

L'Amérique des arabes, aller-retour. Les migrants cairotes au centre de la controverse religieuse.

Gruntz Lucile
Doctorante EHESS-GGSEU

Au Caire, rares sont les familles dont aucun membre n'a cherché à s'expatrier vers le riche Golfe persique, « l'Amérique des Arabes », depuis l'ouverture des frontières nationales en 1971. En 2000, on dénombrait selon le Ministère de la Main-d'œuvre environ 1 352 000 d'Égyptiens y travaillant, dont 934 000 en Arabie (Lafargue 2005 : 78). Beaucoup reviennent cependant, ce qui tient pour part au système de traitement de la main-d'œuvre étrangère adopté par l'ensemble des États du Conseil de Coopération du Golfe (CCG), la *kafâla*. Celle-ci lie l'autorisation de séjour au contrat de travail, et place chaque immigré sous la responsabilité d'un citoyen, qui se porte garant de ses mouvements devant l'État. De plus, les droits de ces États font obstacle à la naturalisation (Longva 1999 : 20-21)

Au gré de leurs allers-retours, les travailleurs migrants contribuent à l'accroissement des flux globalisés dans la région. J'ai choisi de concentrer mes recherches de doctorat, encore exploratoires, sur la ville du Caire, où convergent beaucoup de flux régionaux et internationaux. Au fil des récits d'anciens migrants de diverses conditions sociales et de leurs proches, je tente de délimiter l'ampleur et l'impact des « remises sociales » des émigrés de retour dans un contexte de globalisation (Levitt 1998 : 927). La question des évolutions religieuses suscite le plus vif débat, alors que le référent religieux est devenu omniprésent dans l'espace public et marque profondément les comportements. Il s'agit au cours de cette présentation d'envisager les rôles joués par les émigrés égyptiens de retour au sein de ce processus, dit de « réislamisation », qui débute de concert avec les premiers flux de départ vers le Golfe. Puis, je m'intéresserai à la manière dont les éventuelles innovations religieuses peuvent s'implanter au Caire, une fois passées au filtre du contrôle social des communautés composant le tissu urbain.

Réislamisation et « wahhabisation »

Le terme de réislamisation, en arabe *sah*wa islâmiyya* ou réveil islamique, recouvre une série de phénomènes apparus au début des années 1970, parmi lesquels le développement d'une opposition islamiste au pouvoir, la diffusion de signes de piété ostensibles (*h*igâb*, *galabiyya*, barbe ou chapelet entre autres ¹), la construction de mosquées privées, ainsi que l'accent porté sur les questions de mœurs dans l'espace public. La réislamisation est liée principalement à l'émergence des mouvements islamistes, dont le succès serait dû à la faillite des gouvernements successifs tant sur les plans nationaux qu'en politique extérieure (Ansari 1984). Attisée par les exactions des forces de l'ordre, la violence politique entre islamistes et autorités culmine dans la décennie 1990. La répression a aujourd'hui eu raison de la majorité des groupes les plus violents, par ailleurs marginalisés par la population, qui semble pencher davantage en faveur de mouvements moins radicaux à l'action sociale efficace. Ces derniers se sont progressivement rangés à une forme de légalisme, tentant de trouver place dans l'arène politique pourtant verrouillée par le Parti National Démocrate au pouvoir. Le gouvernement a néanmoins dû faire des concessions juridiques importantes aux partisans de l'islamisation. À défaut de prendre le pouvoir, l'agitation islamiste des trois décennies 1970-80-90 est donc parvenue à donner un nouveau visage à la société (Berman 2003 : 265). Cependant, même si la religion occupe une place importante dans la vie des Cairotes, ses injonctions ne constituent

pas l'absolu de leur quotidien, ni ne sont exemptes de contournements. Dans ce contexte de réislamisation sans cesse renégociée, comment est envisagée la place des migrants de retour au sein de la communauté des croyants ?

Commentant les transformations religieuses de la société égyptienne, nombreuses sont les études scientifiques, les coupures de presse, les réflexions glanées dans la rue évoquant le rôle des émigrés et leur incorporation de nouvelles normes religieuses suite à la fréquentation des sociétés réputées conservatrices du Golfe (Stauht 1991). Certains vont jusqu'à faire porter aux migrants de retour l'entière responsabilité de la diffusion des mouvements islamistes en Egypte, qualifiée de « wahhabisation » de la société, en référence à la pratique saoudienne de l'islam (El-Farouq 1993 : 39-42). Parce qu'elle est « le berceau de l'islam », qu'elle accueille le plus grand nombre d'émigrés égyptiens (en chiffre absolu comme dans mon échantillon) et qu'elle est systématiquement évoquée par les Cairotes lorsqu'il est question d'influences religieuses externes, la discussion portera principalement sur l'Arabie saoudite. S'il est certain que celle-ci, particulièrement sous le règne de Faysal, a ouvertement encouragé et financé la diffusion des doctrines salafites dans les pays voisins, il convient néanmoins de se garder de tout expliquer par l'argent saoudien (Roy 2002 : 138). Et d'autant que la majorité des anciens migrants rencontrés sur le terrain ne se revendique pas de doctrines ou pratiques culturelles « saoudisées », mais semble davantage s'adapter aux normes de la société cairote réislamisée.

Le « péril wahhabite » en débat

Néanmoins, une minorité d'interlocuteurs se montre fervente prosélyte de la thèse du « complot wahhabite. » Selon elle, les émigrés auraient contribué à implanter l'islamisme le plus radical en Egypte, et donc accéléré la décadence sociale et culturelle de la nation. Le recours à la théorie du complot étranger est une stratégie politique courante en Egypte, empêchant le développement de débats critiques (Denis 2006 : 52 ; Burgat 1995 : 40-41). Son utilisation répond à mon sens en général aux stratégies de défense sociale des locuteurs, qu'ils aient ou non émigré. Par exemple, Shuhdy, un peintre de 82 ans, ayant pourtant lui-même travaillé à Riyad dans les années 1980, stigmatise violemment le port ostensible de signes de piété, telle la *galabiyya* blanche, résultat de l'influence des émigrés selon lui :

Ceux qui ont apporté la *galabiyya* en Egypte, ce sont les gens revenus d'Arabie...Par exemple, quelqu'un qui veut te faire sentir qu'il était en Arabie, il va te le faire savoir comment ? Il porte la *galabiyya*, la *galbâb* d'Arabie. Il va prendre ses enfants et prier à la mosquée. Il a pris des mœurs, des habitudes, il est revenu avec des habitudes de là-bas. Il vient les appliquer ici et selon lui c'est ce qu'il y a de mieux.

Ancien communiste et athée convaincu, Shuhdy professe un profond dédain pour le regain général de religiosité. Cette réaction me semble emblématique d'une génération d'intellectuels laïcs, qui se sont vus marginaliser idéologiquement et socialement par la réislamisation. Shuhdy appartient à une fraction de la classe moyenne qui a émergé sous le nassérisme, et s'est vue progressivement détrônée dans son hégémonie sociale et culturelle par une nouvelle élite née des lendemains des politiques « d'ouverture » entamée par Sadate. Entrepreneurs, commerçants, technocrates, les membres des nouvelles classes dominantes ne se reconnaissent pas dans le laïcisme, le socialisme et le nationalisme arabe représentatifs de l'ère nassérienne, auxquels ils préfèrent un mode de vie consumériste globalisé, auquel se concilie des pratiques religieuses « réislamisées » (De Koning 2005 ; Abu-Lughod 2005). La disqualification des formes de dévotion ostentatoire par l'adoption de la théorie du complot « wahhabite », peut servir dans ce cadre d'arme rhétorique à des groupes sociaux en voie de marginalisation. Elle hypertrophie l'importance de politiques prosélytes saoudiennes (certes

historiquement attestées), qu'elle articule aux migrations de retour qui symbolisent l'entrée de l'Égypte dans le système néo-libéral.

Par contraste, la majorité des émigrés de retour interrogés s'accorde à relativiser l'impact religieux des flux de retour du Golfe. Et ce d'autant que beaucoup d'anciens migrants se disent choqués par la piété contrainte qui semble prévaloir dans la péninsule, particulièrement en Arabie saoudite. Ainsi le pieux Hâmid, qui a travaillé trois ans à Djedda commence-t-il par m'affirmer que l'application de la *shar'ia* est une « bonne chose », puis se reprend pour m'expliquer en frissonnant que la religion est trop violemment imposée en Arabie. Il a en effet été choqué par les peines corporelles dérivée de la *sharī'a* : témoin de la décapitation au sabre en place publique de onze Jordaniens accusés de trafic de haschisch, il aurait du subir une hospitalisation d'une semaine. En tant que non musulmane, il m'est souvent difficile d'interroger directement les personnes rencontrées sur leur foi personnelle, sous peine de m'exposer à des discours de défense visant à clore la discussion, du type "nous sommes tous des musulmans." Afin d'évaluer concrètement les pratiques de mes interlocuteurs, je me suis donc concentrée sur l'observation des indices de piété qu'ils affichent. Le port de la *galabiyya* blanche par exemple : selon mes interlocuteurs pratiquants, la revêtir en Arabie représente un simple effort d'intégration ; les citoyens golfiges arborent en effet tous ce vêtement. Néanmoins, de retour en Égypte, aucun des migrants rencontrés ne la porte, sinon pour assister à la grande prière collective du vendredi à la mosquée, comme beaucoup d'autres Caireotes. La même instrumentalisation des signes de piété gouverne le choix de 'Am Imân, qui vit depuis quinze ans à Riyad : il porte la barbe, indice de religiosité valorisé en Arabie, mais la rase sitôt qu'il arrive en visite au Caire. De même en va-t-il pour Khâla Ah*mâd, qui, si elle porte le *niqâb* comme les Saoudiennes en Arabie, se contente d'une simple *h*igâb* au Caire.¹ Mes interlocuteurs semblent donc avoir utilisé les signes de piété en vogue dans la péninsule arabique à des fins pragmatiques d'intégration, plutôt que calqué leur pratique sur celles des Golfiges. Cela est sans doute en partie dû à la différence dans l'évaluation des signes de piété entre les sociétés d'accueil et d'origine. Le port de la barbe et de la *galabiyya* blanche étant perçu en Égypte comme une panoplie salafite, il expose en effet à des risques de persécutions. Enfin, un dernier facteur semble jouer en défaveur de l'affirmation d'une sévérité religieuse assimilée à l'Arabie, après le retour au Caire. Alors que la religiosité est en général valorisée au Caire, moqueries et quolibets spécifiques à chaque courant religieux visent ainsi à contrôler un dogmatisme excessif rompant avec le « référent de normalité » qui régit la pratique commune (Kreil 2007 : 64). Il semble donc difficile à l'émigré de retour de faire montre d'une piété exacerbée. Outre les risques politiques, le zélote sera en effet renvoyé à la marge si sa pratique contraste trop nettement avec la norme de sa communauté, et donc remet en question la légitimité de celle-ci.

Par ailleurs, la capacité à faire valoir un capital religieux renouvelé au retour du Golfe, comme stratégie de distinction, me paraît être en partie fonction des autres gains sociaux permis par l'expérience migratoire. Dans les quartiers populaires, la solidarité communautaire qui assure la survie collective implique le respect d'un certain nombre de valeurs et normes (Singerman 1997). Les familles s'y assurent en permanence de leur contrôle sur leur(s) membre(s) immigré(s), via notamment les réseaux de télécommunication (Ghannam 2002 : 118). Dans ce contexte, il ne peut être donné libre cours à l'exhibition d'une piété ostentatoire que par l'accumulation de capitaux économiques conséquents : les migrants peuvent ainsi partiellement s'affranchir des normes et réseaux de réciprocité collectifs (Weyland 1993 : 207). Dans son étude du quartier informel de Munîra al-Gharbiyya, Patrick Haenni met en

¹ Le *niqâb* est une voile féminin, souvent de couleur noire, qui couvre tout le visage, sauf les yeux, et quelquefois une partie du front.

scène l'un de ces émigrés ayant accédé à la consécration notabiliaire : de retour d'un séjour en Arabie, fortune faite, il passe de l'agitation de rue à l'évergétisme teinté de justifications religieuses, afin de s'imposer comme intermédiaire entre cadres du parti au pouvoir et sa communauté d'origine (Haenni 2005 : 37). En revanche, ceux qui reviennent du Golfe avec seulement suffisamment d'argent pour se marier ou s'acheter un appartement ne peuvent instrumentaliser de la sorte leur piété à des fins de légitimation symbolique, et se voient davantage contraints par les limites imposées par le référent de normalité communautaire ils se réinstallent.

Cependant, malgré la relative difficulté à revendiquer des pratiques ouvertement "golfisées", les migrants de retour peuvent contribuer à l'importation d'évolutions rituelles mineures, ou au renforcement des pratiques culturelles réislamisées. Ainsi Rashâ', qui a émigré à Damâm dans les années 1990 avec son mari, m'a-t-elle affirmée avoir modifié ses pratiques et son rapport au religieux après avoir effectué le pèlerinage à la Mecque, à la faveur de son séjour saoudien. Elle s'est ainsi mise à porter le voile, à prier et à s'intéresser aux débats religieux diffusés sur les chaînes satellitaires. Si le *hâgg* représente pour Rashâ la transition « purificatrice » d'un mode de vie laïque vers la religiosité, elle ne situe pas exclusivement son intérêt renouvelé pour l'islam à son séjour en Arabie, soulignant également le rôle joué après son retour par les programmes religieux télévisés, golfigues ou égyptiens, dans le renforcement de sa piété. A l'inverse, l'expérience du Golfe peut quelquefois fonctionner comme repoussoir : une autre interlocutrice, Asma, la trentaine, se refuse ainsi de porter le *h*igâb* en Egypte, sauf pendant le mois sacré de Ramad*ân, car elle a été choquée dans son enfance par la façon dont sont voilées les Omanaises, et par l'obligation de porter un voile de tête à Riyad, où elle a travaillé. Les éventuelles évolutions religieuses venues du Golfe par le truchement de la migration sont en somme difficiles à délimiter. Elles se heurtent à la fois à un référent de normalité communautaire dont bien peu peuvent s'affranchir, outre des impératifs de prudence politique. Lorsqu'ouvertement revendiquées, ces transformations des modes de piété personnelles sont difficiles à analyser à l'échelle collective, car souvent contradictoires. Bien qu'encore largement lacunaires, les données recueillies appellent néanmoins à renoncer à étudier les influences religieuses éventuelles des migrants sous le seul angle de la radicalisation des pratiques.

En l'état actuel de la recherche, les données recueillies au Caire auprès d'anciens migrants et de leurs proches ne permettent pas de tracer un lien clair entre émigration de retour du Golfe et réislamisation de la société égyptienne. L'impact des remises religieuses des émigrés sur la société de départ est en effet encadré par ceux qui sont restés. Il est fonction à la fois du système de gestion de la main-d'œuvre mis en place dans les sociétés de destination, de la vigueur du tissu communautaire dont sont issus les migrants et de ses normes religieuses, de la capacité à conserver les liens par-delà les frontières, et enfin du capital social acquis à l'étranger par les travailleurs. S'il est par conséquent difficile de conclure à une importation directe de pratiques et normes religieuses « conservatrices » d'une rive de la Mer Rouge à l'autre, il semble cependant que les migrants contribuent partiellement à la pérennisation des pratiques réislamisées. Ils obéissent en cela aux impératifs de la réintégration, les obligeant à se conformer à une normalité religieuse « égyptianisée ».

ⁱ Le *h*igâb* est un voile de tête laissant le visage à découvert ; il se décline en coupes et couleurs variées et est porté par la majorité des femmes musulmanes au Caire. La *galabiyya* ou djellaba, est une longue tunique recouvrant l'intégralité du corps. Lorsque de couleur blanche et coupée au-dessus de la cheville, elle est l'emblème des salafites.