



Participer au pouvoir, c'est imposer la norme

Baudouin Dupret, Jean-Noël Ferrié

► To cite this version:

Baudouin Dupret, Jean-Noël Ferrié. Participer au pouvoir, c'est imposer la norme : Sur l'affaire Abu Zayd (Egypte, 1992-1996). *Revue Française de Science Politique*, 1997, 47 (6), pp.762-775. halshs-00178638

HAL Id: halshs-00178638

<https://shs.hal.science/halshs-00178638>

Submitted on 11 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Participer au pouvoir, c'est édicter la norme : sur l'affaire Abu Zayd (Égypte, 1992-1996)

Jean-Noël Ferrié;Baudouin Dupret

Revue française de science politique, Année 1997, Volume 47, Numéro 6
p. 762 - 775

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

PARTICIPER AU POUVOIR, C'EST ÉDICTER LA NORME : SUR L'AFFAIRE ABU ZAYD (ÉGYPTE, 1992-1996)

BAUDOUIN DUPRET, JEAN-NOËL FERRIÉ

Nous voudrions revenir sur certaines tendances de l'analyse en science politique des sociétés dites musulmanes et, tout particulièrement, sur la place prépondérante accordée à « l'islamisme ». Il s'agit le plus souvent – chez des auteurs au demeurant très variés¹ – d'opposer la société au pouvoir ou aux « élites au pouvoir », sous prétexte que l'État serait illégitime en islam. Cette conception assez généralement répandue aboutit à placer en position d'antagonistes les partisans de la réislamisation² de la société et les gouvernants.

Dans cette perspective, on ne peut être un partisan de la réislamisation sans être en même temps un opposant, un promoteur de l'islam sans être un ennemi de l'État. Il y avait peut-être de bonnes raisons islamologiques pour soutenir cette confusion, mais les bonnes raisons islamologiques ne sont pas forcément de bonnes raisons sociologiques³. Si l'on admet que les gouvernants font partie de la société plutôt qu'ils ne s'en détachent, pourquoi veut-on nécessairement qu'ils ne partagent pas les positions en cours sur la nécessité de la réislamisation ? Pourquoi même interpréter en stricts termes d'opposition au pouvoir des procès comme celui de Nasr Hamid Abu Zayd, alors qu'une semblable procédure ayant lieu aux États-Unis serait très certainement considérée comme ressortissant à la culture « civique » légitime des Américains ? Rien ne permet de justifier une telle différence dans l'interprétation des choses. Rien, non plus, ne permet d'ailleurs de considérer l'existence même d'une telle opposition comme un moyen de renouvellement du jeu politique et de modernisation de la société : la réislamisation a été « internalisée » par le jeu politique et, plus largement, par la sphère publique. Quant à l'hypothèse de l'imposition du « fondamentalisme » ou de l'« islamisme » par l'effet même de cette « internalisation », elle se heurte à

1. On retrouve, par exemple, cette analyse chez des auteurs aussi différents que F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, 1988 et *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995 ; G. Kepel, *Le prophète et le pharaon*, Paris, Le Seuil, 1984 ; O. Carré, *L'islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, Armand Colin, 1993 ; O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992 ; E. Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, Yale University Press, 1985 ; N. Ayubi, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, Londres, Routledge, 1993.

2. Par réislamisation, nous entendons le procès de visibilisation de l'islam dans l'espace public et les contraintes formelles qui en découlent. Cf. J.-N. Ferrié (dir.), « Paradoxes de la réislamisation en Égypte », *Maghreb-Machrek*, 151, 1996.

3. Les méfaits de l'utilisation des conceptions classiques de l'islamologie dans une perspective sociologique sont évoqués dans B. Dupret, J.-N. Ferrié, « Introduction », dans G. Boëtsch, B. Dupret, J.-N. Ferrié (dir.), *Droits et sociétés dans le monde arabe*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-Marseille, 1997.

de nombreuses difficultés et, principalement, au fait qu'il n'y a pas de consensus sur le contenu de la référence islamique¹.

Quittant ce paradigme, nous allons tenter de montrer qu'il est possible d'interpréter les faits – la réislamisation de l'espace public – autrement; que, dans un système relativement fermé comme le système égyptien, nous n'avons pas affaire à une concurrence généralisée pour la construction et l'imposition d'idées qui sérieraient des antagonismes politiques explicites, mais, au contraire, à une concurrence entre acteurs partageant explicitement la même rhétorique et censément les mêmes valeurs pour le profit de leur détention et de leur mise en œuvre. En quelque sorte, la concurrence porte non pas tant sur la conception de la normativité que sur sa performance. Il apparaît ainsi que le jeu du pouvoir n'est pas un combat mettant précisément au prise les gouvernants et leur opposition, c'est-à-dire des porteurs d'idéologies différenciées et concurrentes, mais celui de l'imposition de la norme dans un contexte de mise en scène ostentatoire de la conformité². En d'autres termes, les rapports de pouvoir ne fonctionnent pas comme stratégie frontale, c'est-à-dire ni comme contestation ou tentative de conquête du pouvoir «par le bas», ni comme imposition d'une politique «par le haut», mais comme pratique indirecte consistant à tirer bénéfice de la création, de la mobilisation et de l'imposition de la norme (vers «le bas») pour s'immiscer (vers «le haut») dans un groupe au pouvoir.

L'erreur interprétative que nous critiquons est, pour l'essentiel, fondée sur le legs insuffisamment critiqué de l'islamologie. Ce legs consiste dans l'affirmation d'un déterminisme fort de la religion, considérée comme une «personnalité» qui «embrasse» «l'immense variété des situations», «une évidence reconnaissable sous les formes les plus diverses dans l'espace et dans le temps»³. Ce déterminisme est soit rétrospectif, en ce qu'il attribue à l'histoire propre des sociétés musulmanes une dynamique spécifique au départ d'un passé fondateur⁴, soit prospectif, en ce qu'il constitue l'islam en acteur politique dont il prétend évaluer les chances de succès⁵. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à une «image ... évolutive dans laquelle les processus historiques sont vus comme déterminés avant tout par des facteurs macro-sociaux et extra-individuels»⁶. Nous nous trouvons face

1. J.-N. Ferrié, «Solidarité sans consensus en Égypte: un cadre d'analyse», *Les Annales de l'autre islam*, 4, 1997.

2. Notons qu'il n'en va pas très différemment dans un système ouvert où la mise en scène ostentatoire de la variation ne saurait occulter le fait qu'il s'agit bien d'une variation sur le même thème.

3. J. Berque, «Préface», dans G.E. von Grunenberg, *L'identité l'islam*, Paris, Gallimard 1973 (coll. «Tel»).

4. Ainsi John Esposito qui, pour traiter de «l'islamisme» qu'il n'évoque pourtant pas dans des termes stigmatisants, retrace en deux longs chapitres l'histoire de l'islam depuis la naissance du Prophète, sous-entendant par là même qu'il s'agit d'un détour obligé pour comprendre les événements contemporains (Cf. J. Esposito, *Islam and Politics*, New York, Syracuse University Press, 1984).

5. Certains auteurs prétendent «identifier et analyser les positions politiques des mouvements islamiques fondamentalistes égyptiens et leurs chances de s'emparer du pouvoir» (B. Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, Londres, Macmillan, 1990, p. 3).

6. M. Gribaudi, «Échelle, pertinence, configuration», dans J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1996, p. 113.

à une abstraction qui aboutit à globaliser la multiplicité des interactions qui produisent les phénomènes sociaux à l'intérieur d'un modèle appauvrissant. On ne discourt plus alors que du modèle, passant du modèle de la réalité à la réalité du modèle.

Nous soutenons qu'il n'est pas possible de constituer l'islam en modèle au moule duquel l'ensemble des phénomènes sociaux – et plus spécialement ceux touchant au politique – devraient se conformer. C'est ainsi que, lorsque Rashid Rida (1865-1935) traite du verset coranique se rapportant à la consultation (*shura*)¹, il est légitime de se demander si c'est à la communauté prophétique des premiers temps de l'islam qu'il se réfère ou davantage à un modèle parlementaire qui affirmait sa prégnance à l'époque réformiste (fin 19^e-début 20^e siècle)². Contrairement à l'idée selon laquelle la religion structurerait les conduites sociales et imposerait son ordre, il est possible de soutenir qu'elle est instrumentalisée de façon contradictoire par un ensemble diversifié d'interactants qui en usent pour soutenir des positions parfois radicalement différentes. C'est également ainsi que deux juges peuvent user de la même rhétorique coranique, l'un pour soutenir qu'il faut appliquer la *shari'a*, et l'autre pour soutenir qu'elle est inapplicable (dans les termes des partisans de l'application)³, leur antagonisme étant irréductible à une querelle d'interprétation mais provenant de deux conceptions différentes de la vie sociale. L'argumentation coranique est ainsi construite *a posteriori*, c'est-à-dire après la solution.

Nous soutenons, d'autre part, qu'en faisant de l'islam un macro-acteur social on entre dans un jeu préréglé. En d'autres termes, que les conduites et les systèmes d'action des micro-acteurs sociaux sont alors surdéterminés par les caractéristiques reconnues à l'islam et décrites de longue main par les « gardiens du Texte », islamologues et théologiens. Ce faisant, on part d'un postulat de causalité – le Texte conditionne les pratiques sociales – et l'on restreint la sélection et l'analyse des pratiques à la démonstration du postulat – ainsi dira-t-on que, si le cinéma a tardé à s'implanter en Égypte, cela tient à l'interdit de l'image en islam. La confusion des postulats et des conséquences rend de la sorte l'explication tautologique.

Prenons l'exemple du droit et, tout particulièrement, de la *shari'a*. L'explication a longtemps prévalu qui consistait à affirmer que les individus musulmans se comportaient uniquement selon les règles de la Loi religieuse. En ce sens, un musulman qui ne suit pas une règle explicite du Coran – ne pas manger de porc, jeûner durant le mois de Ramadan... – ne peut être vu que comme déviant. On retrouve dans cette analyse en termes de déviance les trois postulats du déterminisme juridique identifié et critiqué par John

1. « Efface donc leurs fautes, demande pardon pour eux et consulte-les en l'affaire » (Coran, III, 159).

2. Cf. B. Dupret, « Autorité et consultation en islam. Présentation et traduction annotée des commentaires de Fakr al-Din al-Râzi, Rashîd Ridâ et Sayyid Qutb sur Cor. III, 104 et 159 », *Annales islamologiques*, 29, 1995.

3. Pour Al-'Ashmawy, c'est le programme même « appliquer la *shari'a* » qui est dénué de sens, dans la mesure où tout ce qui applicable est déjà appliqué et où les *hudûd* (les peines pénales islamiques) ne seraient applicables que dans une situation idéale. Cf. J.-N. Ferrié, S. Radi, « L'aporie d'Al-'Ashmawy et les limites de l'anthropologie relativiste. Est-il possible de décrire comme un fait culturel la position de deux cadis sur l'application de la *shari'a* ? », *Droit et cultures*, 30, 1995.

Griffiths: l'atomisme individuel (l'individu est soumis sans médiation à la règle et le social n'existe pas), la communication parfaite (l'individu comprend la règle telle que son «formulateur» l'a édictée) et le monopole normatif (la règle n'a qu'un seul formulateur autorisé et c'est toujours le même)¹. Contrairement aux conséquences analytiques de cette conception, nous considérerons que ne pas respecter le jeûne de Ramadan n'est pas le comportement d'un individu qui ne se soumet pas à la règle; c'est le comportement d'un individu réinventant l'ordre normatif selon son ordre biographique, car il n'existe pas de règles en dehors des pratiques qui les mettent en œuvre².

De ce point de vue, l'analyse du politique dans un contexte que l'on pense généralement déterminé par l'islam doit se dispenser de rechercher ses matériaux dans des modèles macro-sociaux, des corpus textuels hypostasiés en unique acteur qui détiendrait le monopole de l'édition des normes. En d'autres termes, la réalité des sociétés dites musulmanes – et, tout particulièrement, leur réalité politique – n'est pas posée *a priori* dans des structures stables, aisément reconnaissables, mais elle se construit sans cesse de façon contradictoire et incertaine³. Cela implique nécessairement que nous ne nous saisissons que d'objets en cours de fabrication. L'objet qui illustre le mieux notre propos est celui qui peut être aisément référé à un donné intemporel, et dont on peut pourtant montrer qu'il n'existe que par la sollicitation du présent et n'est compréhensible qu'en des termes strictement contemporains. Tel nous semble être le cas de l'affaire Nasr Hamid Abu Zayd, généralement envisagée et décrite en termes de retour à la surface du monde arabe contemporain de «ce bon vieil ordre juridique islamique» dont on se serait cru trop vite débarrassé ou comme la conséquence du travail de fond entrepris par l'opposition islamiste pour imposer à l'État un ordre politico-religieux dont il ne voudrait pas.

L'AFFAIRE NASR HAMID ABU ZAYD

Nasr Hamid Abu Zayd, professeur-assistant en études islamiques et littérature à l'Université du Caire, est l'auteur de publications à caractère exégétique, au titre desquelles on peut citer *L'imam al-Shafi'i et la fondation de l'idéologie médiévale* et *Le concept de texte: étude en sciences du Coran*. Il s'est vu refuser, en mai 1992, l'accession au grade de professeur au motif qu'il s'en était manifestement pris à la religion islamique et aurait tenu des propos hérétiques. Confinée jusqu'alors à l'enceinte de l'Université, l'affaire prend une tournure nouvelle quand un collectif d'avocats introduit, le 16 mai 1993, une requête devant le tribunal de première instance, section du

1. Cf. J. Griffiths, «Legal Pluralism and the Social Working of Law», dans A. Sæteman (ed.), *Coherence and Conflicts Concerning the Law*, Zwelle, WEJ Tjeenk Willink, 1991.

2. Cf. C. Taylor, «To Follow a Rule», dans M. Hjort (ed.), *Rules and Conventions*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992 (trad. franç.: «Suivre une règle», *Critique*, 289, août 1995).

3. Comme le souligne dans un autre contexte, dont la valeur est néanmoins paradigmatique, Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989,

contentieux du statut personnel, demandant que soit prononcé un jugement le séparant de son épouse, Ibtihal Yunis, égyptienne de confession musulmane, au motif que ses publications « contiendraient des éléments impies (*kufir*) le faisant sortir de l'islam », « le feraient considérer comme apostat (*murtadd*) » et « prescriraient que soient appliquées en son cas les règles (*ahkam*) de l'apostasie (*ridda*) » et que, « parmi les conséquences (*athar*) de l'apostasie unanimement admise (*mujma' 'alayha*) en jurisprudence, il y a le jugement en séparation des époux »¹.

Alors que la défense d'Abu Zayd est organisée, entre autres, autour du défaut d'intérêt direct des requérants à la cause, la cour d'appel du Caire reconnaît, au contraire, la validité de la procédure en *hisba*², cette norme de droit généralement présentée comme propre à l'univers musulman et témoignant de son inadaptation à la conception moderne de l'ordre public. Ayant fondé la légalité du recours en *hisba* en droit égyptien, la cour s'attache alors à établir l'apostasie : « Le défendeur a démenti le Livre du Dieu Très-Haut en déniaient l'existence de certaines des créatures dont parlent des versets coraniques de signification concluante » ; « le défendeur a tourné certains versets du Saint Coran en dérision » ; « la personne citée a démenti les saints versets (... et les a rejetés) au rang de mythes » ; « la personne citée a démenti les versets coraniques qui stipulent que le Saint Coran est la parole du Dieu Très-Haut [... et a dit] qu'il s'agit d'un texte humain et d'une compréhension humaine de la révélation » ; « la personne citée dénie aux versets concluants du Livre du Dieu Très-Haut la qualité de message de l'Envoyé » ; « le défendeur considère qu'on n'est pas tenu par les règles du Dieu Très-Haut qu'ils énoncent, dès lors qu'ils se rapportent à une période historique ancienne » ; « le défendeur s'en prend à la très noble Sunna prophétique [... et] la rejette, en tant que révélation du Dieu Très-Haut et comme fondement de la législation ». L'ensemble de ces propos font de celui qui les tient, pour la cour qui considère qu'il y a sur ce point accord unanime des ulémas et imams des musulmans, un apostat. Ce caractère est encore aggravé par le fait que, professeur de langue arabe et d'études islamiques, le défendeur abuse de sa fonction pour influencer des étudiants et leur faire « assimiler ces matières viciées dans leur contenu par les descriptions obscènes (*badhi'a*) qu'il fait du Livre du Dieu Très-Haut et de la Sunna de Son Prophète ». En conséquence, le juge a conclu à l'obligation de séparer Abu Zayd de son épouse musulmane ; ce jugement a été confirmé en cassation.

1. Extraits de la requête, tels que cités par le tribunal de première instance du Caire, 27 janvier 1994, jugement en irrecevabilité de la requête. Pour plus d'informations sur les développements judiciaires de cette affaire, cf. B. Dupret, « A propos de l'affaire Abu Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie ; le procès : l'argumentation des tribunaux », *Maghreb-Machrek*, 151, 1996 ; ainsi que B. Dupret, J.-N. Ferrié, « For intérieur et ordre public, ou comment la problématique de l'Aufklärung permet de décrire un débat égyptien », dans G. Boëtsch, B. Dupret, J.-N. Ferrié (dir.), *Droits et sociétés dans le monde arabe*, op. cit. et K. Bälz, « Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: the «Abû Zayd Case», *Die Welt des Islams*, 37, 1997.

2. Terme non coranique par lequel une certaine littérature (*fiqh* et *ahkam sultaniyya/siyasa shar'iyya*) désigne l'obligation incombant au musulman d'ordonner le bien et de proscrire le répréhensible (*amr bi-l-ma'ruf wa nahi 'an al-munkar*, Coran, III, 104). Cf. entre autres, Cahen et Talbi, *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, ainsi que B. Dupret, « Autorité et consultation en islam », art. cité.

Mais s'agissait-il pour les « adversaires » d'Abu Zayd d'obtenir une décision sur l'apostasie ou de s'insérer dans un ordre normatif à l'instauration duquel ils n'ont pas participé ? S'agit-il de montrer une fois de plus le caractère hérétique de l'État égyptien et de ses lois ou, au contraire, s'agit-il seulement, pour des acteurs désireux de participer au travail normatif, de profiter des opportunités offertes par le système judiciaire ? En fait, d'où vient que l'on décrive cette affaire comme un épisode de la lutte mettant aux prises un pouvoir et son opposition, alors que rien ne signale la présence structurante de cet antagonisme, à moins de forcer les faits à entrer dans la grille de lecture classique opposant le pouvoir illégitime à la société musulmane ? Mieux vaut sans doute lire les faits comme ils se donnent. Notre réflexion prendra donc appui sur le constat qu'en Égypte, les acteurs désireux de participer au pouvoir doivent se situer dans un lieu politique qui n'est pas le leur, tenter d'en tirer profit et d'en exploiter un certain nombre de potentialités par la maximalisation des opportunités qu'il leur offre. Ce lieu politique est une structure de possibles avec lesquels les acteurs jouent et d'impossibles dont ils ne peuvent se saisir, tout au moins s'ils veulent continuer de jouer à l'intérieur du jeu commun. Il s'agit d'une sorte de jeu kaléidoscopique, qui permet toutes les combinaisons de référents et répertoires et rend possible leurs conversions réciproques, du fait de leur inscription dans un espace définissant des homologues structurelles. Mais, d'autre part, – et il convient d'insister –, il n'admet que les combinaisons s'appuyant sur les quelques éléments appareillables dans la structure¹. C'est en ce sens que nous parlons d'espace clos.

Les acteurs du droit fonctionnent, quel que soit leur positionnement politique, en une sorte de vase clos où les modalités d'interprétation et d'utilisation des référents normatifs peuvent varier, non les référents. Contrairement à la sociologie classique qui fait relever la pluralité des valeurs de la pluralité des groupes² – ce qui rend problématique l'explication de l'accord de groupes dotés de valeurs différentes et insuffisante l'explication par le partage d'une culture³ –, il convient davantage d'insister sur l'idée d'acteurs insérés dans un même espace de références et jouant simultanément, alternativement ou concurremment sur celles dont ils disposent. Pour cette raison, on relèvera l'intérêt d'une approche par les économies de grandeur, qui pose le postulat de la pluralité de principes d'équivalence chez un même individu. Le propre de ces principes d'équivalence étant de ne pas être attachés à différents groupes, mais à différentes situations, il en résulte qu'« une personne normale doit être capable de pas-

1. Il ne s'agit donc pas à proprement parler de la clôture au sens où l'entend Alain Roussillon, « Trajectoires réformatrices : Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways ; figures modernes de l'intellectuel en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, 6, 1991, p. 123 et « Égyptianité, arabité, islamité – la recomposition des référents identitaires », *Égypte/Monde arabe*, 11, 1992, p. 81.

2. Sur cette tendance en anthropologie du droit et sur les nuances qu'on peut lui apporter, cf. B. Dupret, « Les limites d'un consensus. Représentations des répertoires juridiques en Égypte », *Maghreb-Machrek*, 151, 1996 ; « Solidarité de logiques idéelles sans consensus politique : représentations des répertoires juridiques positif et islamique parmi les avocats de la tendance islamique égyptienne », *Journal of Legal Pluralism*, 40, 1997.

3. Cf. L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, A.-M. Métailié, 1990, p. 81.

ser au cours d'une même journée entre des situations relevant de principes de grandeur différents» et que «les différentes grandeurs étant incompatibles – puisque chacune d'entre elles est posée, dans la situation où sa validité est assurée, comme universelle –, les personnes doivent avoir la capacité d'ignorer, dans une situation, les principes sur lesquels elles ont appuyé leurs justifications dans les autres situations qu'elles ont traversées»¹. Ce schéma permet ainsi d'illustrer l'utilisation synchronique par les mêmes personnes de référents différents, de la même façon qu'il permet d'expliquer – et c'est le cas qui nous intéresse –, que des orientations fort divergentes puissent trouver à s'appuyer sur des référents identiques. C'est en ce sens que nous parlerons de «répertoires» et, en nous inspirant librement de Paul Veyne², d'une double pluralité des vérités – vérités d'une même personne, vérités d'un même objet ou d'une même procédure.

Ce constat peut aisément être opéré dans le contexte juridique égyptien qui nous occupe. C'est ce que montre l'étude de la position de deux juges à l'égard des peines légales (*hudud*), l'un – 'Abd al-Qadir 'Awda (magistrat égyptien, l'un des dirigeants des Frères musulmans, exécuté en 1954) – argumentant en faveur de l'application de la *shari'a*, l'autre – Muhammad Sa'id al-'Ashmawi (magistrat égyptien, auteur de plusieurs ouvrages récents sur les rapports entre religion, politique et droit) – affirmant que cette revendication est dénuée de sens (tout au moins juridique) dans la mesure où les *hudud* sont quasiment inapplicables³. On relève ainsi le fait que deux personnes peuvent avoir d'une même chose (la *shari'a* et les voies d'application des peines légales) des interprétations divergentes, sans pour autant contester la pertinence et la légitimité de la chose elle-même.

La clôture de l'espace des référents et des répertoires juridiques apparaît de manière caractéristique dans l'affaire Abu Zayd. Ainsi, la défense a-t-elle pu arguer successivement de l'absence d'intérêt des requérants à la cause (argument appartenant au répertoire juridique positif, repris par le jugement de première instance) et de l'absence d'apostasie dans le chef du principal accusé (argument appartenant au répertoire juridique islamique)⁴, ce qui suppose alors que la charge d'apostasie, une fois établie, soit admise. L'affaire Abu Zayd nous montre qu'une fois le caractère clôturé du jeu des référents et répertoires reconnu par les acteurs du procès, on ne recherche plus l'invalidation ni d'un de ces référents et répertoires ni de la possibilité de les combiner, mais seulement l'invalidation de l'interprétation qui est faite de ces référents et répertoires et des modalités de leur combinaison.

LES «PETITS ENTREPRENEURS DE MORALE»

Nous voudrions insister, à présent, sur le fait que cette clôture des répertoires procède de rapports de force assignant les rôles et définissant les

1. *Ibid.* p. 82.

2. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Gallimard, 1983 ; «Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs», *Diogène*, 143, 1988, p. 3-22.

3. J.-N. Ferrié, S. Radi, «L'aporie d'Al-'Ashmawy...», art. cité.

4. Il est intéressant de noter que l'utilisation successive d'arguments prétendant chacun à la vérité (articulée autour de la figure du «à défaut, faute d'avoir eu satisfaction au principal») est même caractéristique du système juridique de défense.

répertoires dont disposent les acteurs. Il importe sans doute d'opérer ici la distinction entre pouvoir et politique, entre la structuration hiérarchisée d'un espace social et l'intérêt pour les affaires publiques. L'avantage de cette distinction tient au fait qu'elle permet d'expliquer qu'une situation de monopolisation du pouvoir n'empêche pas des acteurs qui ne font pas partie du groupe gouvernant d'avoir des pratiques visant à stabiliser, infléchir ou détourner la définition idéologique du pouvoir comme à promouvoir le rôle qu'ils entendent s'y voir conférer. L'adoption de ces pratiques implique toutefois la reconnaissance et de la structuration hiérarchisée de l'espace social du politique (il ne s'agit pas de se constituer en concurrent) et de la clôture des éléments permettant la définition du pouvoir. Pour reprendre Michel de Certeau, ces pratiques supposent que l'on se situe dans un espace de consommation, de manières d'employer les produits imposés par un ordre dominant, de «manières d'utiliser l'ordre contraignant du lieu ou de la langue»¹. Cet espace, qui est défini par ceux qui conjuguent pouvoir et politique, constitue pour ces derniers le lieu d'adoption de stratégies, tandis qu'il n'autorise aux autres que l'élaboration de tactiques. Les tactiques ont pour objet de «maximiser» les profits possibles dans un lieu dont l'acteur n'est pas le maître. Il n'est pas pour autant un libéral tentant d'ouvrir des espaces de libertés grâce à la manipulation des produits imposés par l'ordre dominant : il souhaite aussi imposer un ordre, c'est-à-dire participer à la normativité et au commandement d'autrui, en un mot, être partie prenante à la définition de l'orthodoxie.

L'existence de rapports de force dans un contexte de monopolisation politique engendre des pratiques qui sont aussi variées qu'il y a de forces visant à participer à la définition du pouvoir. On retrouve donc ici la pluralité des vérités d'une même forme, dotée de sa mémoire – fonction de la durée de son acquisition et de la collection de ses connaissances particulières –, dont des acteurs se saisissent quand l'occasion le leur permet. L'important tient à la volonté d'intégration au pouvoir qui s'opère par la participation à la définition de ses normes (et dont on peut estimer, en même temps, qu'elle est le motif de cette participation). L'un des moyens utilisés consiste précisément en l'appropriation d'une forme normative préexistante, à sa substantialisation et donc à l'institution de règles fixant la normalité et la déviance². Une fois encore, c'est la volonté de participation au pouvoir et les différences dans la capacité à l'exercer qui expliquent les différences dans la capacité à établir les normes et à les faire appliquer. Tout cela suppose que l'action ait ses initiateurs (y ayant un intérêt) et ses destinataires, un objet et un contexte. D'où la notion développée par H. Becker de «petits entrepreneurs de morale»³.

C'est l'action de ces entrepreneurs de droit qui donne à certaines formes juridiques leur substance. On a parlé ailleurs de cette inversion faisant pas-

1. Cf., M. de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 51.

2. Cf. H. Becker, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, A.-M. Métailié, 1985, (Éd. originale : Londres, The Free Press of Glencoe, 1963).

3. Outre H. Becker, cf. J. Gusfield, *Symbolic Crusade. Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana, University of Illinois Press, 1986 (1963).

ser d'un «ordre culturel» traduit et manipulé par la norme à un «ordre juridique» agissant sur la culture et lui assignant ses normes légitimes¹. Ce passage de la norme à la règle conduit à une substantialisation de ce qui jusqu'alors relevait davantage du sens commun. Il n'est pas question de parler d'un quelconque passé fondateur qui aurait dispensé l'ensemble des formes possibles que l'histoire n'aurait plus pour fonction que de remplir. Il s'agit plutôt de replacer la création et le emploi de formes dans une logique et une sociologie de l'action. C'est là l'ambition du travail de L. Boltanski et L. Thévenot² qui considèrent la justification comme l'ajustement des acteurs à une situation présente avec les moyens du bord de leur mémoire: «C'est dans l'instant de la mise à l'épreuve que s'effectue l'évocation légitimante des schémas temporels et des histoires qui conviennent»³.

Dans ces constantes opérations de recyclage dans l'action présente de formes anciennes, on assiste bien à des constructions et non à des reproductions, même si les acteurs prétendent souvent en retourner au passé dont ils se revendiquent. Ces constructions consistent en la manipulation tactique d'un ordre légitime à l'intérieur d'un cadre consensuel.

ÉDICTER LA NORME

On peut maintenant s'interroger sur les motivations des «petits entrepreneurs de morale», en revenant sur le texte de H. Becker qui identifie trois éléments constitutifs de leur action: l'initiative, la publicité et l'intérêt. «Premièrement, il faut que quelqu'un prenne l'initiative de faire punir le présumé coupable; faire appliquer une norme suppose donc un esprit d'entreprise et implique un entrepreneur. Deuxièmement, il faut que ceux qui souhaitent voir la norme appliquée attirent l'attention des autres sur l'infraction; une fois rendue publique, celle-ci ne peut plus être négligée. En d'autres termes, il faut que quelqu'un crie au voleur. Troisièmement, pour crier au voleur, il faut y trouver un avantage: c'est l'intérêt personnel qui pousse à prendre cette initiative»⁴. De toute évidence, il convient maintenant de porter notre attention sur l'intérêt, lequel est profit à la fois matériel et symbolique. Le profit matériel réside, ainsi que nous l'avons montré, dans la participation toujours plus directe à l'édiction et à l'imposition de la norme. Cela est vrai aussi bien du collectif d'avocats⁵ qui a introduit

1. Cf. B. Dupret, «Répertoires juridiques et affirmation identitaire», *Droit et société*, 34, 1996.

2. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

3. «Le présent de l'histoire», dans B. Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 280.

4. H. Becker, *Outsiders...*, *op. cit.*, p. 145-146.

5. Muhammad Samida Abd al-Samad, Abd al-Fattah Abd al-Salam al-Shahid, Ahmad Abd al-Fattah Ahmad, Hisham Mustafa Hamza, Abd al-Muttalib Muhammad Ahmad Hasan et al-Mursi al-Mursi al-Hamidi, ayant collectivement élu domicile au cabinet de Muhammad Samida, avenue de la Ligue arabe, l'une des artères les plus en vue du Caire moderne. Cette élection de domicile ne semble pas devoir être considérée comme purement formelle, tant la présence de Muhammad Samida l'emporte sur celle des autres avocats. C'est ainsi que, lors du procès d'appel, c'est lui aussi qui s'est présenté au nom du collectif, assisté d'un autre avocat non requérant.

l'affaire que des magistrats qui ont eu à la connaître. Sans doute est-ce également vrai de l'ensemble des journalistes, intellectuels et prêcheurs qui sont intervenus dans le débat sur l'affaire. On ne peut manquer, par exemple, de citer Abd al-Sabbur Shahin, professeur à Dar al-Ulum, à l'origine du refus de promotion d'Abu Zayd et, d'autre part, prêcheur à succès de la mosquée Amr b. al-As et auteur de maintes brochures pamphlétaires, qui est devenu l'un des protagonistes non judiciaires de l'affaire. Le profit symbolique réside, lui, dans la possibilité offerte aux entrepreneurs de morale de se présenter eux-mêmes comme des types moraux pouvant servir de modèles et de pôles à la constitution de la société islamique idéale à venir¹. Ils s'insèrent dans le discours valorisant sur la réislamisation², discours à la constitution duquel ils participent eux-mêmes.

Ce faisant, ils mettent en scène parallèlement deux choses. D'une part, la société à laquelle ils aspirent et qu'ils supposent conforme aux attentes de l'opinion publique, la société parfaitement musulmane qui ne peut pas ne pas être désirée. Il s'agit donc bien du recours à une instance extérieure, la société, à laquelle on prête la volonté d'être totalement islamique. D'autre part, le rôle idéalisé qu'ils y joueraient et que, dès à présent, ils mettent en scène pour s'autoconférer un statut dans leur contexte quotidien d'interaction. L'estime de soi est ainsi clairement liée à la possibilité de se mettre en scène par rapport aux attentes de l'opinion, c'est-à-dire de se placer soi-même en position de pouvoir, afin d'y être reconnu et de l'exercer. Cela suppose alors que l'acteur s'en réfère non à ce qu'il pense être l'opinion communément partagée mais à des lignes de force structurant l'espace politico-judiciaire dans lequel il agit (ce que nous avons indiqué précédemment). Ce qui implique donc le respect du cadre consensuel – où l'on peut être partisan de la réislamisation sans s'opposer au pouvoir – dans lequel il espère que soit reconnue sa participation à la normativisation de la société. C'est ce cadre consensuel qu'a respecté le président de la cour d'appel qui a condamné Abu Zayd (en s'efforçant de fonder l'entièreté de sa décision sur des arguments de droit positif égyptien) et, au contraire, qu'a enfreint le juge Ghurab³, ce magistrat sanctionné pour avoir rendu des jugements invalidant le droit positif au nom de ce qu'il prétendait être le droit islamique.

En fait, nous avons, ici, affaire à une conception de l'espace public fonctionnant à partir d'une opinion censément concernée, fournissant un public contraint – à la fois imaginaire et incontestable, puisque fondé sur une présomption de parfaite islamité – aux promoteurs de normes (les

1. Sur l'importance des types moraux, cf. S. Radi, «Pour une anthropologie de la réislamisation», *Égypte/Monde arabe*, 24, 1995.

2. Cf. J.-N. Ferrié (dir.), «Paradoxes de la réislamisation en Égypte», art. cité.

3. Citons un extrait où il se met en scène: «Je considère que le Jihad premier, le plus noble et le meilleur, plus encore le plus immortel et le plus important, à cette époque et en ces temps, c'est le Jihad dont l'objectif premier et dernier est d'établir les peines légales de Dieu (*hudud* Allah), via le pouvoir judiciaire... Le judiciaire, en effet, est un pouvoir qui procède du pouvoir du Dieu glorifié. C'est un Jihad méritoire parce qu'il se fait au détriment de la santé, de la fortune et des enfants» (M.A.H. Ghurab, *Jugements islamiques contredisant les lois positives*, Le Caire, Dar al-I'tisam, 1986). Citons maintenant un second extrait où il enfreint le cadre consensuel: «Attendu que le tribunal s'en réfère aux règles précédentes pour juger de la nullité de toute loi contraire aux règles de la Loi du ciel ... Elles sont toutes nulles de nullité absolue. Elles sont dépourvues de référence à la légalité» (Tribunal d'Abidin, 8 mars 1982).

«petits entrepreneurs de morale»), c'est-à-dire un public qui ne peut se dédire et que l'on n'aurait, de ce fait, s'il existait, nul besoin de solliciter pour prétendre savoir ce qu'il pense¹.

Voyons maintenant qui sont ces «petits entrepreneurs de morale», œuvrant en faveur de la réislamisation. Parmi eux, il nous faut compter des cadres et des personnalités en vue du PND². On citera à nouveau Abd al-Sabbur Shahin, élu de ce parti et président de la Commission des affaires religieuses de l'Assemblée du peuple. Il est également intéressant de noter que l'organe de presse religieux du parti au pouvoir, *al-Liwa al-Islami*, n'a ouvert ses colonnes qu'aux seuls détracteurs d'Abu Zayd, le rédacteur en chef de cet organe, Abd al-Mun'im Qandil, qualifiant de renégat toute personne qui le soutiendrait³. On relèvera, d'autre part, que le principal représentant des membres du collectif d'avocats ayant introduit la requête en séparation des époux Abu Zayd a installé son cabinet sur l'avenue de la Ligue arabe, principale artère du Caire moderne.

De plus, des protagonistes que l'analyse classique aurait normalement situés parmi les «opposants islamistes au régime», et donc promoteurs par excellence de la réislamisation de la «société et de l'État», se révèlent en fait fermement opposés au principe même des poursuites entreprises contre Abu Zayd. Ainsi en est-il de Muhammad Salim al-'Awwa, professeur de droit à l'Université du Caire, avocat proche des Frères musulmans qui, dans un article paru dans le *Sha'b* – considéré comme un journal d'opposition islamique –, soutenait qu'il ne fallait pas trancher judiciairement de l'apostasie d'Abu Zayd au motif que : «Nombreux seraient les personnes capables, les gens d'opinion, les penseurs, les juristes même qui s'abstiendraient de divulguer ce dont ils sont convaincus par crainte des suites qu'il pourrait en résulter. Cette attitude serait très préjudiciable au savoir, à la science et au développement de la communauté»⁴. On retrouve une semblable position chez Gamal al-Banna, fondateur de la Confédération islamique du travail (1981) et auteur de nombreuses publications sur les relations entre syndicats, régimes politiques et islam : «On ne peut juger ni les livres ni les pensées. On y répond mot pour mot, argument pour argument. Pour ma part, je suis en désaccord avec le Pr. Abu Zayd et lui reproche certaines erreurs mais je

1. Ainsi l'argument de cet avocat : «Un groupe comme l'Association des Frères musulmans considère qu'il n'y a d'autre voie du changement que celle des élections. La *Jamâ'a islâmiyya* considère que cela est honteux : il est interdit de participer aux élections, parce qu'il est impossible, en toute hypothèse, que les gens s'expriment sur la *sharî'a* islamique une fois qu'elle a été instaurée. Il n'est pas possible de consulter les gens sur la question de savoir si c'est Dieu ou autrui qui les gouverne ... Le reproche adressé aux islamistes, c'est de vouloir appliquer la *sharî'a* islamique sans consulter les gens. Nous disons que, si l'on prenait l'avis des gens librement et démocratiquement, ils choisiraient le pouvoir de Dieu plutôt que celui des gens ... Si l'on donnait, en Égypte, la possibilité aux gens de choisir leurs gouvernants, ils choisiraient certainement la *sharî'a* islamique» (entretien avec MN, avocat, janvier 1994).

2. Parti national démocratique, au pouvoir.

3. Dans un article paru le 27 juin 1995.

4. *Sha'b*, 14 juillet 1995. Cette position a valu à son auteur d'être accusé de «communisme» et «d'athéisme» par le Sheikh Yusuf al-Badri, lors d'un de ses prônes hebdomadaires. Celui-ci s'en prend également à Muhammad 'Amara qui, à propos de l'affaire Abu Zayd, a également déclaré dans le *Sha'b* : «Le projet civilisationnel islamique est fondé sur le pluralisme».

me dénie comme à tout autre le droit d'exercer contre lui aucun pouvoir matériel. Ce n'est ni sa personne ni celle de sa femme qui sont en cause ; c'est une affaire de pensée et la pensée ne peut être passée en jugement, torturée ni emprisonnée»¹.

Venons-en aux positions des instances législatives et judiciaires qui suivirent la décision d'appel : la loi sur la *hisba*, l'arrêt de cassation, le jugement en référé suspendant l'exécution de la séparation des époux. La loi sur la *hisba* dispose en son article premier que «le parquet général est seul compétent, à l'exception de tout autre, pour introduire une requête prenant en matière de statut personnel la forme de la *hisba*»². Il est clair qu'ainsi le principe de la *hisba* se trouve explicitement reconnu en droit égyptien en même temps que sa mise en application est dérobée au public. Il importe de souligner ici que cette captation est à ce point régaliennne que la disposition législative peut difficilement être interprétée comme une concession faite à l'opposition islamique. L'arrêt de cassation ne fait, en ce sens, que confirmer l'impossibilité d'inscrire l'interprétation de l'affaire Abu Zayd dans un jeu mettant aux prises le pouvoir et son opposition. Il paraît nécessaire, en effet, de faire le postulat minimal que, tant le président de la chambre du statut personnel de la cour d'appel que le président de la chambre du statut personnel de la cour de cassation, ne peuvent être considérés, alors qu'ils occupent des fonctions suprêmes de la magistrature égyptienne, comme des opposants en lutte contre le pouvoir et les gens qui le détiennent. Certes, ces derniers expriment visiblement, à travers leurs jugements, une certaine conception de la réislamisation, mais cette conception n'est pas de nature oppositionnelle. Plus exactement, il ne s'agit que d'une opposition interne propre à la sphère du pouvoir et il conviendrait alors de parler de clivages. En fait, le système de promotion des magistrats – à l'ancienneté – leur assure une relative indépendance, de sorte que les positions qu'ils prennent ne préjugent pas de celles de leurs collègues ou du point de vue que la direction politique du ministère de la Justice – le cabinet – entend faire prévaloir. En ce sens, les débats sociaux fragmentent le pouvoir lui-même sans mettre en cause sa solidarité, solidarité sur la volonté de contenir le dissensus à l'intérieur même des cercles du pouvoir. On retrouve ici l'idée chère à J. Griffiths d'un État comme agrégat de champs sociaux à la fois partiellement autonomes les uns des autres – et donc en concurrence – et toutefois suffisamment intégrés pour prétendre parler en son nom générique³.

Cela seul permet d'expliquer qu'une juridiction inférieure, saisie en référé, ait pu récemment procéder à un montage technique lui permettant de surseoir à l'exécution de la sentence en séparation des époux⁴. Dans son jugement du 25 septembre 1996, le tribunal de première instance de Gizah

1. Gamal al-Banna, entretien mené par M. Akouri, *Égypte/Monde arabe*, 24, 1995, p. 280.

2. Loi 3-96 promulguée le 29 janvier 1996.

3. Cela renvoie à la notion de champ, telle que développée par Sally Falk Moore. Pour celle-ci, la production normative procède de l'autonomie relative de la multitude de champs composant la société. Cf. S.F. Moore, *Law as Process : An Anthropological Approach*, Londres, Henley, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1978.

4. Sur cette question, cf. K. Bälz, «Submitting Faith to Judicial Scrutiny...», art. cité.

a estimé : 1^o) que le jugement de l'exécution d'une décision judiciaire est indépendant de cette décision qu'il lui est demandé d'appliquer ; 2^o) que la nouvelle loi de 1996 sur la requête en *hisba* interdit toute forme d'action judiciaire aux individus ne possédant pas un intérêt personnel et direct à l'action ; 3^o) que les parties ayant introduit la requête de séparation ne disposent pas d'intérêt personnel et direct à obtenir l'exécution de la sentence. A la suite de ce jugement, un fonctionnaire du ministère de la Justice a déclaré que, à nouveau mari et femme, Abu Zayd et Ibtihal Yunis, pouvaient revenir en Égypte comme un couple musulman¹. On ne peut s'empêcher de penser que le ministère de la Justice aurait joué un rôle dans la production de ce jugement

* *

Ainsi que nous l'indiquons au début de cet article, nous avons essayé de montrer comment, dans un système relativement fermé comme le système égyptien, nous n'avons pas affaire à une opposition nette entre des gouvernants et une opposition « islamiste » mais, bien plus sûrement, à des stratégies d'insertion ou de promotion d'acteurs dans le dispositif du pouvoir. Notons, pour conclure, le positionnement ambigu de ces acteurs dont on ne peut tout uniment déterminer si, pour participer au pouvoir, ils en arrivent à imposer des normes ou si, dans leur volonté d'imposer des normes, ils en finissent par participer au pouvoir. Une chose néanmoins est sûre : profit de pouvoir et imposition de normes sont toujours les effets secondaires d'une volonté manifeste de réaliser l'un ou l'autre. En ce sens, l'invention de la tradition normative islamique ne peut être pensée en dehors de ce double mouvement. L'exercice du pouvoir et la prétention normative, que l'on peut analytiquement distinguer, sont phénoménologiquement indissociables : vouloir l'un c'est imposer l'autre.

Baudouin Dupret est chercheur au CEDEJ (MAE/CNRS) du Caire et au FNRS de l'Université de Louvain. Il est l'auteur, entre autres, de « La shari'a comme référent législatif », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 34, 1995, p. 99-153, et de « Répertoires juridiques et affirmation identitaire », *Droit et Société*, 34, 1996, p. 591-611. Il a dirigé, avec G. Boëtsch et J.-N. Ferrié, *Droits et sociétés dans le monde arabe*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997. En 1998, il publiera « L'historicité de la norme », *Annales Histoire Sciences Sociales*, et assurera la direction d'un numéro de la revue *Droit et Société* (« Une approche non culturaliste du droit dans le monde arabe ») et la direction, avec M. Berger et L. Al-Zwaini, de *Legal Pluralism in the Arab World*, Londres Kluwer Law International. Il s'intéresse actuellement au traitement judiciaire des questions de moralité publique (c/o CEDEJ, P.O. Box 494, Mohandessine, Le Caire, Égypte).

1. *Al Hayat*, 26 septembre 1996.

Jean-Noël Ferrié est membre du Groupe de sociologie politique et morale, GSPM (Centre de l'EHESS, Paris) et chercheur au CEDEJ (MAE/CNRS) du Caire. Il est l'auteur de « "Vécu juridique", norme et sens de la justice » (avec G. Boëtsch et A. Ouafik), *Droit et société*, 28, p. 677-690, et de « Lieux intérieurs et culture publique au Maroc », *Politix*, 31, p. 187-202. Il a, en outre, dirigé le n° 151 de la revue *Monde Arabe Maghreb-Machrek* (« Les paradoxes de la réislamisation ») et (avec B. Dupret et G. Boëtsch), *Droits et société dans le monde arabe*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997. Il a terminé récemment « Figures de la morale », dans J. Dakhli (dir.), *Mélanges Lepetit*, Paris, Actes Sud/Sindbad, et « Qu'est-ce qu'un Copte pour les musulmans ? », dans Ch. Décobert (dir.), *Dynamiques identitaires en Égypte*, Paris, EHESS, tous deux à paraître. Ses recherches actuelles portent sur l'espace public et la notion de régime de civilité, (12360 Fayet, France).

RÉSUMÉ/ABSTRACT

PARTICIPER AU POUVOIR, C'EST ÉDICTER LA NORME : SUR L'AFFAIRE ABU ZAYD
(ÉGYPTE, 1992-1996)

La réalité politique d'une société donnée n'est pas inscrite dans des structures stables, mais se construit sans cesse de façon incertaine. Pour étayer cette affirmation, il convient de ne se saisir que d'objets en cours de fabrication. L'intérêt de l'affaire Nasr Hamid Abu Zayd, universitaire égyptien poursuivi devant les tribunaux pour apostasie, est précisément de constituer un objet qui, facilement imputable à un donné intemporel, n'est pourtant compréhensible qu'en termes strictement contemporains. L'article avance l'hypothèse que la mécanique à l'œuvre dans cette affaire tient à la volonté de participation au pouvoir d'un certain nombre d'acteurs de l'espace public égyptien contemporain. Cela suppose pour ces acteurs de faire admettre la pertinence incontestable d'une norme qui, produit du recyclage de formes anciennes à des fins présentes, n'est pas tant une source d'inspiration qu'une ressource rhétorique de l'action.

PARTICIPATING IN POWER IS SETTING THE NORM : THE ABU ZAYD CASE
(EGYPT, 1992-1996)

The political reality of any society is not written in stable structures but is constantly and uncertainly being constructed. Only objects being made should be used in order to back this statement. The Nasr Hamid Abu Zayd case – that of an Egyptian academic sued for apostasy – is interesting precisely because, although easy to relate to an intemporal element, it can be understood only in strictly contemporary terms. The article suggests that what is at work in this case is the will of a certain number of Egyptian actors on the contemporary public scene to participate in the power structure. This requires these actors to obtain recognition of the incontestable relevance of a norm that, produced by recycling ancient forms for present ends, is less a source of inspiration than a rhetorical resource for action.