, vol. 2, n° 5, 1941, p. 30.

Face à la mainmise coloniale et aux « désordres » de l'anomie cosmopolite, ce qui tente de se faire jour dans la mouvance de la réforme sociale, c'est le projet paradoxal d'une *occidentalisation identitaire* qui confirmerait l'accession de l'Égypte au rang de nation moderne sans compromettre le système des valeurs centrales de la société égyptienne, ni surtout la structure du pouvoir et de l'autorité et la répartition des ressources que celles-ci avaient jusque-là permis de faire « tenir » dans l'Égypte profonde ». D'une part, la logique de la réforme sociale sert de véhicule à un discours sur l'universalité qui est celle-là même de la condition humaine en même temps que de ses propres méthodes. Un débat emblématique est, de ce point de vue, celui qui accompagnera la publication, en 1943, par les soins du MAS, de l'intégralité du *Rapport Beveridge* sur la mise en place d'un système d'assurances sociales en Grande-Bretagne, initiative qui soulève l'indignation des nationalistes qui y voient une intolérable abdication de spécificité, alors qu'un Sayyid Qutb voit dans ce *Rapport* « la manifestation d'une orientation mondiale et humaine⁴² ». D'autre part, la religion – et peu importe ici qu'il s'agisse de l'islam ou du christianisme, comme en atteste la pratique même du MAS qui subventionne indifféremment des associations musulmanes ou coptes – apparaît comme immédiatement disponible pour légitimer une telle visée :

Les bases sur lesquelles repose la législation (*sharī'a*) islamique ne sont pas en contradiction avec les législations modernes et les principes mêmes de conciliation des intérêts des fidèles, de refus du préjudice et le souci d'équanimité dont s'inspire la *sharī'a* font de celle-ci un appui utile à la législation dans tous les domaines. Il n'y a donc aucune nécessité pour nous à nous mettre en quête d'un autre fondement puisque celui-ci suffit à répondre aux exigences de l'heure et à celles d'une vie sociale saine⁴³.

Cette proposition consensuelle est argumentée par une citation des résolutions d'un Congrès international de droit comparé réuni à La Haye, en 1937, qui reconnaît que « la *sharī'a* islamique est appropriée pour accompagner les évolutions modernes ». Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est le « sens » dans lequel s'opère cette dévolution de légitimité : l'islam ne contredit pas les exigences premières, organisatrices, de la réforme sociale. Ce qu'il convient d'entendre d'un double point de vue : négativement, il y a là la reconnaissance du fait qu'il est inutile de se confronter

Illustration non autorisée à la diffusion

42. S. Qutb, « Le projet Beveridge constitue une orientation mondiale et non un projet local », *RAS*, vol. 4, n° 5, 1943, p. 28.

43. Conclusions du congrès sur « L'islam et la réforme sociale », organisé en 1941 par la Ligue pour la réforme sociale, dont les actes sont publiés dans la *RAS*, vol. 2, n° 9, septembre 1941.

DOSSIER

Observer, classer, administrer

A. Roussillon
Savoirs réformistes en Égypte

aux représentants de l'islam « officiel » et qu'il vaut mieux passer alliance avec eux pour lutter contre les formes innombrables de la « superstition » et de « l'innovation blâmable » (*hid'a*) – culte des saints, magie, formes populaires de la mystique – ; positivement, il y a là la tentation qui se fait jour, à la fin des années 1930, chez un nombre croissant d'intellectuels, de trouver dans la religion, elle-même « réformée », le référent d'une *orthodoxie de la réforme*, en tant que saisie proprement philosophique de l'homme et de l'histoire et en tant que méthodologie du changement, qui permettrait à son tour de (re)fonder une *société elle-même « orthodoxe »*, fidèle à son principe et à l'historicité qui la fonde⁴⁴.

44. Cf. C. Smith, "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's", *International Journal of Middle East Studies*, n° 4, 1973.