



**HAL**  
open science

## Les femmes égyptiennes dans la prédication salafiste

Naïma Bouras

► **To cite this version:**

Naïma Bouras. Les femmes égyptiennes dans la prédication salafiste . Cahiers des IFRE, 2017.  
hal-01651134

**HAL Id: hal-01651134**

**<https://hal.science/hal-01651134>**

Submitted on 2 Jan 2018

**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.

# LES FEMMES ÉGYPTIENNES DANS LA PRÉDICATION SALAFISTE

Nâima Bouras  
Doctorante Université du Havre/EHESS  
Boursière CEDEJ  
Texte inédit

Égypte  
femmes  
prêche  
renouveau islamique  
révolution  
salafisme

32–39

**Les soulèvements révolutionnaires ont donné une visibilité aux *salafiyât* (féminin de *salafi*) qu'elles n'avaient pas auparavant. Cette visibilité a étonné plus d'un Égyptien. Mais les *salafiyât* furent présentes dès les débuts du salafisme en Égypte et elles jouèrent, au sein des différents mouvements, des rôles clés. Elles s'imposèrent progressivement grâce à leur maîtrise des textes et des normes socio-religieuses imposée par l'interprétation rigoriste des concepts, auxquels se référaient les cheikhs salafistes. Elles jouèrent un rôle majeur dans l'« islamisation » de la société, grâce à leur fort engagement sur le terrain de la prédication. Elles participèrent à l'expansion d'une « identité wahhabite » qu'elles ont contribué à fabriquer. Ces communautés (qui se sont construites à travers des cercles de fidèles très fermés, où l'adhésion se fait sur recommandation) à longtemps joué profil bas, jusqu'à ce que les soulèvements révolutionnaires éclatent et mettent la lumière sur ces communautés qui ont essaimé durant plusieurs décennies dans l'ombre.**

**E**n Égypte, les soulèvements révolutionnaires de 2011 ont propulsé les femmes adeptes de la *salafiya* sur la scène politique et médiatique. Dès janvier 2011, des femmes niqâbées prirent part aux nombreuses manifestations qui se déroulèrent place Tahrir au Caire et dans les rues d'Alexandrie. Si au départ, comme beaucoup de jeunes salafistes, elles sortirent sans l'aval des cheikhs de la mouvance<sup>1</sup>, cette participation se poursuivit au côté des mouvements salafistes qui rejoignirent les manifestations puis se politisèrent, ce qui leur donna une visibilité qu'elles n'avaient pas jusque-là. Les mouvements salafistes, que sont la Prédication salafiste (*Da'wa salafiyya*), les « salafistes du Caire » et la *Gama'a islamiya* (« Groupe islamique ») entrèrent en politique en créant des partis politiques, respectivement le parti *al-Nûr*, le parti *Asâla* et le parti Construction et développement. Cette entrée des mouvements salafistes dans le champ politique et les nouvelles dispositions légales adoptées en matière électorale<sup>2</sup>, entraînèrent la mise au politique des femmes salafistes. Elles furent ainsi placées sous le feu des projecteurs, ce qui souleva

<sup>1</sup> Les mouvements salafistes les plus importants numériquement ne rejoignirent les mouvements révolutionnaires qu'après la chute de Moubarak et le début des concertations quant à faire valider la feuille de route : à savoir si le gouvernement de transition devait procéder à des élections en premier ou à la rédaction d'une constitution d'abord. Avant cela les salafistes restaient en grande majorité loin de la sphère politique, résultat d'un accord tacite avec les gouvernements successifs de l'ère Moubarak, qui se servaient des salafistes comme levier contre l'ancrage des Frères musulmans.

<sup>2</sup> Le système des quotas féminins, réintroduit en 2010 fut maintenu, avec des dispositions nouvelles qui imposent aux partis de placer au moins une femme par liste : cf à Eva Saenz-Diez, « Le quota de femmes au parlement Égyptien. Vers une normalisation de leur statut ? », *Égypte/Monde Arabe*, Troisième série, 9 | 2012.

nombre d'interrogations relatives à leur provenance et à leur rôle dans les mouvements salafistes, au sein desquels elles semblaient très engagées, autant au niveau du prêche, que plus tard dans leur politisation. Cependant, on constate que cet engagement des femmes est notable dès les premiers temps du salafisme égyptien, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Ces dernières furent en effet actives au sein du premier mouvement salafiste égyptien, *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya* (« Les partisans de la tradition prophétique »), créé en 1926.

Les thématiques traitant du genre au sein des mouvements salafistes dans le monde arabe ne semblent pas avoir intéressé beaucoup de chercheurs en sciences sociales. Dans son ouvrage, Sabâh Mahmood (2005) rend compte d'une enquête ethnographique qu'elle a réalisée au Caire entre 1995 et 1997 auprès de femmes engagées dans le mouvement des mosquées. Elle se réfère, sans distinction, à une large variété de mouvements et de tendances religieuses pour expliquer l'importance des *da'iyât* (prêchuses, au singulier *da'iya*) dans la pratique de la *da'wa* (le prêche). Il est néanmoins difficile d'observer les contributions de Mahmood là-dessus, car elle ne mentionne le terme salafiste que très rarement. Notre analyse tente donc d'une part de combler les lacunes liées au manque d'information sur la place et le rôle des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte, et d'autre part de sortir du discours essentialiste qui inscrit ces femmes dans une position de victime (Dayan-Herzbrun 2005) et d'objet instrumentalisé. Notre analyse s'inscrit donc dans une logique de distinction du discours salafiste qui émerge au lendemain des soulèvements révolutionnaires et s'attache à marquer la contribution de ces femmes dans la fabrique d'une communauté portée par une identité propre.

L'approche méthodologique utilisée est fondée sur une lecture analytique critique d'articles de presse égyptiens ciblant les femmes salafistes et sur une série d'entretiens, effectués au Caire entre janvier et juin 2016. Cette étude s'inscrit dans un projet plus large, sur l'impact des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte, que nous effectuons dans le cadre d'une thèse de doctorat, qui est en cours – nous livrons donc ici une partie de nos premiers résultats d'enquête. Cet article, qui représente une traduction en français d'extraits de l'article que nous avons publié dans la revue allemande *Gender*<sup>3</sup>, nous permettra donc d'observer en quoi les femmes salafistes ont contribué à la création de communautés, se revendiquant d'une identité propre, celle du salafisme.

<sup>3</sup> Naïma BOURAS, "From Salafi Preaching to Political Preaching: Women's Turnout and the Evolution of Salafi Movements in Egypt", *GENDER*, Heft 1 | 2017, S. 30–43. <http://www.budrich-journals.de/index.php/gender/article/viewFile/27553/24091>



Des femmes égyptiennes salafistes agitent le drapeau égyptien depuis un microbus, lors de la campagne électorale parlementaire, en octobre 2015.

DR Best pixel stories

Cela nous amènera à observer d'une part, l'émergence d'un salafisme wahhabite en Égypte et d'autre part l'émergence de figures féminines du salafisme égyptien. Enfin, nous analyserons le statut des prêchuses dans ces milieux, qui représente une position clé dans l'expansion du discours wahhabite.

Les soulèvements révolutionnaires ont donné une visibilité aux *salafiyât* (féminin de *salafi*) qu'elles n'avaient pas auparavant. Cette visibilité a étonné plus d'un Égyptien. On a alors vu les médias s'emparer du phénomène, critiquant leur conservatisme et les accusant des maux de la société. Mais les *salafiyât* furent présentes dès les débuts du salafisme en Égypte et elles jouèrent, au sein des différents mouvements, des rôles clés.

## L'ÉMERGENCE D'UN SALAFISME WAHHABITE EN ÉGYPTÉ

Dès les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, période où émerge la première école salafiste en Égypte, des femmes s'engagèrent dans les mouvements salafistes wahhabites. Ahmed Zaghoul, spécialiste du salafisme en Égypte, montre qu'une multitude de rôles furent assumés par les femmes de la mouvance (Zaghoul : 2015). Il explique que les rôles qui sont officiellement attribués aux femmes s'articulent de deux manières : au niveau de la socialisation d'une part et au niveau de l'organisation d'autre part, deux choses sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Leurs implications furent visibles en effet dès la fondation de la première école salafiste, créée en Égypte en 1926. *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya* fut fondée par Muhammad Ahmad al-Fiqqî, en réaction à la propagation des pratiques soufies considérées comme hérétiques. Cette réaction se fit également contre

le discours et le comportement, jugés impies, d'une partie de la population dans un contexte d'occidentalisation de la société.

Muhammad Ahmad al-Fiqqî naquit dans le gouvernorat de Buheïra en 1892. Son père était étudiant à al-Azhar et partageait la même chambre que le réformiste Muhammad 'Abduh. Le cheikh al-Fiqqî, diplômé d'al-Azhar, ne fut sensibilisé à la doctrine wahhâbite que tardivement. Il fut témoin de la Révolution de 1919, mais contrairement à une majorité de ses contemporains, il rejeta cette dernière, dénonçant la participation des femmes et des Chrétiens. Al-Fiqqî créa cette *jamâ'a* pour pallier ce qu'il considérait comme un vide de spiritualité de la société, que ne parvenait pas à combler al-Azhar. Il était admiratif du travail de Muhammad 'Abd al-Wahhâb et développa de nombreux liens avec les Saoudiens et avec leur *Establishment* religieux, à tel point que lorsque le roi 'Abd al-'Azîz al-Sa'ûd venait au Caire, il allait prier dans les locaux de l'association (Tadros : 2014). La relation étroite qui se développa entre les deux protagonistes fut le résultat d'une invitation du roi saoudien, acceptée par al-Fiqqî, de vivre en Arabie saoudite. Le cheikh vécut donc entre 1928 et 1931 dans le royaume où il fonda la revue *Al-Islâh* à la Mecque. Au retour du cheikh al-Fiqqî, son organisation devint le principal pont entre les deux pays. La principale revue de la *jamâ'a*, *al-Hudâ al-Nabawî*, s'inscrit donc dans la pensée wahhâbite et exhortait au retour à une pratique pure de l'islam. Un retour à l'islam originel qu'il voulait nettoyer des innovations blâmables et respectant une pratique du monothéisme pur qui mette à l'honneur l'orthodoxie, l'orthopraxie et l'autorité politique (Mouline : 2011).

Ainsi, comme l'écrivit Stéphane Lacroix, contrairement à son contemporain Hassan al-Banna, qui créa la Confrérie des Frères musulmans deux ans plus tard, en 1928, Al-Fiqqî ne se préoccupait pas de la colonisation britannique, ni de la construction d'un État islamique. Pour lui, le profond mal dont souffre la société musulmane n'est ni politique, ni religieux, mais se trouve à l'intérieur des êtres eux-mêmes, en ce qu'ils ont oublié la vraie signification de la notion de « transcendance » et le vrai principe de l'unicité divine : le *tawhid* (Lacroix : 2012). Al-Fiqqî crée son école pour pallier ce qu'il considérait comme un « vide » de spiritualité dans la société que al-Azhar échoua à combler.

La prédication de ce cheikh s'appuyait sur le monothéisme pur et la protection de la *sunna* (tradition du Prophète et de ses compagnons). Il se référait ainsi à des figures religieuses originaires d'Arabie saoudite inconnues jusque-là en Égypte, pour expliquer le principe du pur monothéisme (le *tawhid*). Sous la direction de al-Fiqqî, *Ansâr al-Sunna al-Muhammedia* revendiquait son dévouement pour le *tawhid*, comme il fut proclamé

par Mohamed Ibn abd al-Wahhab, le co-fondateur de l'Arabie saoudite. Il se réfère ainsi à la littérature de l'école hanbalite qui se focalisait sur une définition spécifique de la « profession de foi » et des concepts qui s'en attachaient : l'omnipotence divine dans le bien et le mal ; le rôle de la figure prophétique comme médiateur entre Dieu et l'homme ; la défense de la nature incréée du Coran ainsi que de son universelle et éternelle validité ; la prédétermination des actes humains et la négation du libre arbitre ; l'affirmation de l'unité de la communauté musulmane et son obéissance au gouvernement, même si ce dernier commet des actes d'impiété. A travers ce discours, les membres de *Ansâr al-Sunna* dénoncent les pratiques religieuses et traditionnelles du culte des saints, considérées comme non musulmanes. Le recours au saint est considéré par les salafistes comme une innovation blâmable et considéré comme un pas vers le retour au polythéisme de la *jahiliya* (période antéislamique, considérée comme le temps de l'ignorance). Cette vision de l'islam rigoriste vient marquer une rupture avec l'islam pratiqué au début du XX<sup>e</sup> siècle, à une époque où le soufisme était une pratique majoritaire.

Le principal objectif du salafisme est ainsi la réforme en profondeur de la société qui passe par la mise en application d'une réglementation des normes sociales, similaires à celles appliquées par la monarchie saoudienne (Lacroix : 2013). Donc le projet des salafistes de réformer en profondeur la société diffère du projet des Frères musulmans, beaucoup plus politique et plus flexible en matière de normes sociales. Hassan al-Banna était d'ailleurs connu pour ses aspirations soufies. Pendant les premières décennies de sa création, *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya* n'attira qu'une infime partie des Égyptiens, souvent issus des classes bourgeoises. C'est donc au sein de ces classes qu'on verra aussi apparaître les premières figures du salafisme féminin qui elles aussi vont œuvrer à la réforme de la société à travers un travail de prédication écrit et oral.

## QUELQUES FIGURES FÉMININES DU PREMIER SALAFISME WAHHABITE ÉGYPTIEN

L'investissement des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte fut visible dès les premières décennies d'existence du premier mouvement salafiste. On constate en effet que, à cette époque, émergent des figures féminines du salafisme, telles que la prêcheuse Hosnâ, Oum Keltoum ou encore Ni'mât Sidqi. Respectivement, femmes de cheykh importants de Ansâr al-Sunna et femmes issues de la bourgeoisie, elles s'imposèrent progressivement grâce à leur maîtrise des textes et des normes socio-religieuses imposées par l'interprétation

rigoriste des concepts auxquels se référaient les cheikhs salafistes.

Parmi ces femmes qui furent actives dans les mouvements salafistes au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'une d'elle se distingue tout particulièrement par son travail étroit avec le groupe *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiyya*. Il s'agit de Ni'mat Sidqi, qui a publié de nombreux articles dans les revues du groupe salafiste : *Ansâr al-Sunnah*, *al-Hudâ al-Nabawî* ou encore *al-Tawhîd*. Elle fait, à travers ses articles, une critique du dévoilement (du visage de la femme) : *al-sufûr*, et elle promeut le port du *hijâb*. Elle a également écrit un pamphlet qui s'intitule *al-Tabarruj*<sup>4</sup>, éponyme du concept développé par plusieurs courants de l'islam sunnite, mais qui prend une dimension particulière dans le *minhâj salafî* (la méthodologie salafiste). Le terme de *tabarruj* se traduit par ornement, ce par quoi les êtres humains mettent en avant leurs attraits physiques. Mais Ni'mat Sidqi cible particulièrement les femmes : les écrits de cette dernière s'inscrivent, en effet, dans le contexte égyptien particulier de la fin des années 1920 et du début des années 1930. A cette époque, le féminisme laïc nationaliste incarné par la figure de Huda Cha'raoui (Badran : 1995) essaime au sein des classes hautes et moyennes. Sonia Dayan-Herzbrun (1998) explique que « en poursuivant leurs activités philanthropiques, mais en donnant à celles-ci une justification wafdiste<sup>5</sup>, [les féministes séculières égyptiennes de cette époque] élargissent la base sociale du mouvement, mais pas suffisamment cependant, comme en témoigne la naissance, quelques années plus tard, des oppositions marxiste et islamiste. » A travers ses écrits, Ni'mat Sidqi vise donc avant tout ces féministes laïques et fait une critique virulente du dévoilement prôné par ces dernières. Sidqi reproche notamment les références occidentales au niveau vestimentaire et critique de manière virulente ce féminisme qui irait à l'encontre du respect de l'islam véritable et authentique revendiqué par les salafistes (Heggammer : 2009). A travers son combat contre les féministes, Sidqi, gagna en légitimité au sein des milieux salafistes, publiant ses articles aux côtés de personnalités célèbres du *minhâj salafî* tel que Mohamad abd al-Mjid al-Shaffî, directeur du groupe *Ansâr al-Sunna* au début des années 1970. Elle contribua ainsi à l'expansion du message salafiste, tout en restant dans un domaine de prédilection féminin, rattaché à son « *gender role* », tel que décrit par Margaret Mead (1963), un « *gender role* » construit sur des représentations décrivant le

« tempérament » des femmes comme délicat et source de tension.

Ainsi, Sidqi participait à la pratique de la *da'wa* par son travail d'écriture, mais son investissement dans la diffusion de la doctrine wahhabite ne se limitait pas là. Elle accordait également des *tazqîya* (lettres de recommandation) qui permettaient d'intégrer les cercles salafistes. Cette pratique a perduré jusqu'à nos jours. Pour entrer dans une école salafiste et disposer d'un statut en son sein, il faut une recommandation provenant d'une personnalité reconnue par le milieu. On sait par exemple qu'elle a recommandé le cheikh 'Abd al-Rahmân al-Wakîl (1913-1971), qui joua au sein de la *jamâ'at Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiyya* un rôle central et travailla de pair avec le fondateur de l'association, le cheikh Muhammad Hâmîd al-Fiqqî. C'est donc dire l'importance de cette femme qui semble avoir un rôle et une légitimité forte au sein du mouvement.

Enfin, au niveau de la pratique de la *da'wa*, le groupe *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiyya* s'inscrit dans son temps, dans le sens où les associations qui se forment à cette époque - à la fin des années 1920 et au début des années 1930 - adressaient surtout leurs messages à une élite. Ainsi, le « peuple », en majorité illettré, n'avait pas accès au message *wahhâbite* qui se propage à travers les revues, et ne fréquentait pas les mosquées, pour écouter les *khutba* (prêche) des cheikhs. À cette époque, l'islam des confréries et les gestes liés à sa praxie dominant dans le pays. Il faut attendre la seconde moitié des années 60 pour voir la terminologie salafiste se démocratiser, avec des prêches délivrés en langue dialectale, par définition accessible à tous. Dans le même temps, des modes de diffusion nouveaux émergent avec l'apparition des cassettes audio, ce qui rend plus facile l'expansion du message wahhâbite.

## LA POSITION CLÉ DES DA'YÂT DE LA MOUVANCE

L'importance du rôle des *da'iyât* (prêchuses) salafistes dans l'expansion de la doctrine wahhabite reste primordiale pour la compréhension de l'évolution du mouvement, qui se fait principalement par le bas à partir des années 1960. En effet, cette période correspond au moment où le phénomène des *da'iyât* se diffuse, grâce notamment à une « démocratisation » du message wahhabite et islamiste en général, permis avec l'arrivée du président Anouar al-Sadate. Ce dernier libéra les islamistes, emprisonnés par Nasser, et leur accorda le champ libre dans les universités, afin d'affaiblir les mouvements socialistes qui y avaient un ancrage fort. Les *gama'ât islâmiya* (groupes islamiques), qui naquirent dans les universités du Caire et d'Alexandrie à cette époque,

<sup>4</sup> <http://www.saaïd.net/feraq/mthahb/8.htm>

<sup>5</sup> Le parti al-Wafd (qui signifie délégation) est le plus vieux parti politique égyptien qui émerge en 1918 pour négocier l'indépendance de l'Égypte. Il intègre en son sein dans les années 1920 une des grandes figures du féminisme de cette époque, Hoda Cha'raoui, très active dans les luttes nationalistes.



DR

Hanane 'Allam (directrice de la section femmes du parti salafiste al-Nûr) en réunion avec des femmes du parti à Alexandrie (Al-Fatah, 12 August 2014).

émergèrent donc d'une volonté de la part du gouvernement d'éradiquer l'héritage nassérien. Ces associations islamiques furent constituées des différentes tendances de l'islam sunnite, souvent rivales. Ces *gama'ât* se livrèrent une lutte d'influence au sein même des universités (Zaghloul : 2016).

Nous avons rencontré deux femmes qui sont entrées dans les *gama'ât islamiya salafiya* dans les années 1970 et début 1980. Mona intégra la faculté de médecine de l'université d'Alexandrie<sup>6</sup> en 1977. Elle faisait partie de ces rares jeunes filles qui portaient le voile à cette époque. Elle avait 15 ans lorsqu'elle décida de le porter, sous l'influence de l'enseignante qui encadrait sa classe, à Damanhur, où elle a fait son secondaire. Sa famille, originaire d'Alexandrie, déménagea dans cette ville conservatrice, capitale du gouvernorat de Buheïra en Haute-Égypte, pour suivre le père de famille qui y avait été muté. Mona était donc déjà *mutadayina* (religieuse), lorsqu'elle entra à l'université d'Alexandrie. Elle avait pris l'habitude de prier dans le *masgîd*<sup>7</sup> de l'université. Elle rencontra plusieurs femmes qui portaient le *niqâb*. Elle sympathisa avec la gérante du *masgîd* qui le portait également. De quelques années son aînée, la *amîra al-gamâa* (cheffe de groupe) la prit sous son aile et lui fournit une aide importante, tant au niveau de ses cours à la faculté (car elle était d'un niveau supérieur) qu'au niveau de sa pratique religieuse.

« C'est pour elle que j'ai porté le *niqâb* » nous dit-elle, « elle s'asseyait au *masgîd* et les étudiantes l'entouraient pour entendre le cours [de religion] ». « Cette mosquée était comme la maison. On passait toute la journée à la faculté et une grande partie dans le *masgîd* » explique

<sup>6</sup> C'est dans cette faculté que le mouvement salafiste de la *Da'wa salafiya*, fut créé au début des années 1980. Il est un des plus importants mouvements salafistes du pays. Le parti *al-Nûr*, créé par al-Burhami, un des fondateurs du mouvement de la *Da'wa salafiya*, est considéré comme la section politique du mouvement.

<sup>7</sup> Une salle de prière.

Mona, qui habitait à 45 minutes de l'université. « Cette fille m'a accueillie dans leur *gama'a*. Elle m'a souhaité la bienvenue et m'a dit une chose que je n'ai jamais oubliée : quand les filles entrent à l'université, elles doivent choisir entre deux chemins : soit celui de la mosquée qui leur confère une réputation de femme respectable ; soit le chemin de *cheytân* [Satan], celui qu'ont emprunté les filles qui s'assoient sur les voitures et qui discutent avec les garçons » nous dit Mona ; et elle nous explique sa frayeur, à cette époque, d'être assimilée à une fille de mauvaise réputation.

Cette *dâ'iyâ* du nom de Mona Imen pratiquait cette socialisation de groupe. Elle captait les femmes, créait une relation de dépendance et les suivait pour leur transmettre les pratiques du « vrai islam », celui du *hanbalo-wahhabisme* (Mouline : 2011), en référence au fondateur du mouvement et à l'école juridique islamique dont il s'inspire. L'individu, isolé, va rejoindre le groupe et trouver des attaches affectives et adhérer aux valeurs, aux normes, et aux habitudes du groupe. Les membres du groupe s'identifiaient au discours de la prêcheuse, qui était reconnue comme vertueuse grâce à ses connaissances des textes religieux. La légitimité que lui conféraient ses connaissances en matière de sciences islamiques lui permit d'avoir une grande influence sur le groupe qu'elle avait, elle-même, constitué.

Le phénomène des *dâ'iyât*, tel qu'il est décrit par Sabah Mahmoud (2005), est aussi à inscrire dans le contexte de renouveau islamique durant lequel le nombre de mosquées est multiplié par trois (Zeghal : 1996). Il s'inscrit dans un mouvement de promotion de la bonne pratique de l'islam au quotidien et de bons comportements de la musulmane en dehors de son foyer. Un foyer qu'elle est de plus en plus amenée à quitter pour aller étudier ou travailler afin de subvenir – pour plusieurs d'entre elles – aux besoins de leur famille.

La seconde femme que nous avons rencontrée, au Caire cette fois, était une ancienne prêcheuse du *minhaj salafi*. Issue d'une famille de la classe moyenne, Sophia a été éduquée dans une famille libérale au sein de laquelle la pratique religieuse était absente. Ce n'est qu'en entrant à l'université du Caire, qu'elle intégra les *gama'ât salafiya* et qu'elle se fit un nom en leur sein. En effet, elle était une grande prêcheuse, entre la fin des années 1980 et début 1990, avant de quitter la mouvance en 1994. Ce que nous retiendrons de son récit, c'est d'une part la manière dont elle a intégré le groupe de *salafiyât* à l'université du Caire et d'autre part sa pratique de la *da'wa*. On distingue dans

son récit la structure organisationnelle de la *gamaà*, où les femmes ont des rôles qui leur sont assignés et une place qui leur est attribuée au sein de la section femme. Sophia nous explique qu'il y avait des membres dont le rôle était d'attirer des étudiantes dans la *gamaà* et d'autres femmes avaient la charge de leur enseigner les bases de l'éducation islamique et de travailler avec elles sur les textes de la doctrine wahhabite.



DR Best pixel stories

Hanane Allam et Hasna Hassan, candidates du parti al-Nour, participent à un rassemblement lors de la campagne électorale parlementaire, en octobre 2015.

Il y a également une hiérarchie chez les prêchuses. Une fois toutes les deux semaines, la grande prêchuse, une célébrité du nom de Oum Hudhayfah, leur donnait un cours. Lorsqu'elle venait, nous explique Sophia, la réunion ne se tenait pas à l'université du Caire même, mais à la faculté de médecine de Qasr al-'Aini, dans le quartier de Munira. Les étudiantes venaient de toutes les facultés de l'université du Caire pour l'écouter. Elle raconte ainsi que « Oum Hudhayfah s'asseyait sur une chaise et nous étions toutes assises par terre à l'écouter. Elle était très forte et avait une grande maîtrise des textes ». Sophia nous explique qu'elle a appris à prier dans ce cercle et que les premiers ouvrages qu'elle a lus étaient ceux de Ibn Taymiyya<sup>8</sup>. On observe à travers son récit la manière dont les prêchuses procèdent à la constitution d'une communauté qu'elles éduquent à la doctrine wahhabite.

Sophia a à son tour été formée à la fonction de prêchuse. Elle nous explique qu'elle avait sa propre méthodologie : « Moi j'étais très humaine et touchante. Je travaillais avec les êtres humains en les considérant comme tels, et non comme des machines ». Elle insista sur ce

point, car elle avait reçu une formation très stricte où l'apprentissage par cœur était conséquent et lourd. « J'élaborais un discours avec des mots simples et émouvants. Ce qui était efficace, puisque mon discours faisait rentrer beaucoup de gens. J'ai pris des cours de philosophie à la fac, donc cela m'a permis d'acquérir un bagage d'expression et de vocabulaire, que j'ai mis au service de la *da'wa* ». Sophia était à la faculté de littérature, ce que

ses camarades de la *gamaà* lui avaient reproché lorsqu'elle adhéra au cercle des *multazimât*<sup>9</sup>. Elles avaient d'ailleurs tenté de lui faire changer de cursus universitaire. Mais Sophia nous explique qu'il était impensable pour elle d'abandonner ce qui la passionnait depuis toute petite, car elle avait grandi dans un univers de lettrés où la littérature avait une place importante. Elle avait répondu aux étudiantes de la *gama'a* qu'elle continuerait dans ce cursus pour obtenir les arguments nécessaires pour combattre le « mal ».

Les prêchuses procédaient à un vrai suivi des membres du cercle, à tous les niveaux de leur vie d'étudiante. Cette intrusion se faisait en profondeur, et pouvait aller jusqu'au mariage, en s'arrangeant

avec la section homme de la *gama'a salafiyya*. Là aussi, il est intéressant de voir le système matrimonial qui s'organisait en réseaux au sein de la *gama'a*. Mona, qui se maria avec un homme de la *gama'a*, nous explique : « Il y a un système de mariage unique qui existe. C'est un système de réseau où c'est ton amie qui s'est mariée, qui demande à son mari de te trouver un mari. C'est cette voie unique qui existe. Un homme qui cherche à se marier va en parler à un ami marié du groupe. Ce dernier demande à sa femme et c'est elle qui va trouver une femme pour l'ami de son mari. De cette manière, on reste entre nous ». Cette pratique prévaut encore aujourd'hui. Le fils de Mona eut ainsi recours au réseau salafiste de sa mère pour trouver sa femme. Quelques années plus tard, lorsque son dernier fils, qui était aussi un adepte du *minhaj salafi*, voulut se marier – sa mère ayant enlevé son niqab, signe de sortie du groupe – il dut se tourner vers un ami salafiste pour trouver sa femme. Il ne pouvait passer par un autre réseau que le réseau salafiste. Les femmes de la mouvance disposaient ainsi d'une importance primordiale à ce niveau, puisqu'elles étaient

<sup>8</sup> Ibn Taymiyya (1263-1326) est une des figures emblématiques des mouvements salafistes. Théologien et juriste, il influença beaucoup l'école hanbalite, dans laquelle s'inscrivent les wahhabites.

<sup>9</sup> « Femmes engagées dans le chemin vers Dieu », dans le sens qu'elle est très portée sur le religieux, dans son quotidien.

chargées de trouver des femmes pour les amis de leur mari, ce qui maintenait le cercle fermé.

Sophia nous expliquait aussi que son rôle consistait également, au sein de ses prêches, à promouvoir le *niqâb*, ce qui constituait une marque importante car cela signifie un rapprochement à Dieu en suivant l'exemple des femmes du Prophète, qui se couvraient le visage après que soit révélé le verset 33 de la sourate *al-Ahzâb* (les Coalisés)<sup>10</sup>. Elle intervenait dans plusieurs quartiers du Caire. Son statut illustre les propos de Mahmood (2005) et de Du Chaffaut (2011), qui mettent en avant dans leurs études une féminisation de la religion qui atteint son paroxysme au début des années 1990. Cette féminisation de la religion allait de pair, comme on a pu le voir, avec la démocratisation du message wahhabite. Des prêches étaient donnés en langue dialectale dans les mosquées des quartiers populaires, ou dans des instituts salafistes privés qui augmentaient alors en nombre. Les supports religieux de la prédication, dans le même moment, se diversifiaient (cassettes audio disponibles dans les marchés des quartiers populaires, en plus des revues...), ce qui permettait une plus grande accessibilité des *khoutâb* (discours religieux) des cheikhs wahhabites.

## CONCLUSION

Les salafistes wahhabites réussirent, donc au fil des dernières décennies, à avoir un ancrage local fort, s'immisçant dans les interstices de l'architecture sociale égyptienne. Les femmes jouèrent dans cette « islamisation » de la société un rôle majeur grâce à leur fort engagement sur le terrain de la prédication. Elles participèrent ainsi à l'expansion de cette identité wahhabite qu'elles ont contribué à fabriquer. Ces communautés (construites à travers des cercles de fidèles très fermés, où l'adhésion se fait sur recommandation) ont longtemps joué profil bas, jusqu'à ce que les soulèvements révolutionnaires éclatent et mettent la lumière sur ces communautés qui ont essaimé durant plusieurs décennies dans l'ombre.

## BIBLIOGRAPHIE

'Arafat, 'Alâ' al-Dîn (2013). « Le parti al-Nûr dans les élections parlementaires de 2011-2012 », *Les élections de la révolution (2011-2012). Égypte/Monde arabe*, troisième série, n° 10, Le Caire, Cedej.

Badran Margot (1995). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press.

<sup>10</sup> « (...) si vous leur demandez (aux femmes du prophète) quelque objet, demandez-le leur derrière un rideau : c'est plus pur pour vos cœurs et leurs cœurs; vous ne devez pas faire de la peine au Messager d'Allah, ni jamais vous marier avec ses épouses après lui; ce serait, auprès d'Allah, un énorme péché. »

Butler, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York/London, Routledge.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.

Dayan-Herzbrun, Sonia (2005), *Femmes et politique au Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan.

De Jong, Fred (1983). « Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970) », in Gabriel Warburg & Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism a Radicalism in Egypt and the Sudan* (pp.183-212), New York, Praeger.

Du Chaffaut, Bénédicte (ed.) (2011). « Femmes en mouvements... chrétiennes et musulmanes », *Islamochristiana Revue*, n° 37, Rome, The Pontifical Institute of Arabic and Islamic studies.

Haenni, Patrick (2005 ). *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil.

Hegghammer, Thomas (2009). « Jihadi-Salafis or Revolutionaries? » In Roël Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London, Hurst & Co. Publishers, pp. 244-266.

Hussein, Hasna (2015). « La télévision et la transformation de l'éthique islamiste: les présentatrices niqabées sur les chaînes salafistes satellitaires arabes ». *Recherches féministes*, 28(2), pp. 223-242. <https://doi.org/10.7202/1034183ar>

Lacroix, Stéphane (2016). « Salafisme et contre-révolution en Égypte », *Vacarme*, 74, pp. 27-33. <https://doi.org/10.3917/vaca.074.0027>

Lacroix, Stéphane (2012). *Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism*, Doha, Brookings Doha Center.

Lavergne, Marc (2012). *L'émergence d'une nouvelle scène politique. Égypte An II de la Révolution*, Paris, L'Harmattan.

Mahmood, Sabah (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

Mead, Margaret. (1963). *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, William Morrow and Company, 1935.

Mead, Margaret. (1928). *Coming of age in Samoa*, New York, William Morrow and Company, 1928. (Traduit par Georges Chevassus, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Terre Humaine).

Mouline, Nabil (2011). *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France.

Rougier, Bernard; Lacroix, Stéphane (2015). *L'Égypte en révolutions*, Paris, Presses universitaires de France.

Rougier, Bernard (2012). « Élections et mobilisations dans l'Égypte post-Moubarak », *Politique étrangère*, n°1, pp. 85-98. <https://doi.org/10.3917/pe.121.0085>

Rougier, Bernard (2008). *Quès-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.rougi.2008.01>

Steuer, Clément (2013a). « Le printemps des partis ? Le rôle des organisations partisans égyptiennes dans les élections législatives », *Confluences Méditerranée*, 82, pp. 91-105. <https://doi.org/10.3917/come.082.0091>

Steuer Clément (ed.) (2013), *Les élections de la révolution (2011-2012). Égypte/Monde arabe*, Troisième série, n° 10, Le Caire, Cedej.

Tadros, Mariz (2016). *Resistance, Revolt, and Gender Justice in Egypt*, New York, Syracuse University Press.

Tadros, Samuel (2014). *Mapping Egyptian Islamism*, Washington, Hudson Institute.

Zaghlûl Shalâta, Ahmad (2016). *Al-Da'wa al-salafiyya al-iskandariyya: masârât al-tanzîmwama'âlât al-siyâsa* (La Prédication salafiste d'Alexandrie), Le Caire, Institute of Arabic Union Studies.

Zaghlûl Shalâta, Ahmad (2010). *Al-Hala Al-Salafiyya Al-Moâsera fi Masr* (L'état du salafisme contemporain en Égypte), Le Caire, Madbouly Bookstore.

Zeghal, Malika (1996). *Gardiens de l'islam: les 'Ulama d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Science Po.

Zimmerman, A. Marc (2000). « Empowerment Theory Psychological, Organizational and Community Levels of Analysis », in Julian Rappaport & Edward Seidman (eds), *Handbook of Community Psychology* (pp. 43-63), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. [https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4193-6\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4193-6_2)

## L'AUTEUR

Naïma Bouras est doctorante en sociologie à l'université du Havre, en co-direction à l'EHESS. Elle est bénéficiaire d'une allocation de bourse doctorale IFAO-CEDEJ en 2016-2017 puis d'une bourse CEDEJ courte durée. Ses recherches de doctorat portent sur le rôle et la place des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte, où elle vit depuis deux ans. Ce sujet, très large, lui permet d'aborder différents axes de recherche parmi lesquels : les femmes sur le terrain de la prédication ; les élections post-Moubarak et la socialisation politique des salafistes ; les femmes dans les élections parlementaires ; le redéploiement des femmes dans l'espace public depuis les soulèvements de 2011.

## PUBLICATION RÉCENTE

« Les femmes du parti al-Nour et les élections parlementaires en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 16 | 2017.

## CEDEJ

Naïma Bouras  
*Les femmes égyptiennes  
dans la prédication salafiste*

CAHIERS DES IFRE #4, DÉCEMBRE 2017, 32-39.

[www.ifre.fr/c/68742](http://www.ifre.fr/c/68742)