

L'identité morale de l'Égypte, ou de la relation de l'histoire sociale des typifications identitaires et des pratiques qui les utilisent

Jean-Noël Ferrié

DANS **HERMÈS, LA REVUE** 2001/2 (N° 30), PAGES 73 À 83
ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 0767-9513

ISBN 2271059232

DOI 10.4267/2042/14518

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-2-page-73.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jean-Noël Ferrié
*Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (Iremam),
Aix-en-Provence, EHESS, Paris*

L'IDENTITÉ MORALE DE L'ÉGYPTE, OU DE LA RELATION DE L'HISTOIRE SOCIALE DES TYPIFICATIONS IDENTITAIRES ET DES PRATIQUES QUI LES UTILISENT

Les typifications d'autrui comme les typifications de soi, c'est-à-dire les attributions de traits identitaires simples et génériques, sont liées à des interactions et se décident ainsi toujours dans le présent¹. Cette attribution sert à décrire une situation ; elle établit des repères cognitifs pour agir². Je me soucie de la moralité générale des Turcs, quand je suis en contact avec un Turc que je ne connais pas et qu'il me faut néanmoins mettre en place un cadre minimal pour débiter l'interaction. Je recours alors à un savoir préalable et partagé sur les Turcs. Ce qui détermine ce recours n'est pas le savoir en lui-même mais les circonstances de l'interaction qui possèdent leur propre histoire. Dans une perspective interactionniste et ethnométhodologique, ce savoir ne conduit donc pas le cours de l'interaction qui est remis à l'activité propre des interactants. En ce sens, les typifications possèdent une histoire sociale — celle qui les rend disponibles et crédibles, à un moment donné — distinctes des multiples histoires de leur usage. On peut s'intéresser à l'une ou à l'autre mais il est imprudent de s'aventurer à faire une histoire de leur usage déduite de l'histoire de leur formation. Les croyances et les représentations ne sont pas nécessairement les programmes des actions³ mais elles ne s'opposent pas pour autant aux pratiques, puisqu'elles sont elles-mêmes le produit et l'objet de pratiques : les pratiques discursives. Cette déconnexion entre les formes de pratiques explique que les typifications s'avèrent toujours inappropriées à décrire les êtres typifiés ; en même temps, leur insertion dans la trame historique des sociétés comme leur substantialisation continue dans le cours des échanges verbaux et des débats

expliquent leur crédibilité. On peut ainsi s'interroger sur la constitution des typifications et sur leur histoire sans prétendre rendre compte, en même temps, de la place que cette histoire occupe dans les systèmes d'actions. Si l'on dit, par exemple, que les « avocats sont des menteurs », il n'est pas besoin de connaître l'histoire de cette typification pour expliquer les raisons de son usage. Celle-ci découle de l'évaluation d'une situation présente et de la volonté de l'expliquer en se référant à une évidence. Certes, l'intérêt pour les relations unissant l'histoire des typifications et leurs substantialisations ponctuelles n'est pas, par lui-même, impertinent dans la mesure où les pratiques discursives délimitent les cadres de l'action. Mais, cette délimitation passe par des opérations complexes dont il est relativement difficile de déterminer la ligne causale. Ainsi, la typification selon laquelle les « avocats sont des menteurs » pourra me pousser à une prudence si je consulte un avocat. Elle ne constituera toutefois pas le motif de ma consultation ni ne déterminera réellement le cours de mes échanges avec l'avocat, fondés principalement sur l'affaire que je lui soumetts. Si je décèle dans le comportement de l'avocat des détails saillants correspondant à la typification ou si la typification me pousse à interpréter des conduites routinières comme des détails saillants, j'adopterais vis-à-vis de lui une attitude suspicieuse qui entravera le cours de l'affaire (surtout s'il est honnête). En fin de compte, si je m'aperçois que la conduite de l'avocat est conforme à la plus exacte déontologie, ce constat sera sans effet sur la typification, puisque je pourrais toujours me méfier d'un autre avocat qui — de mon point de vue — n'aurait pas fait ses preuves. On le voit, les typifications se mêlent de façon plastique aux affaires en cours et ne sont pas singulièrement transformées par elles.

Une catégorie de typifications couramment et anciennement utilisées est la typification des peuples. Elle figure en bonne place dans l'anthropologie philosophique comme dans l'anthropologie physique. Elle se fonde, le plus souvent, sur un principe généalogique implicite. On peut supposer que la spécification étatique de la carte de l'Europe, à partir du xvii^e siècle, facilita la connexion des types humains fondés sur la possession de traits de caractères liés, pour l'essentiel, à des valeurs morales et de types locaux définis par l'appartenance à un État ou à une communauté plus large partageant, sinon la même nationalité, du moins la même « civilisation ». Comme d'autres formes de performances identitaires, la typification des peuples se fonde sur un principe de distinction : chaque peuple possède des traits distinctifs qui le sépare nettement des autres⁴. Le principe de l'identification d'un peuple par un observateur forcément situé dans un autre peuple réside dans l'attribution d'un trait spécifique au peuple identifié que le peuple de l'observateur est censé ne pas posséder. Ainsi un Anglais qui dirait « les Français sont bavards » dirait en même temps « nous les Anglais, nous ne sommes pas bavards ». Un Français dirait, au contraire, « les Anglais sont taciturnes » ou « flegmatiques ». Ces propos décrivent des traits de caractères mais sont aisément interprétables en termes moraux. Le silence des Anglais peut ainsi être considéré comme une preuve de force de caractère, c'est-à-dire comme une qualité morale. L'importance accordée aux qualités morales dans les typifications ne doit pas être négligée. Elle permet de les rendre indépendantes des contextes sociaux tout en les contextualisant socialement. En effet, les typifications sont indépendantes des contextes sociaux dans la mesure où elles

définissent un individu naturel possédant des caractéristiques physiques et morales seulement liées à sa généalogie. En revanche, les typifications morales définissent l'individu relativement à autrui, puisque la moralité ne s'apprécie que relationnellement. Elles présentent ainsi la caractéristique de définir une attitude sociale générique. Si je dis : « les Anglais sont blonds, riches et taciturnes », le terme blond renvoie à une caractéristique physique (zoologique, pourrait-on dire). On peut l'utiliser pour valoriser les Anglais, mais uniquement en faisant d'elle le signe d'une qualité morale comme dans l'énoncé : « blonds sont bons ». Le terme « riche » renvoie à la conjoncture, il énonce un état de fait qui peut changer et n'est donc pas, en tant que tel, une caractéristique propre des Anglais. Certes, on peut soutenir que les Anglais sont riches parce qu'ils sont travailleurs. Mais, on constatera que, comme pour la blondeur, on opère alors un rabattement sur une qualité morale. Le terme « taciturne », lui, caractérise directement les Anglais dans leur comportement social, sans devoir faire appel à une autre caractéristique pour être explicité (comme la blondeur) et sans être réductible à une conjoncture (comme la richesse). Les typifications morales sont, en quelque sorte, en dehors de l'histoire. C'est ainsi que l'on pourrait dire que les « Anglais sont pauvres mais taciturnes ». La typification morale instaure, en d'autres termes, un invariant social.

L'une des caractéristiques de cet invariant est de pouvoir maintenir une évaluation positive dans un contexte pourtant défavorable, comme l'indique l'énoncé : « pauvre mais honnête ». Dire d'un peuple qu'il est moralement supérieur mais matériellement dominé par d'autres peuples exclut, en quelque sorte, que la domination soit imputable à l'être même du peuple dominé ; elle provient seulement des vicissitudes de l'histoire. La typification inverse de celle-ci est bien sûr : « ils sont riches mais corrompus ». C'est ainsi un discours commun, dans l'Égypte contemporaine, que d'insister sur la moralité des Égyptiens. Cette « moralité » compense leur pauvreté matérielle comparée à l'opulence des « Occidentaux » et à leur puissance technique. Ces derniers sont « riches mais corrompus ». La « moralité » semble être le trait dominant de la façon dont les Égyptiens se typifient, de même que l'immoralité est le trait dominant de la façon dont ils typifient les « Occidentaux ». Cette moralité est d'abord d'ordre sexuel. Il semble que ce soit un lieu commun en Égypte que de dire que les « Occidentaux » sont immoraux. Des études conduites dans des milieux aussi différents que les prêcheurs musulmans ou les étudiants de l'Université du Caire montrent l'importance autant que l'évidence de cette typification⁵. Un journaliste pouvait même s'enquérir de savoir si, effectivement, les « Occidentaux » pratiquaient couramment l'inceste. On peut citer les propos suivant comme autant de lieux communs :

— *« Je fais la prière mais de façon irrégulière. La prière empêche la faute. Quand tu fais la prière tu penses à Dieu cinq fois par jour. La prière rappelle aussi qu'il y a des choses interdites par Dieu. L'alcool et les relations sexuelles sont illicites. Tu vois le SIDA, même les Occidentaux commencent à s'éloigner de ces choses-là. »* (Chérifa, 21 ans, 3^e année de Science politique à l'Université du Caire, Le Caire, janvier 1994) ;

— *« Nous sommes des musulmans, la démocratie ce n'est pas pour nous ; elle est pour les Occidentaux parce qu'elle permet tout. Elle a permis la sexualité, la mixité. La démocratie est*

dissolution des mœurs (inhilâl khuluqî). Le psychisme des Occidentaux est malade, ils ne sont pas stables, ils vivent dans la perdition (dayâ'). Ils se suicident, ils ont des maladies psychologiques et ne réussissent pas leur mariage. » (Hala, 21 ans, 2^e année de Science politique à l'Université du Caire, Le Caire, janvier 1994) ;

— « *Nous sommes plus pauvres que les Occidentaux mais notre société est meilleure. Les Occidentaux ne respectent rien. Ils pratiquent l'inceste, chez eux tout le monde couche avec tout le monde. Leurs femmes sont presque nues. Seules les bêtes vont nues. Ils ont des maladies comme le SIDA qui viennent du fait qu'ils commettent l'adultère. Nous ne devons pas être comme eux.* » (Mustapha, 23 ans, 3^e année de Sciences religieuses à l'Université du Caire, Le Caire, janvier 1994).

Des phrases comme : « nous sommes plus pauvres que les Occidentaux mais notre société est meilleure », sont indicatives de la façon dont est posée la démarcation entre l'Égypte et l'« Occident ». Cet argument démarcatif ne représente pas, à lui seul, l'ensemble des typifications de l'« Occident », pas davantage qu'il n'est unanimement partagé. On peut parler de l'Occident en d'autres termes et, au demeurant, l'on n'en parle pas toujours. Il s'agit seulement d'une façon admise d'en parler qui constitue un savoir virtuellement commun. Ce savoir est néanmoins suffisamment présent pour que l'on puisse, sans entrer dans une opération de typification indue, considérer qu'il constitue un des traits saillants de la société égyptienne, telle — du moins — que les débats en cours la mettent en scène. La question de la moralité y occupe, en effet, une place prépondérante. Baudouin Dupret a justement souligné que le débat sur la *shari'a* était en fait davantage un débat sur l'imposition de la moralité que sur la réforme du droit⁶. Plus généralement, on pourrait aussi dire, dans les termes de Habermas, que l'espace public égyptien est un espace « dominé par la représentation », c'est-à-dire par la mise en scène d'un ordre échappant à la critique et requérant la conformité⁷. Cet ordre est inextricablement conçu comme moral et identitaire, exprimant en quelque sorte le génie égyptien. Certes, l'ordre — comme les règles qu'il instaure — ne s'applique pas. Il s'agit d'abord d'un faisceau de pratiques discursives qui constituent la réalité des discours mais ne résument pas la réalité de la vie. Indirectement, ces pratiques — principalement à cause de leur dimension cognitive — imposent des cadres à l'action selon les lieux⁸.

Il est difficile, par exemple, pour une femme de se montrer en minijupe dans la rue. Il s'agirait, en effet, d'une attitude délurée qui contredirait visiblement la typicalité morale de l'Égypte. En revanche, dans des lieux à publicité restreinte ou dans des occasions festives, cela est parfaitement possible (même si c'est rare). Il existe ainsi des lieux où l'on doit correspondre à une typification et d'autres où cette typification n'est pas véritablement en jeu. L'espace public est actuellement le lieu par excellence où des acteurs très divers — qu'il serait faux de désigner tout uniment comme « islamistes » — tentent d'imposer une correspondance entre la typification comme pratique discursive (« nous, les Égyptiens, sommes moraux parce que nous sommes musulmans ») et la moralité comme caractéristique saillante de la société⁹.

Dans un premier temps, il est tentant d'expliquer ce souci par un trait constant de l'Islam : l'attachement à la morale sexuelle. L'une des généalogies possible de la typification des Égyptiens comme hautement moraux serait donc le Coran lui-même. Nous avons, ici, affaire à un cas de confusion entre l'histoire d'une représentation et l'explication de son usage, c'est-à-dire à une réduction de la signification de l'occurrence à la connaissance (supposée) de son origine. Beaucoup d'auteurs s'engagent dans cette voie, quand bien même (et peut-être surtout) ne sont-ils pas historiens, et soutiennent que la moralité, principalement fondée sur la pudeur sexuelle, est une constante des sociétés musulmanes. Se pose bien sûr la question des faisceaux de traits pertinents, autorisant une comparaison diachronique. Prenons, par exemple, un énoncé comme les « oulémas morigénant le Prince », portant à la fois sur les oulémas actuels et les oulémas passés. Il s'agit bien d'une comparaison diachronique. Mais, les oulémas d'al-Azhar morigèment-ils le Prince, aujourd'hui ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord lui donner un sens qui évite de prendre les mots au pied de la lettre. Sinon, il faut décider que le Prince est le Président Moubarak, c'est-à-dire que le Président Moubarak est l'équivalent d'un sultan mamelouk. On peut ensuite tirer argument du fait, qu'à l'instar des anciens mamelouks, il fut d'abord militaire et qu'il est peu probable que ses enfants succéderont à sa charge. Toutefois, la limite de ce jeu analogique apparaît très vite (à condition que l'on y prête attention) : afin de traiter les institutions présentes comme des institutions passées, il faut retrancher de leur complexité spécifique jusqu'à parvenir à une épure permettant la comparaison ; mais l'épuration ainsi atteinte cesse d'être une « forme de vie », et l'on ne compare que deux choses que l'on a soigneusement rendues semblables.

Revenons à la moralité et à la *shari'a* comme moyen de l'instaurer. Si l'on se place dans la perspective de réduction de l'occurrence à l'origine, les partisans de l'application de la *shari'a* seraient principalement motivés par le sens originnaire de la Loi divine ou par son contenu intrinsèque. Remarquons d'abord qu'il n'y a pas de relation obligée entre le fait de croire à la nécessité de se conformer à une chose — la *shari'a*, par exemple — et la connaissance du contenu même de cette « tradition ». Les acteurs sociaux peuvent choisir sans connaître très exactement ce qu'ils choisissent mais tout en étant persuadés de choisir pour de bonnes raisons. La question du contenu est ainsi constamment évacuée de l'aveu même des partisans de l'application de la *shari'a* : « l'idée de la « normalité » sociale du droit islamique laisse en suspens la question du contenu de ce dernier¹⁰ ». Leurs motivations ne sont donc pas accessibles à partir de ce qu'ils sont censés croire (sans que l'on puisse dire, pour autant, qu'ils ne croient pas à ce à quoi ils croient). Il est, dès lors, difficile d'imaginer qu'ils partagent un même cadre cognitif réductible à un donné originel. Se réclamer de la moralité propre à la *shari'a* est ainsi une pratique séparée de la prise en compte de la réalité intrinsèque de la *shari'a*. En ce sens, l'emploi ne peut être rabattu sur la présence.

De plus, le cas égyptien fournit un fort argument à l'encontre de ce rabattement : le fait que l'usage des typifications morales ne soient pas limitées aux seuls musulmans. En effet, les Égyptiens coptes partagent avec les Égyptiens musulmans les mêmes critères de démarcation

entre le « peuple égyptien » et les autres peuples. C'est ainsi qu'un prêtre copte, à l'instar d'un musulman, usera de la morale sexuelle pour caractériser la spécificité égyptienne :

— « *L'Occidental sent qu'il a une liberté totale, même la liberté de Dieu. L'Oriental, lui, est gouverné par le sentiment religieux, par des traditions et par des principes. Parlons de l'éthique. En Occident, on admet que la fille, lorsqu'elle a un certain âge, peut partir de chez ses parents pour vivre avec un boyfriend et qu'il peut même aller avec elle chez ses parents ou vivre chez eux. Les parents ne sont pas opposés à ce comportement, ils pensent que la fille a le droit d'avoir sa vie privée et ça c'est très difficile. En Orient, on ne tolère aucune relation en dehors du mariage. La sexualité ne peut être tolérée que dans le mariage. Ceci est une différence majeure entre l'Orient et l'Occident. Une autre différence majeure, c'est que les jeunes, en Occident, sont engagés à cent pour cent dans le travail, dans les études et en même temps dans la débauche. Chez nous, peut-être les jeunes sont-ils moins engagés dans le travail mais ils ne sont pas débauchés. L'Égypte est le pays des religions, le vrai Islam est en Égypte et le vrai Christianisme aussi. En Occident, il y a aussi l'Islam et le Christianisme mais ils ne sont pas aussi profond qu'en Égypte.* » (Prêtre copte, Le Caire, mai 1996).

Il semble alors difficile de considérer la typification morale du point de vue de quelque chose qui serait tout simplement la tradition islamique en matière de moralité. Certes, on peut supposer que les coptes ne font que reprendre à leur compte une tradition musulmane mais cette hypothèse, qu'il faudrait encore documenter, ne rend pas compte de la « normalité » de cette reprise pour les coptes.

Cependant, une autre raison s'oppose à l'explication des typifications morales par la simple vigueur de la position initiale de l'Islam sur la moralité. Nous avons, en effet, observé que ces typifications se développent dans des énoncés comme : « nous sommes plus pauvres que les Occidentaux mais notre société est meilleure ». Ces énoncés sont constitués d'un élément invariant et d'un élément conjoncturel, c'est-à-dire qu'ils jouent à la fois sur une temporalité en quelque sorte immémoriale et sur une temporalité seulement déployée dans le moyen terme. Il est facile d'obtenir des discours développant la conception sous-jacente à cette typification :

— « *Les pays occidentaux possèdent des choses que nous n'avons pas. Ils connaissent la justice, le respect de l'homme et la liberté. Ils considèrent l'être humain comme le meilleur être sur la terre. Ils jouissent d'un grand avancement culturel mais, par culturel, je ne veux pas dire les défilés de mode et la liberté sans limites. Par culturel, j'entends tout ce qui nourrit l'esprit et tout ce qui procure du bien à l'humanité. Les Occidentaux sont allés sur la lune. Ils ont évolué scientifiquement d'une manière extraordinaire, bien que ce sont nos ancêtres qui furent à l'origine des sciences. Nous, nous avons fait un pas en arrière parce que nous n'avons pas suivi le chemin de nos ancêtres. Eux, ils ont suivi le chemin de nos ancêtres et ils ont réussi. Nous ne l'avons pas suivi et nous avons échoué. Je souhaite que nous devenions comme eux dans ce domaine, mais à condition de suivre les principes de l'Islam.*

*L'identité morale de l'Égypte, ou de la relation de l'histoire sociale des typifications identitaires
et des pratiques qui les utilisent*

Ce que je ne voudrai jamais prendre, chez eux, c'est la liberté de tout faire. Ils ont mal compris la liberté, jusqu'au point où elle est devenue désordre : la fille peut avoir des relations sexuelles avec une autre fille et le garçon avec un autre garçon, et tout cela au nom de la liberté. Mais ce comportement n'est pas la liberté. Ils n'ont pas de chaînes qui obligent les gens à respecter la morale. Moi, je n'ai jamais voyagé en Europe mais j'ai entendu parler ceux qui y sont allés. Ils disent qu'on ne peut trouver, en Europe, que très peu de gens qui ont une morale, mais celle-ci ne relève que de l'instinct. Mais la majorité s'est accordé tout ce qu'elle voulait et a tout rendu licite. Je peux partager avec eux la simple moralité humaine — et bien sûr pas religieuse ! —, dire la vérité, bien faire son travail, respecter le temps. Ces choses sont bien chez eux, mais elles existent aussi dans l'Islam et l'Islam nous les recommande. Ce que je dis, je le dis à propos de tous les pays de l'Occident. Ils sont tous pareils. Je me sens très différent d'eux. Ma croyance n'est pas la leur et, ça, c'est très important. Ce sont des impies (kufâr) mais cela ne veut pas dire que je vais porter les armes contre eux. » (Prêcheur, Le Caire, juin 1996).

Ce propos d'un prêcheur musulman montre comment la typification identitaire oppose la morale, non seulement à la richesse, mais aussi à la science et, également, comment s'opposent deux temporalités dans l'acquisition de la science elle-même : l'ancienneté de son acquisition en Islam et l'évolution rapide des Occidentaux. Ce thème est assez souvent repris et mérite certainement qu'on s'y attache. Un autre prêcheur dit, par exemple :

— « *Tout ce qu'a l'Occident possède de civilisation et de progrès était à nous, nous en sommes les premiers inventeurs, les mathématiques et l'astrologie par exemple furent inventées par les Arabes. Les Occidentaux, ont construit leur civilisation sur la base de la civilisation orientale. Mais malheureusement, ils ont pris le côté matériel et ont laissé le côté spirituel. Tout ce que l'on souhaite, c'est reprendre les choses qui rendent l'homme heureux, et cela après avoir fait une sélection afin de ne pas sortir de ce que recommande notre religion, l'Islam. » (Prêcheur, Le Caire, juin 1996).*

On retrouve le même discours chez un prêtre copte :

— « *Les Occidentaux utilisent la méthode scientifique de la pensée, valorisent la liberté de l'opinion au sein de la société, de la famille et de l'école et respectent l'individu. Ils ont des qualités et des défauts. Nous aussi nous avons des qualités et des défauts. Mais nous avons surtout l'authenticité et l'histoire ancienne. Nous n'avons peut-être pas bien des choses qu'ils possèdent mais nous en avons d'autres qu'ils n'ont pas. La différence est finalement plus civilisationnelle que religieuse. Les Orientaux sont avant tout des gens traditionnels qui tiennent à leurs traditions, à leur histoire, à leur authenticité. Peut-être avons-nous des carences du point de vue de l'évolution technologique, mais elles sont compensées par notre détermination à tenir au passé, à notre appartenance aux civilisations anciennes. » (Prêtre, Le Caire, juin 1996).*

Dans d'autres milieux que les milieux religieux, les discours ne sont guère différents si l'on aborde la question de la différence démarcative entre l'Égypte et l'« Occident », c'est-à-dire la question de la spécificité égyptienne. Des avocats, des magistrats, des universitaires ou des

commerçants (par exemple), diront sensiblement la même chose. En fait, la typification de l'Égypte et des Égyptiens par les Égyptiens eux-mêmes se fait dans une double comparaison entre, d'une part, la moralité égyptienne et l'immoralité « occidentale » et, d'autre part, le retard de l'Égypte et l'avancement de l'« Occident ». La typification réelle n'est pas de la forme : « nous sommes ça et ils ne sont pas ça » mais de la forme : « nous n'avons pas ça mais nous sommes mieux qu'eux », la supériorité des « Occidentaux » étant renvoyée à un donné conjoncturel alors que la supériorité des Égyptiens est fondée dans un invariant de leur nature. Cet élément conjoncturel — la maîtrise de la technique et la possession de la science — figurant dans la typification comme un élément inséparable de son dispositif de caractérisation permet de la situer dans le temps. Elle est contemporaine de la période où l'Égypte est entrée dans un rapport de concurrence inégale avec les États européens, c'est-à-dire de l'époque où elle a admis leur supériorité dans un ensemble variable de domaines et les a posé en modèles, tout en conditionnant l'effort d'imitation au respect de l'intégrité de l'identité¹¹. Cette période est, bien sûr, le réformisme ou la *nabda*. On trouve de nombreux exemples de l'idée selon laquelle les pays musulmans posséderaient la « civilisation », la bonne « religion » et qu'ils auraient ainsi les fondements nécessaires à l'heureuse utilisation des sciences européennes. La lecture d'al-Afghani et de Mohammed 'Abduh, illustre parfaitement cette rhétorique.

La mise en valeur de la moralité sexuelle des Égyptiens ne peut donc être rabattue tout simplement sur la tradition islamique en matière de moralité. Toutefois, il paraît difficile de considérer que la morale sexuelle était au centre des préoccupations des réformistes. Certes, la civilité, les bonnes mœurs, la vie policée occupaient une place non négligeable dans l'ensemble de leurs discours et de leurs écrits mais la sexualité n'était pas l'objet par excellence du souci éthique qu'ils valorisaient. Il est ainsi, de nouveau, tentant de voir dans l'accent actuel mis sur la sexualité la conséquence d'une résurgence du point de vue immémorial de l'Islam. Deux choses, cependant, sont certaines : 1°) la typification complète — « nous n'avons pas ça mais nous sommes mieux qu'eux » — est au moins contemporaine du réformisme et 2°) la réduction de la question éthique à la moralité sexuelle est elle-même postérieure au réformisme, puisqu'il s'agit du réagencement d'une thématique initialement plus large. Pourquoi cette réduction est bien sûr une question embarrassante à laquelle je voudrais néanmoins suggérer une réponse. Il s'agit d'une conjecture fondée sur l'idée de difficile différenciation d'avec le proche. Cette difficile différenciation peut être illustrée par la façon dont les Égyptiens musulmans tentent de se distinguer des Égyptiens coptes. La difficulté à laquelle je fais allusion relève des pratiques discursives, dès lors qu'un musulman est amené à dire ce qui le distingue d'un copte. À l'occasion d'une recherche portant sur ce thème, chez les étudiants de théologie de l'université d'al-Azhar, je me suis rendu compte que le principal critère distinctif qu'ils retenaient pour rendre compte de ce qui sépare les coptes des musulmans était l'absence de moralité des femmes coptes qui seraient, en cela, comparables aux « Occidentales » qu'elles sont censées imiter¹². Comme on le voit, la moralité sexuelle paraît donc davantage un élément distinctif en général qu'un trait distinctif particulier caractérisant spécifiquement un autre peuple ou un ensemble de

peuple. Il est indéfiniment applicable à autrui. En ce sens la fonctionnalité démarcative du trait l'emporte clairement sur l'efficacité intrinsèque de sa signification originelle.

Une explication, tirée de Peter Brown, serait alors de considérer que les restrictions en matière sexuelle sont peut-être le seul moyen d'opérer une distinction entre des personnes qui partagent tout le reste, c'est-à-dire qui ne se distinguent en rien par le mode de vie¹³. Or, telle est bien la situation des Égyptiens musulmans face aux Égyptiens coptes : rien ne les distingue sauf la religion. Bien sûr, cette différence est importante mais elle ne peut logiquement être utilisée pour rendre compte de la différence de religion. Nous aurions affaire à une tautologie qui affirmerait que les coptes sont différents des musulmans parce qu'ils sont coptes. En d'autres termes, l'explication d'une différence ne peut s'énoncer dans l'énonciation de la différence. De plus, si rien ne distingue les coptes des musulmans, pourquoi ne sont-ils pas musulmans ? Et peut-on vraiment, en n'étant pas musulman, être comme un musulman ? Pourquoi vaut-il mieux alors être musulman si ne l'être pas ne change rien à part la religion, c'est-à-dire si la différence religieuse ne fait pas l'homme meilleur ? Il est clair que l'explication de la différence séparant les coptes des musulmans doit alors se déplacer dans le domaine de la morale sexuelle où il paraît possible de dire enfin en quoi leur religion rend les musulmans meilleurs. On comprendra enfin que, comme cette explication de la différence par la moralité sexuelle est purement fonctionnelle, elle puisse servir aussi bien aux coptes à se distinguer des « Occidentaux » ou même des Égyptiens musulmans chez qui la faculté de divorcer peut être assimilée à une forme de licence sexuelle.

Pour peu que l'on admette cette conjecture, il devient possible de rendre compte, avec plus de précision, de la formation de la typification morale : « nous sommes plus pauvres que les autres mais nous sommes sexuellement plus moraux ». Nous nous interrogeons, en effet, sur la spécification de la morale en moralité sexuelle, dans une typification dont les termes paraissent référentiels au réformisme. Si la focalisation sur la sexualité est bien une stratégie de démarcation, elle doit être apparue dans un moment où la proximité de mode de vie entre les Égyptiens et les autres peuples tendait à devenir de plus en plus manifeste en même temps que l'espoir réformiste — réussir à incorporer la modernité européenne pour revivifier l'identité musulmane — s'avérait aporétique. La conjonction de ces deux dynamiques — le partage de plus en plus évident d'un même monde et l'échec non moins évident de la visée réformiste s'accomplit quand les pratiques discursives des acteurs visent, non plus à incorporer la bonne différence (les sciences) sous les hospices de la juste tradition (l'Islam), mais à redéfinir la vraie différence dans un monde perçu comme trop semblable. L'« Occident » n'est plus ainsi un modèle pour sa science (et sa conception de la civilité) qui domine effectivement le monde mais un objet de réprobation pour ses mœurs. Cette position apparaît clairement chez Sayyid Qutb, à partir du début des années 1950 et, tout particulièrement, dans la partie de son commentaire coranique (*Fi zilâl al-Qur'ân*, À l'ombre du Coran), consacrée aux femmes, au mariage et à la famille¹⁴. L'« Occident » — l'Europe et les États-Unis ou Qutb séjourna de 1949 à 1951 — y apparaît de façon significative comme un contre-modèle, une terre de licence et de corruption. Dans la

même période, 'Abd al-Qâdir 'Ûda, l'un des dirigeants comme Qotb de l'Association des Frères musulmans, réclame l'application de la *shari'a* en tant qu'elle est conforme à la volonté de Dieu mais (surtout) en ce qu'elle correspond aux « habitudes », aux « mœurs » et à la « spécificité » de l'Égypte¹⁵. Il met ainsi l'accent sur ce que j'appelle avec Baudouin Dupret la « communalité » de la *shari'a*. L'affirmation de cette « communalité », c'est-à-dire le jugement d'adéquation de la Loi divine aux mœurs du lieu, doit ainsi d'abord être interprété comme une performance démarcative. Il est intéressant de noter, à ce propos, la co-génèse de la revendication d'application de la *shari'a* en tant que programme politique de distinction nationale et le cadrage de la question de la moralité sexuelle à l'intérieur d'une opposition explicite avec l'« Occident ».

Si l'on revient maintenant à l'énoncé : « nous sommes plus pauvres que les autres mais nous sommes sexuellement plus moraux », il semble possible de dater la spécification sexuelle de l'argument moral. Il apparaît contemporain de la période où l'« Occident » n'est plus perçu comme un modèle mais comme un risque de perte de soi parce que l'imitation proposée par le réformisme a trop bien réussi. Se distinguer de l'autre implique alors de recourir à un critère à la fois déterminant et réaliste, déterminant parce qu'il doit exprimer une rupture et réaliste parce qu'il ne peut le faire en niant l'effectivité matérielle de tout ce qui est partagé. La sexualité est le critère qui convient : elle sépare dans l'ordre humain lui-même des êtres qui, par ailleurs, se ressemblent trop.

Ainsi, une typification comme « nous sommes plus pauvres que les autres (les *Occidentaux*) mais nous sommes (sexuellement) plus moraux » n'est en rien l'expression de la position immémoriale de l'Islam sur la sexualité. Elle n'est pas davantage l'expression de la position réformiste, même si l'on peut considérer qu'elle est une conséquence de l'échec de celle-ci. Elle est constituée de réajustements conjoncturels ; elle prend l'apparence d'une vérité immémoriale mais se construit processuellement, par des substantialisations successives qui en modifient indéfiniment le sens. L'histoire sociale des typifications nous révèle leur plasticité : elle permet de récapituler les usages sociaux plutôt que d'en découvrir l'origine. Elle est construite par eux mais ne les construit pas car elle ne possède pas — comme j'espère avoir réussi à le montrer — de signification intrinsèque.

NOTES

1. La notion de « typification » est particulièrement étudiée chez BERGER, P., et LUCKMANN, T., *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridien Klincksieck, 1989.
2. Sur l'idée de « repères pour l'action », cf. DODIER, N., « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux*, n° 62, 1993.
3. VEYNE, P., « Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs », *Diogène*, n° 143, 1988.
4. BARTH, F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown and Co, 1969.

L'identité morale de l'Égypte, ou de la relation de l'histoire sociale des typifications identitaires et des pratiques qui les utilisent

5. RADI, S., « Pour une anthropologie de la réislamisation », *Égypte/Monde Arabe*, n° 24, 1995.
6. DUPRET, B., La *shari'a* comme référent législatif. Du droit positif à l'anthropologie du droit, *Revue interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n° 34, 1995.
7. HABERMAS, J., *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.
8. FERRIÉ, J.-N., « La petite robe, ou le dépassement des limites dans un régime de civilité », *Hermès*, n° 22.
9. Sur cette structuration de l'espace public, cf. FERRIÉ, J.-N., (éd.), « Les Paradoxes de la réislamisation en Égypte », *Magreb-Machrek*, n° 151, 1996 et DUPRET, B., et FERRIÉ, J.-N., « For intérieur et ordre public, ou comment la problématique de l'Aufklärung peut permettre de décrire un débat égyptien », in BOËTSCH, G., DUPRET, B., et J.-N., FERRIÉ, (éds), *Droits et Sociétés dans le monde arabe*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-Marseille, 1997.
10. DUPRET, B., « Entre le droit et la Loi. Le juge et le jeu de la normalisation islamique du droit positif », *Droit et Cultures*, 1995, 30, p. 36.
11. ROUSSILLON, A., (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national, identité et modernisation en Égypte, 1882-1962*, Le Caire, CEDEJ, 1995.
12. FERRIÉ, J.-N., « Qu'est-ce qu'un copte selon les musulmans ? Construction de la frontière et typification de soi », in C. DECOBERT, (éd.) *Dynamiques identitaires en Égypte*, Paris/Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose/MMSH (à paraître).
13. BROWN, P., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le Christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.
14. QOTB, S., *Fi zilâl al-Qur'ân*, Beyrouth, 1996 ainsi que le commentaire dans CARRE, O., *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Éditions du Cerf, 1984.
15. ÛDA, A., *Al-A'mâl al kâmila li al shahîd Abdel Qâdir 'Ûda*, Le Caire, Maktabat al-Qorân, 1994.