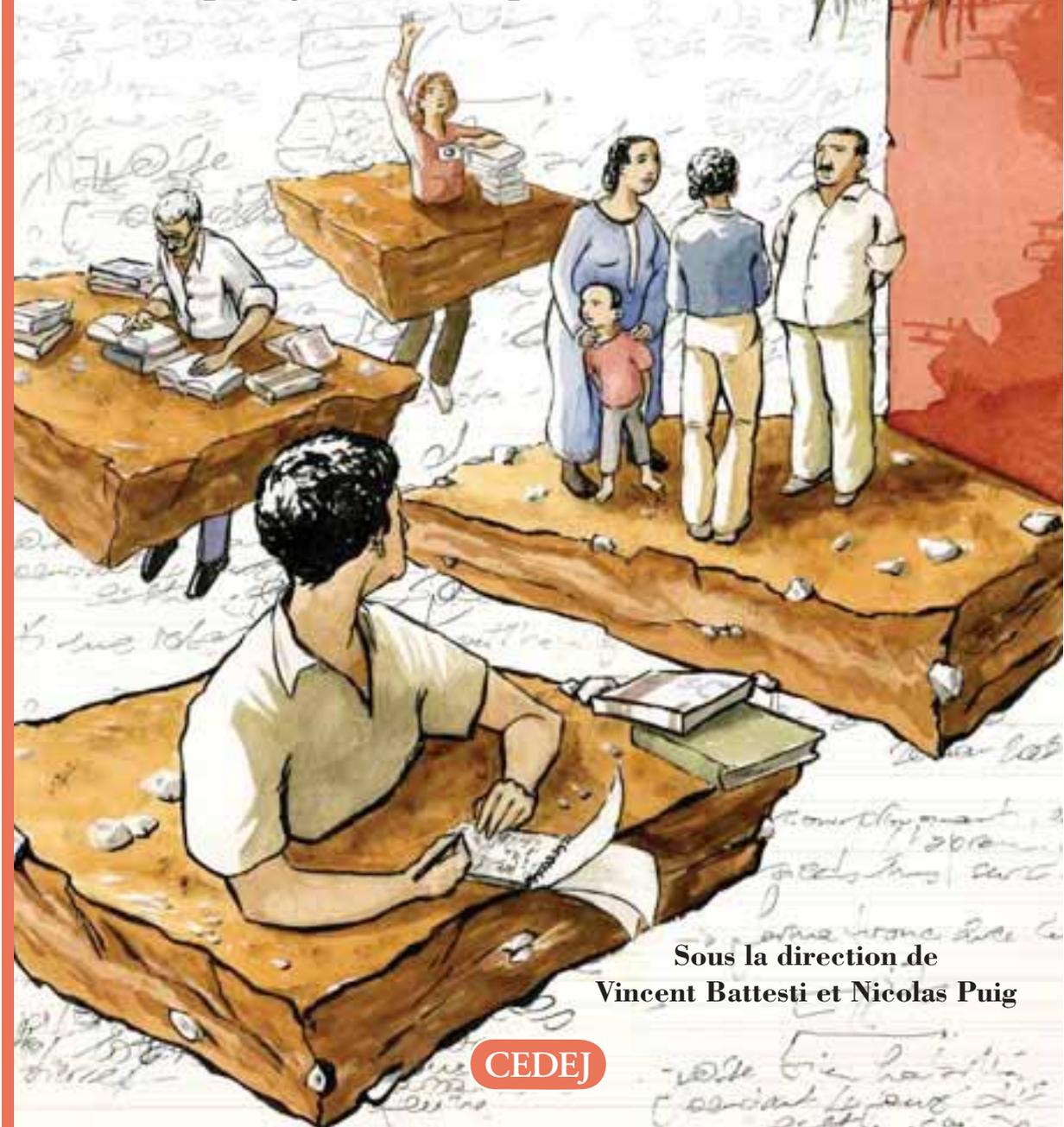


ÉGYPTE numéro 3
3^e série
monde arabe

Terrains d'Égypte

anthropologies contemporaines



Sous la direction de
Vincent Battesti et Nicolas Puig

CEDEJ

ÉGYPTE monde arabe

Battesti, Vincent & Puig, Nicolas (dirs)- *Égypte/Monde Arabe*,
"Terrains d'Égypte, anthropologies contemporaines",
n° 3, 3e série, 1er semestre 2006, Le Caire, CEDEJ, 213 p.
(Paru en janvier 2007)

ISBN : 2-905838-38-8

ISSN: 0752-4412 - 25 € (commandé).

HAL: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00122847>

Terrains d'Égypte

anthropologies contemporaines

sous la direction de Vincent Battesti
et Nicolas Puig

n° 3 – 3^e série
2006

Directeur de la publication :
Alain Roussillon

Secrétaire d'édition :
Anne Pellegrini

Assistante de rédaction :
Elham Naïm

Mise en pages et couverture :
Fatiha Bouzidi

Translittérations :
Nicolas de Lavergne

Illustration de la couverture :
© Marie Deshayes

Comité de rédaction :
Jean-Noël Ferrié, Sarah Ben Néfissa, Eric Denis, Baudouin Dupret, Iman Farag,
François Ireton, Dina El Khawaga, Mustapha Khayati

Le Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (Cedej) est un centre de recherche pluridisciplinaire en sciences sociales et humaines, dont les travaux portent sur l'Égypte et le Soudan contemporains. Placé sous la tutelle du ministère français des Affaires étrangères, il est associé au Centre national de la recherche scientifique (URA 1165).

Cedej - Égypte/Monde arabe - a.b.s. de l'Ambassade de France en RAE
128 bis, rue de l'Université - 75351 Paris 07 SP
Tél. : (202) 392 87 11/16/39 - Fax : (202) 392 87 91
www.cedej.org.eg – Rédaction : elham.naim@cedej.org.eg

ISBN : 2-905838-38-8

SOMMAIRE

	9	Les auteurs
<i>Vincent Battesti et Nicolas Puig</i>	11	Introduction
<i>Jean-Charles Depaule et Philippe Tastevin</i>	23	Deux ethnologues dans le métro
<i>Nicolas Puig</i>	35	« La vie du musicien est comme la vapeur d'eau, elle monte et disparaît » (à propos de musiciens, de mariages et de citadins au Caire)
<i>Barbara Drieskens</i>	61	L'art de le dire. Une réflexion méthodologique sur les histoires de djinns et autres sujets
<i>Baudouin Dupret</i>	79	L'enceinte égyptienne du droit. Activité juridique et contexte institutionnel
<i>Nessim Henry Henein</i>	109	<i>Al-tasnît</i> et <i>al-zullîqa</i> , deux techniques de chasse et de pêche du lac Manzala
<i>Fanny Colonna</i>	121	Du travail en surface. Réflexions sur une expérience de terrain « profondément superficielle »
<i>Vincent Battesti</i>	139	« Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas ? » Centralités et circulations : comprendre l'usage des espaces dans l'oasis de Siwa

Varia

- Aymé Lebon* 183 Le saint, le cheikh et la femme adultère.
Courrier du cœur adressé à l'imam al-Shâfi'î
au Caire
- Matthieu Fintz* 203 Diaspora africaine, esclavage et Islam.
À propos de *Slavery on the Frontiers of Islam*,
Lovejoy Paul E. (dir.)

*Les opinions émises dans les articles publiés par la revue Égypte/Monde arabe
n'engagent que leurs auteurs.*

TRANSLITTÉRATIONS

La translittération utilisée est à la fois systématique et simplifiée, proche de la langue classique mais lisible pour un non-arabisant. Les trois voyelles sont courtes (*a, u, i*) ou longues (*â, û, î*); les semi-consonnes sont notées (*w, y*). Il n'est pas tenu compte des emphatiques, qui sont écrites comme les consonnes correspondantes (*s, d, t, z*). L'attaque vocalique (*hamza*) n'est pas notée en initiale (et ' à l'intérieur d'un mot); le 'ayn est translittéré en « ' », le *shîn* en *sh*. Sauf exception, le *jîm* est translittéré de manière classique en *j*. Les noms de lieux géographiques sont systématiquement translittérés selon la convention en usage à l'OUCC (Observatoire urbain du Caire contemporain), sauf le nom des principales villes égyptiennes, qui, quand il est reçu en Français, est conservé.

LES AUTEURS

VINCENT BATTESTI

Il est docteur en anthropologie sociale, a été chercheur au CEDEJ de 2002 à 2005 et est associé à l'UMR Écoanthropologie – biogéographie au Muséum national d'Histoire naturelle à Paris. Spécialisé sur l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient et, en particulier, sur les natures oasiennes et urbaines et l'usage des espaces publics, il est l'auteur de *Jardins au désert, Évolutions des pratiques et savoirs oasiens, Jérid tunisien* (Éditions IRD, 2005) et co-dirige actuellement un ouvrage collectif sur *l'Égypte contemporaine* au CEDEJ.

FANNY COLONNA

Elle est directeur de recherche émérite au CNRS. Elle appartient actuellement au laboratoire GTMS (genèse et transformation des mondes sociaux) CNRS/EHESS Paris. Ses recherches ont porté sur les savoirs académiques et locaux dans le Maghreb colonial et incidemment en Égypte, ainsi que sur la production intellectuelle dans l'Algérie post-indépendance. Actuellement, elle explore à nouveaux frais, à travers un programme collectif franco-maghrébin, la possibilité d'une anthropologie historique des mémoires qui unissent les deux rives méditerranéennes.

JEAN-CHARLES DEPAULE

Il est directeur de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie urbaine. Ses recherches portent principalement sur les territoires et les rythmes de la vie quotidienne dans les villes de l'Orient arabe et sur les mots de la ville. Il a résidé à deux reprises au Caire, où il a été chercheur au CEDEJ durant quatre ans, et continue de s'y rendre régulièrement.

BARBARA DRIESKENS

Docteur en Anthropologie sociale et culturelle de l'Université catholique de Louvain (Belgique) depuis 2003, Barbara Drieskens est chercheur à l'Institut français du Proche-Orient à Beyrouth. Dans le cadre de sa thèse, elle a mené une enquête sur la manière dont les Cairotes traitent avec les esprits et s'en accommodent dans leur vie quotidienne. Elle est l'auteur de plusieurs articles dont « The Misbehavior of the Possessed : on Spirits, Morality and the Person » dans Dupret B., 2004, *Standing Trial : The People and the Law in the Modern*

Middle East, Londres, Tauris et « A Cairene Way of Reconciling », *Islamic Law and Society* 12, 2005. Son livre *Living with Djinn*s sortira prochainement chez Saqi Books.

BAUDOUIIN DUPRET

Diplômé en droit, en langue arabe et islamologie et en sciences politiques, il est chercheur au CNRS. Ses recherches portent principalement sur l'étude sociologique du droit dans le contexte des sociétés arabes contemporaines. Parmi ses dernières publications, on citera *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, (Paris, Maison des sciences de l'homme, 2000) et *Le Jugement en action. Ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Égypte* (Genève/Le Caire, Droz/CEDEJ, 2006). Il a également dirigé plusieurs ouvrages dont, récemment, *Narratives of Truth in Islamic Law* (Londres, I.B. Tauris, 2006).

NESSIM HENRY HENEIN

Nessim Henry Henein est égyptien, architecte de formation et travaille comme chercheur attaché à l'IFAO (Institut français d'Archéologie orientale, au Caire). Son travail est grandement ethnographique, principalement autour de l'artisanat, et il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Le verre soufflé en Égypte* (1974, IFAO), *Poterie et potiers d' Al Qasr* (1997, IFAO), *Mârî Girgis, Village de Haute-Égypte* (1988, IFAO) ou encore *Poteries et proverbes d'Égypte* (1992, IFAO).

NICOLAS PUIG

Il est docteur en anthropologie, chercheur à l'IRD (UR 107) et membre associé du Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (CNRS). Il a été également chercheur au CEDEJ de 1999 à 2002. Il est spécialisé sur l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient et, en particulier, sur les cultures urbaines et musicales, les relations entre ordres sociaux et ordres urbains (Tozeur, Le Caire, Beyrouth). Il est l'auteur de *Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur (Sud-ouest tunisien)* (Karthala, 2003). Il est actuellement en poste à l'IFPO à Beyrouth (Liban).

PHILIPPE TASTEVIN

Ethnologue, il réside en Égypte où il achève une thèse de doctorat : « Des autorickshaws dans le Delta du Nil : les petites villes égyptienne à l'heure indienne ? », Maison de l'archéologie et l'ethnologie, Paris X, Nanterre, sous la direction de Jean-Charles Depaule.

INTRODUCTION

Des terrains d'Égypte et des façons de les aborder aussi variés que les chercheurs qui les défrichent, c'est ce qu'illustre ce numéro d'*Égypte/Monde arabe*. Son propos est de présenter l'écriture d'anthropologues qui ont durablement séjourné et travaillé dans ce pays. Ce numéro met donc en lumière différentes façons d'aborder et de mener l'enquête anthropologique, déclinaisons liées en particulier aux dispositions personnelles des chercheurs. Que l'on soit partisan d'une forme d'anthropologie qui ne fasse pas l'économie du terrain va « sans dire », nous semble-t-il, pour la plupart des anthropologues, mais « sans dire grand-chose » tant que l'on ne définit pas le terme « terrain ».

Ce terrain n'est pas uniquement un donné géographique, il est aussi son « aménagement en vue d'y poursuivre une activité » (Petit Robert, 2002), une activité singulière d'interactions avec des membres de groupes sociaux. Il ne se limite pas au lieu anthropologique (Augé, 1992), il comprend aussi les activités de préparation et les préliminaires destinés à ménager un accès aux milieux sociaux visés : travail de reconnaissance, d'identification, de délimitation et de présentation de soi.

La manière de « pratiquer son terrain » varie énormément, on le sait, selon les écoles mais également (et sans doute plus encore) selon la personnalité des chercheurs engagés dans ce travail ethnographique. Cette diversité est encore accentuée par l'aspect très souvent individuel de cette démarche, mais également par son irréductible caractère de « boîte noire » : les données sont enregistrées, mais on ne sait guère comment elles sont traitées à l'intérieur ni comment en amont elles ont été élaborées.

Faire du terrain est certes « enregistrer » sur divers supports (des carnets, des cassettes numériques, des minidisques, sa mémoire, son corps), mais ce n'est pas que cela; ce n'est pas non plus seulement ce que nous en dit Hastrup (1992, p. 117), à savoir la connexion d'une expérience personnelle importante avec le champ du savoir. Il s'agit aussi d'une succession de choix et d'aléas (*zurûf*) impossibles à restituer dans un « matériel et méthode » comme le font des sciences plus positives que l'anthropologie; en ce sens, faire du terrain est peut-être aussi flottant que la vie elle-même.

On reste gêné par ce flottement, cette « cuisine interne » et personnelle, on en reste muet. Comment obtient-on ses résultats ? Cela est souvent peu explicite. « L'enquête de terrain, pour ceux qui ne la pratiquent pas, reste nimbée d'un flou artistique que ceux qui la pratiquent ne se pressent guère de dissiper » (Olivier de Sardan, 1995, p. 72). Commentant le texte anthropologique comme une médiation entre Ici (le lieu où l'on publie) et Là-bas (celui où l'on recueille les données), Geertz insiste sur « la bizarrerie qui consiste à élaborer des textes d'aspects scientifiques à partir d'expériences largement biographiques » (1996, p. 17). D'une part, les efforts de généralisation méthodologique de la pratique ne résistent pas à la multiplicité des engagements concrets des anthropologues et à la variété des objets qu'ils explorent et, d'autre part, il y aurait comme une « perte de scientificité » à l'exposé des détails prosaïques de la conduite d'une enquête.

Dans cette difficulté à expliciter le travail d'enquête ethnographique et cette forme de pudeur à procéder à l'examen de la position du chercheur sur son terrain résident peut-être les causes de la réserve de certains collègues à contribuer à ce numéro quand ils sont pourtant d'indéniables familiers de l'Égypte. Même si la frilosité dans l'abord de cette thématique semble diminuer depuis quelques années, y compris en France, la restitution d'un terrain demeure soit un moment plus ou moins désagréable de réflexivité, soit un exercice littéraire (Condominas, 1982; Lévi-Strauss, 1955) – parfois drolatique (Barley, 1992, 1994) – qui se focalise sur les péripéties du recueil de données.

Quelques auteurs en France ont pris en charge la problématique de l'enquête de terrain, notamment Jean-Pierre Olivier de Sardan, Jean Copans, Benoît de L'estoile et Michel Naepels ou encore Sylvain Beaud et Florence Weber, il n'en reste pas moins qu'au final peu de choses sont écrites sur ce moment particulier, spécifique et personnel de la recherche comme de l'existence du chercheur, au point où Copans se demande si le terrain ne constituerait pas « l'inconscient de l'ethnologie » (2002, p. 7). Ailleurs, Sophie Caratini affirme avec force que

dans une discipline comme la nôtre, où l'expérience de terrain [...] est le moment fondateur du savoir, toute épistémologie est condamnée, n'en déplaie à ceux qui préfèrent garder le silence, à mettre au jour ce moment clé, et pourtant si fragile, qu'est le parcours initiatique et solitaire qui jette tout jeune ethnographe dans un pays, une culture qui lui sont étranger et où il est étranger. (Caratini, 1997)

On trouvera peu, au demeurant, de « premiers terrains » dans ce numéro, simplement notera-t-on que Barbara Driessens a effectué sa recherche dans le cadre d'une thèse soutenue à l'université catholique de Louvain et que Philippe Tastevin travaillait alors à son mémoire de maîtrise, dans le compagnonnage toutefois d'un chercheur expérimenté, Jean-Charles Depaule. Aucun d'entre eux, du reste, ne s'étend ici sur la dimension initiatique qu'aurait pu revêtir ce premier séjour d'enquête, même si le « premier terrain », note Michel Izard, en est venu à être *l'experimentum crucis* qui décide d'une carrière (1991, p. 471). Peut-être

est-ce l'effet de la particularité de leur terrain : situés en milieu urbain – l'arène discursive du surnaturel pour la première (histoires de djinns) et un « espace mouvement » pour le second (le métro) –, ils autorisent des formes de présences discontinues qui traduisent des engagements différents de la part du chercheur.

Laissons de côté cet aspect initiatique. Ce qui se dégage en tout premier lieu des différents textes rassemblés ici est la diversité des formes que prennent ces « terrains égyptiens » (que montraient déjà il y a dix ans les contributions des numéros 24 et 25 d'*Égypte/Monde arabe*, « Anthropologies de l'Égypte » en 1995-1996) et les gradations dans les présentations de la relation anthropologique. Celle-ci est de nature professionnelle pour l'anthropologue, elle est amicale ou finit par le devenir le plus souvent, elle est faite de moments d'empathie comme d'instant de saturation réciproque; elle est, finalement, une relation humaine avant toute chose.

Mais au-delà de la variété des styles et des approches des contributions à ce numéro, se fait jour une semblable sensibilité et une forme d'attention à l'autre. On réalise, à la lecture des articles, la dimension d'aventure humaine que revêt l'acte anthropologique. Sa réalisation a toujours pour cadre des relations interpersonnelles conduites par un ou plusieurs chercheurs, la démarche individuelle étant le plus souvent la norme; Sophie Caratini considère même que cette solitude est l'une des « conditions premières de l'expérience » (2004, p. 21). C'est dans ce dispositif minimal d'enquête, seul sur le terrain, que fatalement le chercheur doit faire face à l'inévitable : la rencontre avec l'autre et la peur qui en découle. Pour en arriver à questionner le plus fondamental, il faut en dire le plus prosaïque : comment et que faire avec cette inéluctable peur de l'autre (on changera éventuellement « peur » par tout autre épithète modulant ce sentiment)? Comment, face à une autre personne, s'arrange-t-on pour installer un dispositif d'enquête ethnographique? Quel rapport (inévitablement inégalitaire) à l'autre en découle-t-il? On s'en doute, les réponses pratiques à cette question élémentaire sont aussi contextuelles que variées et couvrent la gamme allant de l'évitement à l'immersion; chacun adopte et adapte probablement son dispositif d'observation. L'un des paramètres les plus conséquents inhérent à ce dispositif est probablement celui de l'altérité : on enquête rarement sur soi-même (même si l'on s'intègre parfois à l'enquête), on enquête rarement sur ses propres cercles sociaux habituels.

Dans les pages de ce numéro, la forme scripturale du rendu de cette expérience éclaire la diversité des approches méthodologiques : dans certains cas plus distantes ou à tout le moins relatées avec une discrétion à rapporter la réalité à la fois matérielle et humaine de la pratique d'enquête et, dans d'autres cas, plus directes. Le statut accordé par chacun au texte qu'il publie produit à l'arrivée une variété de tonalités scientifiques qui n'est pas sans lien avec la diversité des rapports au terrain (ou ce qu'on veut bien en dire). On n'évoquera pas ici le style d'écriture mobilisé par les auteurs, laissant au lecteur le soin de vérifier si ce dernier éclaire davantage le type d'implication du chercheur à son terrain. Examiner ce qui fonde l'aspect littéraire des textes et donc

envisager « l'anthropologue comme auteur » (Geertz, 1996) n'est pas notre propos, mais il nous tient à cœur plutôt de mettre à jour les façons propres à chacun de pratiquer un terrain et d'en rendre compte, ce que l'on pourrait appeler un « style anthropologique ».

Pour ceux qui ont bien voulu jouer le jeu « d'ouvrir leur cuisine », ce numéro est ainsi l'occasion d'explorer ce « flottement » de l'enquête en anthropologie sociale afin d'en décrire les procédures, en présentant des terrains ainsi que certains résultats obtenus dans la confrontation, la rencontre entre un chercheur et le monde social qu'il investit. Il ne suffit pas de se dire sur le terrain, il s'agit aussi de mettre en relation une pratique professionnelle du terrain – laquelle implique des compétences certaines, pour la plupart peu explicitées – aux données anthropologiques qu'elle permet de recueillir. On aura compris que nous ne sommes pas là non plus dans le cadre d'une hyper-réflexivité confinant au « narcissisme herméneutique » que dénonce Ernest Gellner (1992, cité par Albergoni et Mahé, 1995, p. 469).

Ces « terrains » qui font la spécificité de l'enquête anthropologique – même si cette méthode a été investie par d'autres disciplines (sociologie, science politique et géographie notamment) – connaissent aujourd'hui une très large gamme de réalisation. D'ailleurs, le maintien d'une différenciation disciplinaire ne nous semble pas toujours convainquant (même à considérer les méthodes spécifiques du terrain, les corpus de savoir et les champs conceptuels). Les auteurs dans ce numéro recourent ainsi à des outils théoriques élaborés au sein de plusieurs disciplines (sociologie des régimes d'action, de la déviance, anthropologie urbaine, éco-anthropologie, etc.).

Quels que soient la nature de ce terrain et les outils conceptuels mobilisés dans son approche, l'enquête en anthropologie implique un investissement soutenu du chercheur dans un milieu donné, même si elle ne signifie pas pour autant toujours la pratique de l'observation participante *stricto sensu*, technique classique des ethnologues, comme on s'en rendra compte à la lecture de ce numéro. Il resterait d'ailleurs à faire l'impossible inventaire d'une vraie richesse méthodologique des postures infinies dont usent les anthropologues au travail de recueil des données (dont ce numéro donne un aperçu). Les relations des chercheurs à leur(s) terrain(s) forment des méthodologies d'enquête qui semblent aussi variées aujourd'hui que les objets d'études. La relation personnelle au terrain fut longtemps garante de l'identité particulière de la discipline anthropologique. L'enjeu se situe sur le plan de la méthode et entre aujourd'hui en écho avec les perspectives postmodernistes, qui ne sont plus très nouvelles au demeurant – le constat de la *condition post-moderne* datant d'un quart de siècle (Lyotard, 1979). Cet enjeu pourrait se résumer en quelques questions simples : le privilège est-il toujours donné à une approche fondée sur l'unité de temps et de lieu de l'enquête ? Quels découpages du terrain ou des objets sont opérés ? Quelles généralisations des observations sont éventuellement effectuées et à quelles échelles ? On peut également se demander dans quelle mesure une méthodologie d'enquête

s'impose à un terrain ou un objet spécifique et quelles formes de descriptions ils appellent.

On sait que les frontières de l'anthropologie sont revisitées, notamment à la lumière de l'intensification de la circulation des personnes et des flux culturels et que cela entraîne, dans le cadre d'une critique de la discipline, des reformulations de la notion de terrain (Gupta et Ferguson, 1997). Depuis les années 80, cette critique qualifiée parfois de post-moderniste tend à multiplier les « mines méthodologiques et épistémologiques » dans les terrains des anthropologues, désormais sapés dans leurs fondements mêmes (Albera, 2001). Une thèse, aujourd'hui répandue, aboutit dans sa radicalité à reconfigurer le local en fonction du global et à lui dénier ainsi toute prééminence dans l'appréhension des phénomènes sociaux, identitaires ou culturels. Cette thèse, parfois qualifiée de « transnationaliste », très présente dans les *cultural studies* contemporaines, considère que le déplacement est « le point de production de sens, tout autant que le point de production de localité » (Friedman, 2000)¹. Dans ce contexte, quelle peut être la pertinence d'une anthropologie construite sur des terrains localisés ? Qu'est-ce que des terrains d'Égypte peuvent encore avoir à nous dire ?

On constatera d'abord, à la lecture des textes ici présentés, que les anthropologues travaillant en Égypte formulent et reformulent leurs objets et terrains à l'intérieur de certaines limites qui conservent au local (même travaillé par le global) sa prépondérance dans la construction du sens. Même si la déstructuration des terrains anthropologiques, concomitante de l'engouement pour de nouveaux objets, conduit les chercheurs à s'éloigner d'un modèle d'unité de temps et d'espace, le terrain demeure néanmoins l'élément légitimant de l'approche anthropologique. Pour le dire plus directement : aujourd'hui encore et sauf exception, il n'y a pas d'anthropologue sans terrain.

Notre propos n'est pas tant, avec cette livraison, d'ajouter une nouvelle référence à cette littérature – encore récemment enrichie de quelques publications, la plus complète et utile est certainement le « reader » de Daniel Céfaï (2003) sur l'enquête de terrain duquel ressort la richesse des questionnements de la tradition anglo-saxonne, bien plus disert sur ce point que la française. Il serait plutôt de lier cette interrogation sur le terrain à l'Égypte, de parler de l'Égypte ou plutôt des Égyptes avec lesquelles les chercheurs ont lié une part non négligeable de leur destin professionnel. C'est peut-être aussi, quelque part dans nos « inconscients ethnologiques », le sens que prend ce numéro : au détour d'un projet scientifique, rendre justice à ces terrains égyptiens encore emblématiques de nombreuses problématiques anthropologiques. Manière de signifier cette diversité des approches à laquelle renvoie encore ce

1. Dans cette veine « transnationaliste », Appadurai (2001) écrit : « L'anthropologie conserverait-elle un quelconque privilège rhétorique dans un monde où la localité semble avoir perdu ses amarres ontologiques ? ».

numéro, deux interrogations antérieures ces dix dernières années s'arrêtaient déjà sur les anthropologies de l'Égypte : d'une part les deux livraisons successives d'*EMA* évoquées plus haut (n° 24 et 25, 1995-1996) et d'autre part un numéro des *Cairo papers in Social Science* (Shami et Herrera, 1999) intitulé *Between Field and Text: Emerging Voices in Egypt Social Science* qui explorait les relations variées des chercheurs aux communautés locales.

Parmi ces voix émergentes, certaines posaient la question d'une anthropologie « at home » et d'une « indigenous anthropology ». Cette interrogation – qu'évoque aussi Fanny Colonna dans le cas du Maghreb (et donc là, plutôt en langue française en complément de l'arabe) – se fait en Égypte majoritairement en anglais. Ce n'est donc pas tant l'absence d'anthropologie égyptienne en Égypte, mais la question de la langue qui explique dans la présente livraison le peu d'ethnologues égyptiens (on ne compte que Nessim Henein). Aux côtés des professionnels de la traduction investis d'une mission d'intermédiaire culturel dans la relation avec les touristes occidentaux qui, débarqués en masse, s'inquiètent d'une lecture des us et coutumes locaux (voir par exemple Malim, 2001), on trouve une ethnographie de terrain en langue arabe dont Mohamed Ghunaym (2001) nous semble un bon exemple en ce qu'elle procède d'un travail de terrain. Cela étant, il est vrai que l'anthropologie est une discipline finalement peu enseignée dans l'université égyptienne : sans invoquer ses origines coloniales², son caractère scientifique est peu reconnu et elle apparaît comme une discipline peu valorisante. Cela explique que l'anthropologie « at home » soit plutôt, jusqu'à aujourd'hui, le fait d'anthropologues qui ont durablement séjournés ou qui se sont installés dans un pays occidental et s'en sont ensuite retournés vers leur pays ou leur région d'origine.

Au renouvellement des approches et des objets de l'anthropologie, qui se fit au détriment des sujets classiquement abordés par la discipline (parenté, phénomènes religieux, etc.), que constatait Jean-Noël Ferrié dans les numéros 24 et 25 d'*Égypte/Monde arabe*, nous pouvons désormais associer un éclatement des terrains. Le rapatriement des problématiques anthropologiques dans les sociétés industrialisées, la focalisation de l'anthropologie sur la modernité « ont vidé le mot terrain d'une grande partie de sa valeur d'évocation » (Izard, 1991, p. 471) et ce sont même les terrains classiques qui sont revisités selon des normes bien différentes de celles proposées par les rédacteurs de manuels de l'enquête ethnographique. Ainsi, une dizaine d'années après la publication

2. « Certaines explications – toujours avancées, inlassablement répétées – destinées à expliquer la faible place de l'anthropologie égyptienne dans l'univers académique égyptien et le peu de place qu'elle occupe sur le plan international ne sauraient être considérées comme pertinentes. Ni la colonisation (et le rejet de la discipline comme lui étant liée), ni les problèmes de développement ne peuvent rendre compte de cette situation. Le remarquable développement de l'anthropologie indienne le démontre amplement » (Ferrié, 1995, p. 9).

des deux numéros d'*Égypte/Monde arabe* sur l'anthropologie en Égypte, il est non seulement acquis que le domaine de compétences des anthropologues s'est ouvert à de nouveaux objets autrefois peu légitimes (pratiques juridiques, citadinités, consumérismes, mobilités, sports, etc.), sans renier les domaines plus classiques, mais aussi que cette redéfinition des objets s'est accompagnée d'une certaine évolution des terrains et des façons de les envisager.

Qu'en est-il alors de la notion de terrain à l'heure de la remise en cause de la primauté du local dans la construction du sens? Qu'en est-il aussi de la relation particulière, personnelle et intime, qu'entretient le chercheur avec son « terrain », relation sur laquelle peu d'éléments sont fournis, en règle générale, dans la somme des travaux anthropologiques? En fait d'aspects relationnels, il nous faudrait plutôt évoquer une phénoménologie de cette relation, c'est-à-dire l'expérience de la relation à autrui dans le cadre d'une recherche d'informations et de l'acquisition de données, non pas cet « autrui » désincarné, rendu totalement abstrait par la théorie, mais cet autre bien réel que l'on a en face de soi, au travail.

Sur ce plan, comment s'en sort-on en Égypte? On l'appréciera à la lecture de ce numéro : on ose le dire, plutôt bien, mais c'est encore au prix d'une dilution de cette phénoménologie de l'enquête. Les auteurs ne la livrent pas toujours directement, quand bien même l'exercice le demandait explicitement. Cette phénoménologie de la relation anthropologique se lit néanmoins aussi et incidemment dans sa manière d'écrire sur son terrain, d'en rapporter des faits et analyses. Le plus frappant à cet égard est sans doute la contribution de Baudouin Dupret. Elle se réclame clairement d'une approche ethnométhodologique et ambitionne une objectivité débarrassée de l'interprétation. Outre que le cas est intéressant dans l'optique d'une réflexion sur la pratique du terrain, cette posture se lit parfaitement dans le texte : dans le fond comme dans la forme, il laisse deviner l'engagement particulier de son auteur à son terrain. L'étude « ethno-conversationnelle de l'activité judiciaire » proposée suppose de restituer le contexte pertinent en fonction duquel les personnes s'orientent dans le cours de leurs interactions au sein de l'enceinte du droit. Cela se fait par une nécessaire réduction du contexte dans la mesure où « l'activité juridique et judiciaire s'inscrit toujours dans une séquence plus longue que celle dont l'observateur peut disposer et à l'accessibilité limitée de plusieurs façons ». Approcher le point de vue endogène des personnes prises dans ces situations juridiques mettant en jeu une variété (limitée toutefois) de contextes renvoie également à des questions de méthode : les documents écrits et les enregistrements sonores doivent être accompagnés d'une enquête ethnographique « en direct ». L'acquisition d'une « familiarité » est ici en jeu (le terme revient dans les textes de V. Battesti et N. Puig); celle-ci ne concerne pas uniquement ce que l'observation permet d'ajouter au relevé de conversations (communication non verbale, positionnement, coordonnées physiques des interactions, observation de la petite foule aux activités diverses qui se presse dans les enceintes du droit, etc.), mais elle nécessite également la construction

par l'anthropologue d'une compétence appropriée. La démarche méthodologique, malgré les limites imposées par la particularité du terrain, permet ainsi *in fine* de montrer comment les significations des catégories juridiques dépendent étroitement des contextes dans lesquelles elles sont formulées.

Les compétences requises pour prendre le métro sont bien différentes de celles développées dans l'enceinte judiciaire, mais toutes aussi nécessaires ainsi que le soulignent Jean-Charles Depaule et Philippe Tastevin. Dans un texte, dont le ton et l'écriture est bien rendu par un titre évoquant d'un clin d'œil un ouvrage portant sur le métro de Paris, « Deux ethnologues dans le métro », ils analysent l'innovation majeure dans les modes de déplacement que constitua, à la fin des années 1980, l'établissement au Caire d'une ligne de type RER. Dans le cadre d'une enquête sur les relations entre anonymes et le rapport de ceux-ci au « lieu mouvement » (l'expression est d'Isaac Joseph) qui les rassemble et se constitue en « parenthèse, mobile [...], dans l'espace urbain et dans l'emploi du temps de chaque voyageur », les auteurs investissent leur terrain en binôme, ce qui est plutôt rare et confère une sorte de « plus-value » méthodologique à leur approche. Cela leur permet en effet nombre d'observations dédoublées sur les convenances, les micro-territorialisations ou encore le dispositif spatial dans le métro. Les « unités de découpages » du réel à observer, composées « à la fois d'espace et de temps », opèrent comme des choix dans la diversité et ne sont pas sans rappeler l'opération de réduction des contextes dont il était question précédemment. La spécificité de ce terrain en mouvement appelle des réponses spécifiques et les auteurs se fixent ainsi comme objectif de méthode de considérer « chaque lieu du point de vue de ce qui s'y déroule et chaque moment du point de vue de sa configuration spatiale ». Lors de l'enquête dans la rame de métro, la rencontre avec « l'autre », ou les autres, est de l'ordre du frôlement, du regard et du geste discret et cela est certainement encouragé par un terrain en mouvement et l'observation de foules anonymes en déplacements.

Peut-on imputer davantage au terrain choisi? Est-ce une opposition de terrains urbains contre ruraux, de foules modernes contre des paysans singularisés? Ce n'est pas l'idée qu'on retiendra à la lecture des contributions de Barbara Drieskens et Nicolas Puig d'une part et Vincent Battesti et Nessim Henein d'autre part. Ces deux dernières, conduites en oasis et dans un village de pêcheurs, comme les deux premières, conduites au Caire, s'inscrivent franchement dans la démarche d'une longue familiarité avec des informateurs que l'on qualifie de privilégiés dans la tradition ethnographique.

Cette proximité permet à Vincent Battesti d'étudier en profondeur les spatialités oasiennes à Siwa, entre centralités et circulations, offrant ainsi, avec d'autres (Colonna, Henein), l'occasion de décentraliser un peu un numéro relativement « caïro-centré ». Dans ce texte, l'auteur se met en scène sur son terrain, explicitant la relation qu'il entretient avec ses informateurs, en même temps qu'il nous livre les résultats de ses enquêtes. Cette forme d'engagement n'est pas le fruit du hasard, il correspond à un choix méthodologique qui s'appuie sur l'empathie, qui est un peu plus que « le partage de situations » induit

par la simple observation participante. L'investissement dans la relation à un « autre » singularisé reste de même intensité, quelle que soit l'échelle spatiale retenue, pour saisir la qualité et l'usage des espaces; il n'en est pas de même du point de vue des dynamiques de l'identité et de l'altérité. Les différents niveaux d'organisation spatiale renvoyant à des présentations variables de son identité (chercheur comme habitants de Siwa) et à des « réceptions » diverses. C'est ainsi que l'analyse de la géographie sociale de la palmeraie de Siwa se double d'une dimension supplémentaire faisant appel au ressenti des personnes, au ressenti aussi de l'outil de mesure de l'enquête ethnographique : le chercheur. Il n'est pas simplement question ici d'espaces vécus, mais de la relation phénoménologique que chacun entretient avec différentes classes d'espace selon des identités variées.

Dans la veine d'un engagement important et prolongé sur le terrain, Nicolas Puig fait état de relations anciennes, d'amitiés dans le milieu des musiciens de mariage qu'il « engage » à ses côtés dans une enquête sur son organisation, ses sociabilités, sa culture professionnelle et urbaine et ses relations à la société citadine cairote. Au sein d'une approche globalement marquée par l'observation participante, il distingue trois méthodes permettant de recueillir des données différenciées à partir d'un sens privilégié : la parole (conversation, entretien, observation flottante), la vue (films vidéos des moments de performance) et l'ouïe (enregistrement sonore des musiques). « L'horizon urbain », juxtaposition de mondes sociaux relativement indépendants les uns des autres, joue doublement dans ce travail sur les musiciens du Caire. D'une part, le chercheur est dans une position particulière par rapport au terrain qu'il pratique d'une façon certes régulière, mais discontinue; et, habitant en ville, il est appelé également à fréquenter d'autres mondes (son bureau, sa famille, etc.). Ce dont il peut se prévaloir auprès de ses informateurs pour négocier une certaine « normalisation » de sa présence. D'autre part, cette caractéristique de la grande ville fournit l'un des modes de compréhension du statut des musiciens placés dans un rapport de distance et de proximité spécifique par rapport aux autres mondes sociaux citadins.

« Les arts de le dire » dont se fait écho Barbara Drieskens s'inscrivent dans une même démarche anthropologique qui intègre un moment d'ethnologie de la parole d'autant plus stratégique que les histoires de djinns nécessitent une certaine nuance dans l'abord ethnologique et méthodologique afin de ne pas les réduire à la seule expression de tensions sociales, comme expression symbolique et symptomatique de l'indicible, et afin de rendre compte des multiples messages (référentiels, intentionnels et moraux) qu'elles véhiculent. Ainsi B. Drieskens change-t-elle les termes de la question sans issue « quel est le réel qui se cache derrière ces histoires? » en « que se passe-t-il quand quelqu'un raconte une histoire à propos de djinns? » s'offrant les moyens d'observer en contexte la relation active entre narrateur et auditeurs et de mettre en avant « l'intersubjectivité » des histoires et leur enjeu : les histoires prennent place, sens et se construisent avec le public, parmi lequel l'anthropologue. On

obtient alors une métaphore de la relation d'enquête, une enquête coproduite entre l'anthropologue et ses interlocuteurs locaux.

La parole recueillie est aussi le socle de l'enquête de Fanny Colonna qui propose des *Récits de la province égyptienne* (2003). Cette enquête de terrain fut élaborée dans le cadre d'interactions entre personnes au cours de brefs moments, répétés en autant d'entretiens conduits aux quatre coins de l'Égypte. Ce qui est proposé dans cette contribution est l'itinéraire d'une recherche, un travail de terrain modelé par la situation personnelle, le parcours scientifique, les rencontres intellectuelles qui finalement orientent la relation à un terrain « profondément superficiel », en remplaçant la profondeur des ancrages et le foisonnement des détails par la diversité des pistes qu'il ouvre et des lectures en abyme qu'il permet à propos des lettrés provinciaux en Égypte. Il s'agit d'une ethnographie Sud-Sud dans laquelle l'auteur se fait accompagner de jeunes chercheurs algériens, eux-mêmes d'origine provinciale. Le résultat apparaît alors, selon les mots de Fanny Colonna, « comme une sorte de toile, d'étamine très lâche, qui ne prétend pas décrire l'Égypte profonde en grandeur réelle ni surtout en profondeur, mais alimenter des questionnements, des variations imaginaires, en forme de fictions peut-être? ».

La contribution de Nessim Henein établit sans doute le plus clairement le dispositif fonctionnel de son enquête, une enquête longue et minutieuse sur la pêche du lac de Manzalla, mais de manière presque aussi succincte et analytique que la description de la chasse à la foulque (sorte de poule d'eau) par noyade, sans y engager sa réflexivité. Cet exercice d'ethnographie constitue un document précieux : il représente aussi un style d'ethnographie matérielle hyper descriptive et minutieuse de conditions et moyens de productions égyptiens; dans le même genre, voir d'autres travaux du même auteur (Henein, 1997, 2001) ou de Jacques Hivernel (1996) par exemple.

Dans ce numéro, on notera qu'aucune des contributions à une réflexion sur le travail de terrain en anthropologie n'invoque la notion de culture et moins encore, en situation, la rencontre d'une culture avec ou contre une autre, mais la gestion de rencontres interpersonnelles. Les dernières pudeurs à détailler ces rencontres tiennent peut-être à ce que l'anthropologie est finalement mal armée pour traduire cet intraduisible, pour dire cet indicible, pour rendre ce pourtant intelligible du relationnel. Nous savons qu'il y a toujours un jeu entre le terrain, la production des données, l'écriture du texte et les aspects politiques de la relation. Ce dernier aspect, toutefois, ne ressort pas des textes présentés, et nous n'avons pas le sentiment que les chercheurs aient été particulièrement sensibles à la question de violences symboliques sur le terrain vis-à-vis des informateurs ou de rapports post-coloniaux à l'altérité. C'est probablement qu'ils ne se sentent pas les dépositaires d'une histoire générale et que les considérations globales sont totalement oblitérées par celle de l'engagement personnel, réel, de l'ethnologue sur son terrain avec des informateurs auprès desquels il noue une relation anthropologique. C'est en quelque sorte une sortie du post-colonialisme qui s'appuie par la présence et la connaissance

d'autrui et par la reconnaissance qu'autrui est aussi complexe que soi... C'est peut-être là le tournant sociologique de l'anthropologie, la reconnaissance de la complexité du moi, de l'identité qui font que l'on est modeste dans l'abord du travail de terrain et qu'on évite de réduire les acteurs à un rôle (sociologie des régimes d'action, constellation interactionniste, identités plurielles, etc).

À la différence de ce que laisse accroire une certaine herméneutique culturelle, les chercheurs ne se figurent pas comme les tenants d'une culture (française, occidentale, régionale?) à laquelle ils sont souvent réduits d'ailleurs : ils sont aussi et surtout des individus pris avec d'autres dans des interactions qui produisent leurs propres logiques. Il existe des rôles dont ils peuvent se prévaloir pour envisager la construction du rapport à autrui dans le cadre de l'enquête anthropologique (j'habite là, je travaille ici, je suis cela...). Ce jeu leur permet d'équilibrer leur relation à l'autre comme leur propre existence. Cet interactionnisme tempère finalement le culturalisme implicite de la relation de terrain confinée, prisonnière des sphères culturelles, et qui donnerait à l'anthropologue le beau rôle d'être le lecteur des textes, complexes et polysémiques, qu'écrivent les civilisations.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALBERA D., 2001, « Terrains minés », Introduction au numéro, *Ethnologie française*, 1, sur le web : http://www.culture.gouv.fr/sef/revue/01_1/01_1_01r.htm.
- ALBERGONI G. et MAHÉ A., 1995, « Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas » *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV.
- APPADURAI A., 2001, *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- BARLEY N., 1992, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot.
- BARLEY N., 1994, *Le Retour de l'anthropologue*, Paris, Payot et Rivages.
- CARATINI S., 1997, « Expérience du terrain, construction du savoir », *L'Homme*, 37, juillet-septembre 1997.
- CÉFAÏ D. (dir.), 2003, *L'Enquête de terrain*, Paris, Éd. La Découverte, Recherches Série « Bibliothèque du MAUSS ».
- COLONNA F., 2003, *Récits de la province égyptienne : Une ethnographie sud-sud*, Paris, Sindbad/Actes Sud.
- CONDOMINAS G., 1982, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo (Hii saa Brii Mau-Yaang Gôo), Chronique de Sar Luk, village mnong gar (tribu proto-indochinoise, des Hauts-Plateaux du Vietnam central)*, Paris, Flammarion.
- COPANS J. et DE SINGLY F., 2002, *L'Enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan.
- FERRIÉ J.-N., 1995, « Introduction », *Égypte/Monde arabe*, 24, « Anthropologies de l'Égypte (I) ».
- FRIEDMAN J., 2000, « Des racines et (dé)routes, tropes pour trekkers » traduit par Sophie Rabau, *L'Homme*, 156, « Intellectuels en diaspora et théories nomades ».

- GHUNAYM M. A., 2001, *Al-'Arab al-ruhhâl fî Misr : dirâsa antrûbûlûjjiyya li-ba'd jamâ'ât al-badû bi-muhâfazatay al-Daqahliyya wa-Dumyât* (Les Arabes nomades: étude anthropologique de quelques groupes bédouins dans les deux gouvernorats de la Daqahliyya et de Damiette), [s. l. Cairo], Al-Ahrâm Center for Human and Social Studies.
- GUPTA A. et FERGUSON J. (dirs), 1997, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- HASTRUP K., 1992, « Writing Ethnology : State of the Art », OKELY J. et CALLAWAY H. (dirs), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge.
- HENEIN N. H., 1997, *Poterie et potiers d'al-Qasr, Oasis de Dakhla*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- HENEIN N. H., 2001, *Mârî Girgis, Village de Haute-Égypte*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- HIVERNEL J., 1996, *Balât, étude ethnologique d'une communauté rurale*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, Presses Pocket.
- LYOTARD J.-F., 1979, *La Condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- MALIM F., 2001, *Oasis Siwa: from the inside, Traditions, customs & magic*, [à compte d'auteur].
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, « Ressources narratives et connaissance historique », *Enquête*, 1, « Les terrains de l'enquête ».
- SHAMI S. et HERRERA L. (dirs), 1999, *Between field and text : Emerging voices in Egyptian social science*, « Cairo Papers in Social Science », 2, vol. 22, Le Caire, The American University in Cairo Press.

DEUX ETHNOLOGUES DANS LE MÉTRO

Le métro du Caire, dont la première ligne de type RER a été inaugurée en 1987 et la seconde, intra-urbaine, est en service depuis 1996 et 1999, semblait bien se prêter à une étude anthropologique, non pas parce que, selon l'appréciation de Marc Augé¹, il serait un miroir grossissant, mais plutôt parce que ce mode de déplacement, importé dans une agglomération où existe une longue tradition de transports privés et publics de toutes sortes, constituait une innovation de taille dans l'existence quotidienne des Cairotes, une innovation technique et, selon ses promoteurs et ses gestionnaires, un dispositif massif devant assurer efficacement des flux en disciplinant ses usagers. Au début des années 2000, suffisamment de temps s'était écoulé pour que l'on essaie de comprendre comment ce corps étranger était entré, à l'évidence, dans les mœurs cairotes. En outre, il était désormais possible, non seulement de comparer le métro aux autres moyens de locomotion collectifs qui l'avaient précédé et qui pour beaucoup continuaient de fonctionner, mais d'observer si chacun des deux types de ligne, le premier de conception française, le second japonais, avait des effets propres sur les comportements.

Revenant, dans ce retour sur notre « cuisine du métro », sur la double enquête que nous y avons menée, en parallèle pour une large part, nous avons essayé de répondre aux interrogations formulées par les initiateurs de ce dossier, concernant l'observation, la question du local, « l'unité de temps et de lieu » et la description.

OBSERVATION PARTICIPANTE

Comme le café où il est difficilement concevable qu'il ne soit pas consommateur, le métro est un terrain où l'observateur est nécessairement engagé dans la situation qu'il doit décrire. Sa place – le terme est à entendre ici littéralement, place assise ou debout – n'est donc pas en soi inconfortable puisqu'il est un

1. Augé M., 1986, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.

usager, qui a acquis le droit d'être là en achetant son titre de transport (quelquefois on le lui a offert). Toutefois, s'il est étranger, il est un voyageur d'un genre un peu inhabituel : il est l'objet d'attentions particulières, qui relèvent du registre de l'hospitalité, et d'un traitement spécial, généralement bienveillant, si son comportement n'est pas conforme aux codes partagés. Comme tout utilisateur du métro, il a dû en faire tôt ou tard l'apprentissage en intériorisant des comportements dont la maîtrise le désigne aujourd'hui comme familier. Des inévitables bévues qu'il a commises, dont la plus embarrassante était d'entrer par mégarde dans la voiture réservée aux femmes, il a essayé de tirer les leçons (on le sait, les situations d'embarras ont une vertu pédagogique). Sa situation ainsi acquise devient éventuellement inconfortable, un basculement s'opère et il est perçu comme doublement étranger, en tant qu'étranger au pays et observateur, dès que son regard devient insistant, qu'il sort son carnet et son stylo ou son appareil de photo. Mais ceux-ci pourront être oubliés au bout d'un certain temps, comme l'est la présence d'un ouvrier en train de changer une ampoule au milieu d'une assemblée (merci à Christian Lallier, cinéaste et ethnologue, inspirateur de cette comparaison).

L'observateur voyageur s'est peu à peu constitué une mémoire. Elle est double, en l'occurrence, puisqu'elle est celle des deux observateurs signataires de cet article, partagée à travers les échanges de travail et, plus particulièrement, l'élaboration commune de textes.

Pour l'un, cette mémoire s'est nourrie non seulement de la fréquentation du métro depuis l'ouverture de la première ligne, mais aussi par une pratique de plus de trente ans des divers transports publics de l'agglomération du Caire, y compris certains qui ont disparu, le tramway ou le minibus de Zamalek ou la ligne du train de banlieue vers Hilwân, nommée déjà « métro », comme celle du tramway rapide desservant jusqu'aujourd'hui Héliopolis et appelé désormais *al-métro al-'âdî*, « le métro ordinaire » (par différence avec *al-métro al-anfâq*, le « métro des souterrains »). Restée longtemps assez largement inattentive, cette pratique est devenue relation d'enquête et le métro, « terrain », d'abord au cours d'une phase préparatoire au début des années 1990, ensuite, à l'occasion de deux séjours, au printemps 2001 et au printemps 2002. L'autre découvrait en 2000, en même temps que le Caire, le métro en « apprenant à le prendre » à travers une utilisation quotidienne. Un apprentissage visuel, à défaut de maîtriser la langue, du moins au début. Pour « l'incompétent du métro » qu'il était alors, l'enquête de terrain consistait, à ses débuts, à tirer profit de son insuffisance initiale. Combiner des déplacements réguliers, accomplis en tant qu'usager parmi les usagers, avec une observation lente et située de leurs interactions, le plus souvent un carnet de notes à la main, lui permettait de construire, par approximations et ajustements successifs, exemples et contre-exemples, ce que l'on pourrait appeler le mode d'emploi du métro, indicateur des convenances et des usages en vigueur.

Pour ces raisons et sans doute pour bien d'autres, dont les plus évidentes sont l'âge, la taille et le cursus, ce que chacun de nous deux regarde diffère,

ainsi que la manière complémentaire dont, délibérément ou non, nous le faisons, dans le dessein de produire, notamment à travers des descriptions (on en verra un exemple) qui sont comme des compromis d'écriture, une « fiction » plus complexe que ne le serait un texte rédigé par un seul et même auteur.

L'un – désigné ici comme « l'absent » – ne réside plus au Caire, où il se rend épisodiquement. L'autre vit en Égypte. Sa vision est plus immédiate, microsociologique, focalisée sur les petits territoires, les arrangements ordinaires entre les gens et le dispositif de ce « lieu mouvement » (Isaac Joseph²) qu'ils traversent. De semaine en semaine, il prend la mesure de l'histoire en train de se faire, des innovations introduites périodiquement depuis l'ouverture de la ligne n° 1. Elles sont non seulement d'ordre technique (sur la ligne n° 2, escaliers roulants, air conditionné...) mais organisationnelles : par exemple le prix unique du trajet (75 piastres), à la française, a supplanté le système à l'anglaise de tarifs modulés selon la distance, décourageant les trajets brefs et favorisant les plus longs ou, depuis 2005, des flèches rouges et vertes tracées sur le sol des quais et, dans les voitures, des inscriptions sont destinées à discipliner la montée et la descente, moment critique d'un trajet sur lequel nous reviendrons plus en détail. Dans les couloirs l'affichage publicitaire se développe dans des encadrements vitrés et lumineux prévus à cet effet dont beaucoup restent vides. Et en d'autres endroits : sur les contremarches des escaliers qui, vues à une certaine distance, fonctionnent comme des tableaux d'« Op art » composés de lamelles ; sur les quais, où des clips vidéos sont également retransmis par des moniteurs ; et dans les voitures, en bandeaux au-dessus des fenêtres. Avec la toute récente campagne de l'opérateur de téléphonie mobile Vodafone, on change d'échelle, puisqu'elle transforme entièrement l'aspect extérieur de certaines rames, en recouvrant les wagons d'un film autocollant rouge vif, couleur emblématique de cette société. L'habillage publicitaire et la modification de la tarification constituent les deux principales mesures de la nouvelle politique commerciale du métro, qui correspond à un changement institutionnel majeur : l'affranchissement de la gestion (rentable) du métro de sa tutelle historique, l'organisme des chemins de fer (déficitaires). Autre nouveauté, dans un registre différent, l'appel à la prière du vendredi dans l'enceinte du métro.

Ainsi se constitue une chronique des changements, généralement menus, qui sont autant de tentatives d'aménagement du cadre tel qu'il a été conçu à l'origine. Elle permet que l'absent mette à jour ses connaissances. Celui-ci a tendance à référer davantage cette chronique aux trois décennies d'une histoire récente et aux évolutions d'une géographie des mobilités intra-urbaines.

L'un et l'autre chercheur s'attachent aux gestes qui contribuent à atténuer la pénibilité des déplacements que chaque usager est amené à accomplir à

2. Joseph I., 1998, *La Ville sans qualités*, Éditions de l'Aube.

un moment ou un autre de sa carrière de voyageur. Et, plus précisément, aux circonstances dans lesquelles les marques d'attention à autrui s'expriment. Replacé dans une perspective temporelle plus longue que celle du moment où il s'accomplit, le fait de céder son siège apparaît comme un usage inédit. Il est impossible dans les autobus bondés. En revanche, l'usage pour une personne assise de s'emparer, sans autre forme de procès, d'un enfant en l'arrachant aux bras de sa mère ou de son père, d'un cartable ou d'un cabas des mains de son propriétaire pour le poser sur ses genoux, appartient, de longue date, à une culture des transports cairotes.

Quelques mots sur les vertus et les limites de la pratique du terrain en binôme. D'une expérience sur le tronçon de la ligne n° 1, entre la station Sadate (Tahrîr) et le terminus d'al-Marg al-Gadîda, se dessinent quelques conclusions. Lorsqu'elle est menée à deux de façon concomitante, l'observation est plus construite, en même temps l'attention est moins flottante, l'un des deux chercheurs attire l'attention de l'autre, propose en cours de route une interprétation, précise ou recoupe une information. Le champ se peuple de détails pertinents supplémentaires. Surtout, l'observation commune autorise, comme l'a noté la cinéaste Emmanuelle Demoris, des degrés d'engagement et de désengagement différentiels. Il est possible de moduler davantage la focalisation du regard, grâce à la redistribution, au gré des circonstances, des tâches. Celles-ci s'avèrent activement complémentaires : parler permet à l'autre de se taire, comme une relance de la conversation lui permet de noter une idée, rester avec un interlocuteur privilégié donne à l'autre la liberté de sortir du champ, pour s'abstraire de propos de pure convenance, prendre une photo, vérifier quelque chose en passant, pour prêter l'oreille aux voyageurs d'à côté, regarder à travers la vitre.



JEAN-CHARLES DEPAULE

En outre, l'enquête se trouve facilitée s'il faut gérer une crise comme lorsque la présence d'un chercheur est contestée ou, notamment en sollicitant la médiation d'un tiers, surmonter les mille et un embarras qu'il rencontre. On évoquera ici plus particulièrement, dans le contexte où, dans un lieu public, l'un des deux chercheurs prend des photos, le délicat temps mort qu'est inévitablement un changement d'optique ou de pellicule (rembobinage, ouverture du boîtier, déchargement, rechargement, réamorçage), de batterie ou de carte mémoire dans le cas d'un appareil numérique : une brèche s'ouvre pour des commentaires, questions, objections jusque-là contenus, de la part des témoins proches qui interfèrent. Du coup, pris, voire empêtré dans des opérations techniques accessoires qui le désarment, l'observateur photographe est mis sur la sellette, n'est plus oublié. La présence d'un compagnon de terrain permet de conjurer cette surexposition momentanée en maintenant l'intensité de l'interaction et du regard, en donnant s'il le faut un supplément d'explication. Dans la division du travail en train de se faire, lui revient la part de vigilance qui garantit ou au besoin rétablit une nécessaire marge de manœuvre. Elle ne s'exerce pas seulement dans la situation qui vient d'être décrite, inconfortable pour le photographe qui se sent vulnérable, mais dans l'ensemble des opérations de la prise de vue.

De façon générale, l'observation participante conjointe tend à légèrement se dédoubler, sans que les rôles soient fixés une fois pour toutes : le plus souvent elle est, alternativement, plus participante pour l'un, plus observatrice pour l'autre.

LA QUESTION DU LOCAL

D'une façon générale, au Caire sans doute plus encore qu'ailleurs, les habitants ont tendance à décloisonner les espaces et moments de leur vie quotidienne. Dans des lieux plus contraints que leur domicile et ses abords, plus spécialisés du point de vue fonctionnel et offrant à leurs occupants une marge d'initiative et de liberté (le travail, les transports...) en principe limitée, ils introduisent des activités et des valeurs qui sont autant de « morceaux » qui semblent ressortir plutôt à d'autres domaines de leur existence. L'image du fonctionnaire extrayant du tiroir de son bureau un sandwich ne surprend pas les familiers des administrations égyptiennes. Ra'fat al-Mihi, réalisateur du film *L'Avocat* (avec Adel Imam, 1984) a présenté un cas si limite, mais plausible, dans sa visée satirique, qu'il a choqué de nombreux spectateurs, en montrant une femme qui, en faisant la classe à ses élèves, épiluche des haricots (ou fait la classe en épiluchant des haricots?). On ne s'étonnera donc pas que, dans le métro du Caire, les voyageurs lisent (des journaux, des livres scolaires ou non, et le Coran, psalmodié à mi-voix ou lu silencieusement), qu'ils prient, qu'ils révisent leurs leçons et fassent leurs devoirs, que des femmes tricotent ni que certains profitent de l'attente dans une station à ciel ouvert pour acheter pour plus tard un sandwich à



JEAN-CHARLES DEPAULE

un marchand ambulant, à travers les grilles qui séparent le quai du reste de la ville, comme ils le feraient au coin de la rue, à l'entrée de leur lieu de travail ou à la sortie de l'école. En revanche, pas plus qu'on n'y boit, on n'y mange et on n'y grignote guère.

Il est possible d'identifier des manières qui relèvent d'un savoir-vivre commun et prolongent les convenances partagées dans l'espace de l'habitation et de son environnement immédiat, ou les projettent dans l'espace social mobile du métro. Il s'agit de ne pas franchir la limite de ce qui est de l'ordre du *nizâm* (« l'ordre »), des *hagât kwayyisa* (« les choses bien ») et *nadîfa* (« propres ») et de ce qui est tenu pour *qalîl al-adab* (« impoli »). De respecter les

personnes âgées, que des voyageurs assis déchargent de leurs paquets le temps du trajet, et l'honneur des femmes, de contrôler le niveau des voix et de veiller à la propreté de l'espace. Si l'on veut prendre la mesure des civilités et de ce qui est considéré comme déplacé, avec toutefois une certaine tolérance pour la turbulence de jeunesse, il est donc, nous semble-t-il, difficile de ne pas référer à la sphère domestique.

Tel est l'un des paradoxes du métro. D'une part, il est une parenthèse *mobile* (nous insistons sur ce caractère) dans l'espace urbain et dans l'emploi du temps de chaque voyageur. À ce titre, il est justiciable d'analyses hyper-localisées recourant éventuellement à des descriptions microscopiques, jamais complètement arrêtées, dont les limites sont celles de la durée propre et de la dimension spatiale des chaînons successifs à travers lesquels se construit, pour un sujet qui se déplace, la trajectoire qu'il effectue de la sorte dans le grand espace urbain (nous y reviendrons). Mais, d'autre part, son usage ne peut être envisagé indépendamment d'autres pratiques qui relèvent d'autres lieux et d'autres moments. Sans cette mise en perspective, on risquerait de reproduire le type réducteur d'interprétation, strictement disciplinaire, que les technocrates et certains chercheurs labellisés continuent d'avancer, en imputant à l'encadrement, à la panoplie des règlements et des sanctions qui les accompagnent, dont nous ne minimisons pas pour autant l'efficacité, tout le succès du métro qui est comme une oasis miraculeuse d'ordre, de propreté et de relatif silence dans le grand désordre du Caire.

Il est comme une parenthèse « poreuse »... La perméabilité des sphères quotidiennes, ou plutôt, dans ce cas, les transferts d'usages et de codes de la

sphère domestique (l'habitation et le voisinage) à celle d'un transport public ne sont pas seulement imputables au fait que, par définition, le métro met matériellement en relation à travers l'espace de l'agglomération différents lieux et moments, caractérisés par leur hétérotopie – qu'une approche plus macroscopique est capable d'appréhender.

UNITÉ DE TEMPS ET DE LIEU ?

Au risque de détourner la formule, précisons que nous avons affaire à des unités de *découpage*, dont la pertinence ne soulève pas de problèmes majeurs, mais qui ne peuvent jamais être envisagées isolément de manière durable.

Le métro considéré dans sa globalité, avec son site propre, l'étendue de son réseau, ses interconnexions, ses équipements, ses multiples dispositifs de surveillance, s'est inséré dans l'ensemble des éléments structurants de l'espace de l'agglomération qu'il concourt à recomposer profondément. Sa consistance est justiciable de descriptions spécifiques notamment au moyen de diagrammes (mode de représentation des flux), de cartes et de plans (mode de représentation de la ville qui a fait pour la première fois son apparition sur la voie publique à l'extérieur et l'intérieur des stations et dont on ne mesure pas encore les effets sur le schéma urbain des Cairotes). Il est formé des multiples agencements d'entités spatiales qui sont les unités privilégiées d'une observation ethnographique : les abords, les accès, la station, ses couloirs, ses guichets, ses barres de péage, ses quais, et puis les rames et leurs voitures du moins celle où le voyageur *fulân* (quelconque) prend place ; et ce qui n'est pas vu du public, que l'on entrevoit à l'occasion, où l'on ne pénètre qu'avec une autorisation spéciale ou à la suite d'une infraction qui amène le fautif à connaître l'ensemble du système pyramidal de contrôle policier de chaque station, des quais jusqu'au bureau de l'officier – par exemple prendre une photographie dans l'enceinte du métro, activité interdite (l'infraction, tactique de terrain ?). Mais, avec son administration, ses services techniques et son personnel, ce cadre physique (spatial) a pour vocation, on le sait, la mobilité. Indissociable de durées, de périodicités, il recèle une dimension éminemment temporelle.

L'ethnologue essaie pour sa part de saisir dans leur réalité collective des situations, unités composées à la fois d'espace et de temps. Pas plus que pour les voyageurs qu'il côtoie le temps d'un trajet, cette réalité n'est pour lui peuplée de quantités abstraites ou de masses fluctuantes, mais de visages et de corps en mouvement, dont certains ont, à défaut d'un nom connu, une identité. En suivant ou en reconstituant des trajectoires individuelles et, éventuellement, en les parcourant à son tour, il apprend, en outre, que pour la plupart le voyage ne commence ni ne prend fin avec la séquence de stations parcourues dans le métro, mais, le plus souvent, emprunte aussi un autobus, un microbus, un taxi et, toujours, la marche à pied. Ces enchaînements s'inscrivent dans des



rythmes collectifs, dont ils sont comme autant de variations, et qui appartiennent eux-mêmes aux grands rythmes de la ville.

À la question qui se posait à nous – comment appréhender le mouvement, comment, où et quand? – nous avons essayé de répondre en considérant chaque lieu du point de vue de ce qui s’y déroule et chaque moment du point de vue de sa configuration spatiale. En tentant par exemple de saisir comment, en situation, se tissent l’espace du guichet et le temps de la file d’attente.

DÉCRIRE

La description ethnographique tente de rendre compte de cette double dimension, temporelle et spatiale. À côté de relevés écrits ou dessinés, d’inventaire d’objets, elle procède essentiellement par séquences et enchaînements. Ont été sélectionnées ici la descente et la montée du train. Le passage des voitures aux quais et des quais à la voiture, qui est au cœur de l’expérience quotidienne du métro, cristallise les représentations d’une foule « anarchique » dans l’espace ordonné métropolitain. Il a d’ailleurs suscité un clip didactique diffusé sur les quais. On risquerait de ne retenir a priori que l’image de forces aveugles se heurtant frontalement, dans une précipitation que la sonnerie annonçant la fermeture automatique des portières dramatise – et cette fatalité de la « masse indisciplinée » détermine encore le choix des gestionnaires dans les innovations nécessaires à la décongestion des rames. À l’inauguration de la première ligne, des rumeurs circulaient : ces « animaux » (*hayawânât*) seraient incapables d’apprécier à sa juste valeur la modernité du métro. L’indiscipline régnant, ils allaient s’accrocher aux portes comme ils se

« vautrent » dans l'*utubîs*. Le métro ne fonctionnerait jamais dans ce pays. Dix ans plus tard, les mêmes préjugés sévissent dans les hautes sphères de l'administration du métro, alors que les voitures atteignent un niveau limite de saturation. L'idée de mettre en place des wagons à deux étages « comme à Paris » pour désengorger la ligne n'a pas été retenue, entre autres raisons parce que le peuple égyptien n'aurait pas la discipline nécessaire à la sécurité de montées et de descentes « fluides » : la voiture à deux étages ne fonctionnerait jamais au Caire.

Une observation plus fine du chevauchement de montées et de descentes, moment caractéristique au cours duquel les *territoires du moi* sont particulièrement vulnérables, décèle des agencements immanents qui corrigent l'impression première de désordre, de brutalité. Dans cette phase, comme on va le voir, se déploie toute une courtoisie associée à un ensemble de « manœuvres » destinées à pallier la brièveté extrême de l'arrêt de la rame dans la station et la faible capacité de débit de chaque double porte coulissante.

Le goulet d'étranglement est physique et temporel. Au fil des années, la rotation des trains n'a cessé de s'accélérer. Longtemps une rame arrivait à quai environ toutes les huit minutes, les normes d'exploitation des chemins de fer commandaient alors la gestion du métro. Depuis, il aura fallu faire face au succès du nouveau moyen de transport et répondre à une affluence toujours croissante, en augmentant la cadence et le nombre de voitures par rame. Aujourd'hui, chacune en comprend neuf et l'alternance des trains à quai connaît un écart de trois minutes trente secondes en moyenne. Ces données techniques nous intéressent, elles ont des implications directes dans le moment que nous allons décrire. Nous savons qu'à peu près deux millions de personnes – c'est un ordre de grandeur – empruntent le métro quotidiennement, ce qui laisse imaginer la densité des flux « montants » et « descendants », aux heures de pointe, dans les stations centrales.

Le point de vue que nous avons adopté ici est d'abord celui de la descente, séquence dans laquelle l'exigence de coordination prend toute son ampleur, suivra celle de la montée.

Les enjeux de la descente sont plus cruciaux que ceux la montée qui n'est pas son exact symétrique inverse : on laisse sans trop de dommage passer une rame à laquelle on n'a pas pu ou pas su accéder tandis que manquer sa destination a des conséquences plus lourdes.

Sur les quais, en aval, dans l'attente du train, la foule se répartit en longueur avec une inflexion notable en tête de train où l'on trouve les voitures réservées aux femmes. À cet endroit, l'attente piétinante des hommes bute sur une nouvelle borne, elle-même mouvante, personnifiée par un appelé en uniforme, le *shâwîsh*. Il veille sur l'exclusivité féminine des montées et descentes. Ainsi l'accès aux quais est-il fragmenté, il conditionne fortement les itinéraires de dégagement de la foule qui converge majoritairement à l'autre bout du quai. Une rumeur persistante prétend que les voitures de l'arrière-train sont largement moins bondées (*mâ fish zahma*).

Aux heures de pointe, en amont, dans la voiture en marche, les individus qui s'apprêtent à descendre anticipent et se mettent progressivement en place. Compte tenu de l'accessibilité des portes de sortie depuis les différents endroits qu'ils occupent dans la voiture et du degré d'encombrement de chacun, une préparation est nécessaire. Elle opère le passage de l'action individuelle à l'action en commun, hormis la contrainte pressante de temps, et se doit, dans cet effort de coordination, d'assimiler les injonctions liées à la densité des corps en mouvement, à l'ergonomie de l'espace étrié. Le ballet perpétuel des ajustements est rythmé par les arrivées en station. Un cycle débute toujours à mi-chemin entre deux arrêts avec le mouvement né des interstices qui permettent le dégagement des personnes gênantes parce qu'elles n'appartiennent pas au regroupement des « descendants » : les personnes assises se lèvent, enjoignant d'autres de s'asseoir à leur tour sur le siège qu'elles viennent de libérer. Elles s'amassent devant la porte, en s'assurant par une ritournelle que le dos qui s'interpose ne constitue pas un obstacle :

– *Nâzil illi gây?* (Vous descendez à la prochaine?)

– *In châ' Allah!* (Si Dieu le veut!)

En cas de réponse négative, la personne est sommée de dégager la place. Ainsi les gens sont-ils prêts à descendre le plus rapidement possible. La descente en elle-même ressemble à une grosse bousculade, or la clé de cette exigence de coordination réside précisément dans cette précipitation. Finalement, qu'est-ce que cet « agrégat », sinon des individus qui répondent ensemble à l'exigence de l'épreuve en renonçant d'un commun accord aux prérogatives morales? : le corps à corps d'une descente échappe aux présomptions et à l'offense – mais dans la voiture des femmes, la situation de presse et la promiscuité qu'elle implique n'exercent pas la même contrainte que dans celles dont la fréquentation est mixte. C'est pourquoi lors de ce moment précis, hommes ou femmes s'empoignent et s'attrapent, se frottent et s'écartent, se poussent et se tirent, sans jamais s'empêcher, sans que presque jamais un esclandre éclate. Cependant, tant qu'ils sont possibles, des gestes plus discrets, légers, respectueux, somme toute, sont utilisés, en particulier une légère touche sur l'épaule ou le bras du voyageur qui ne vous voit pas, destinée à lui signifier que vous souhaitez vous rapprocher de la porte pour descendre.

Tandis que l'usager, qui entre dans la voiture, remonte le flot en s'aidant de la force du courant inverse, Ego n'attend pas qu'Alter soit descendu, leur action est simultanée, l'un s'appuyant sur l'autre et réciproquement selon la densité des flux. Néanmoins, on n'est pas à l'abri d'incidents; même si normalement la rame ne peut redémarrer que lorsque toutes les portes sont closes, il arrive qu'elles se referment sur une partie du corps, qu'un sac reste suspendu à l'extérieur, qu'un groupe d'individus qui se déplacent ensemble éclate à contrecœur au moment de franchir le seuil.

Ainsi sur la ligne n° 2, le cas d'une famille qui se scinde entre les deux voitures de tête. Les femmes pénètrent dans le « sanctuaire » féminin avec leurs enfants en bas âge tandis que les hommes montent dans la voiture suivante.

Mais un petit garçon en pleurs est resté sur le quai. Le *shâwîsh* intervient, commande l'arrêt de la rame, à la réouverture des portes une femme se saisit de l'enfant. Sur la ligne n° 2, des fenêtres en bout de voiture (elles sont plus étroites sur la ligne n° 1) assurent d'un wagon à l'autre une continuité permettant une visibilité mutuelle. De part et d'autre des vitres, la famille séparée se recompose provisoirement et échange pendant le reste du trajet les signes d'une frayeur soulagée.

Cette scène a été vue par l'un des deux ethnologues voyageurs, qui l'a ensuite relatée à son collègue. En fonction des questions que celui-ci lui a posées – en faisant notamment appel à des expériences comparables – et de ses demandes de précision, il en a infléchi la brève restitution. Et il a en modifié certaines formulations, en vertu du compromis d'écriture précédemment évoqué.

S'il ne s'agit plus, avec une telle description, même provisoire, du moment du terrain *stricto sensu*, celui-ci, assurément, ne se limite pas au temps passé *sur* le terrain, pas plus que l'écriture, comme on l'imagine parfois, ne commence dans une phase ultérieure, celle d'une hypothétique rédaction (« il me reste à rédiger »..., dit-on souvent). Plus encore, sans doute, que dans un travail engageant un seul chercheur, écrire participe de la saisie et de la (re)construction du sens des situations que l'enquête cherche à appréhender et à comprendre, dans un mouvement de va-et-vient avec l'observation.



« LA VIE DU MUSICIEN EST COMME LA VAPEUR
D'EAU, ELLE MONTE ET DISPARAÎT »

(À PROPOS DE MUSICIENS, DE MARIAGES ET DE CITADINS AU CAIRE)

J'ai retrouvé cette phrase sibylline au fond d'un carnet datant des débuts de l'enquête. Je la tiens d'un certain Abû Magdî et l'ai consignée lors d'une conversation dans l'un des cafés de l'avenue Muhammad Ali où se regroupent depuis près d'un siècle les musiciens spécialisés dans l'animation des fêtes populaires. Je n'ai pas beaucoup revu ce Abû Magdî, je ne me souviens pas vraiment de sa physionomie. Ce fut notre unique discussion, et son visage se confond désormais avec celui de dizaines d'autres instrumentistes avec lesquels j'ai échangé quelques mots et que je suis incapable de nommer pour la plupart d'entre eux. Ce sont des personnes rencontrées dans l'un des cafés de l'avenue, les membres d'un orchestre que j'ai accompagnés sur les lieux de leur engagement, dans ma voiture ou entassés dans un minibus, en compagnie de la danseuse, à qui on aura respectueusement réservé la place à côté du chauffeur. J'ai surtout côtoyé ces musiciens dans les fêtes de mariage de rue, mais aussi les clubs, les cabarets et les soirées privées. Je les ai pris en photos à certaines occasions, j'ai enregistré leur musique et filmé leur performance. Ils sont pour moi la « rumeur » du métier de musicien, ils m'en donnent une vision pleine mais confuse, m'aidant à en discerner les contours, à approcher ce monde social et la culture spécifique de ceux qui le fréquentent. Mais ils ne faisaient pas partie du « premier cercle », celui de mes informateurs « privilégiés » qui se retrouvent régulièrement dans le petit appartement d'Ahmad Wahdân dans le quartier de Darb al-Ahmar. Une dizaine de personnes auxquelles s'ajoutent les passagers, ceux que l'on ne vit qu'une fois et d'autres qui revinent de temps à autre dans ce lieu qu'Ahmad appelle la « gare » pour en souligner l'ouverture.

Cependant, justice est ici faite au musicien méconnu puisque c'est à lui que je donne la parole en ouvrant ce texte sur les scènes et les coulisses d'un

terrain d'Égypte. Je n'avais pas noté grand chose de cette conversation avec Abû Magdî, mais cette petite phrase qui réapparaît aujourd'hui après trois années de fréquentation du milieu est d'une troublante banalité. Car ce qu'il affirme est vrai de toute vie, alors en quoi celle du musicien est-elle spécifique? Quel est le sens de cette disparition? Est-ce le déclin biologique, le tarissement du succès ou la fin de la carrière? S'agit-il d'une remarque désabusée sur les incertitudes du destin des musiciens de mariage à une période particulièrement difficile de leur histoire qui risque de voir la disparition de leur profession sous sa forme actuelle? Quelle vision, enfin, traduit-elle du « drame social du travail »¹ qui conduit les musiciens à sans cesse négocier leur statut afin de maintenir leur dignité vis-à-vis de leur public et des membres de la société citadine en général?

La réponse à cette interrogation complexe suppose de longs détours que je réserve à une prochaine publication plus complète. Elle est, en revanche, pré-texte à relier l'exploration d'un monde social et de ses territoires à l'acte d'observation, en laissant ainsi l'enquêteur anthropologue apparaître dans le champ des descriptions du « tourbillon urbain »² cairote.

Ainsi, que ce soit au café, au domicile d'Ahmad, dans les différents contextes de la performance – sur l'estrade des fêtes de mariages³ ou attablé en contrebass, « posté », le plus souvent caméra à la main, ou encore lors d'enregistrement de répétitions et de concerts – la rumeur du métier se muait en une sonorité plus claire, donnant à entendre la culture des musiciens de l'avenue et, à travers elle, l'une des voix de l'urbanité du Caire.

Je commençais alors de décrire une culture professionnelle et urbaine, ancrée dans des lieux et construite dans un rapport spécifique aux mondes sociaux de la ville, projet qui ressortit au domaine de l'anthropologie urbaine. Celle-ci combine différents points de vue, approches et méthodes pour rendre compte de la complexité des interactions entre des personnes et leurs domaines de significations en ville.

Les fêtes de fiançailles et de mariages (*farah*, pl. *afrah*) de rue constituent la plus grande part des engagements des musiciens de l'avenue Muhammad Ali et sont l'un des lieux privilégiés d'expression des identités citadines. Moment particulier dans l'intimité urbaine des quartiers populaires, elles sont à l'articulation de l'approche en termes de métier et de culture professionnelle des musiciens et de celle qui est centrée sur les mises en scène de la société citadine. Il s'agit d'une situation sur laquelle j'ai concentré des méthodes diversifiées de recueil des données. C'est donc à propos de musiciens, de mariages

1. Everett C. Hugues, 1996, p. 85.

2. J'emprunte cette expression à Ulf Hannerz qui l'utilise pour désigner la façon dont les villes s'ouvrent aux flux culturels et les encadrent sous forme de « tourbillons urbains » (*urban swirls*) (1992, p. 173-216).

3. J'étais parfois invité par les musiciens à monter sur l'estrade pour filmer.

et de citadins que je vais expliciter ma relation au terrain⁴. Je distingue trois modalités spécifiques de recueil des données, des méthodes donc, qui donneront au texte un rythme ternaire.

Ce qu'il est convenu d'appeler « observation participante » constitue « l'accroche » privilégiée au terrain. L'enquête est dans ce cadre co-produite avec mes informateurs, notamment Ahmad Wahdân, mais aussi d'autres avec lesquels nous étions engagés dans une démarche compréhensive du monde social des musiciens. Les situations de fêtes qui transforment les rues en arène des visibilitées mutuelles se prêtent particulièrement bien à l'enregistrement vidéo. Je m'arrêterai donc sur ce mode d'observation qui permet l'enregistrement de données d'un type particulier. Enfin la matière musicale et le paysage sonore de la fête d'une façon générale sont placés au centre de l'enquête et c'est au moyen des enregistrements audio qu'ils sont recueillis. D'autres moments de performance que je n'aborderai pas ici viennent compléter cette archive anthropologique : répétitions, concerts et collecte de supports musicaux divers (CD, cassettes, vidéos). Ce temps musical est celui des justifications des styles de jeu et des répertoires, ainsi que celui des interactions entre les musiciens et entre ces derniers et leur public dans le cours de la performance.

AVEC LES MUSICIENS : CE NE SONT QUE DES MOTS...

Le parrainage

C'est lors d'un séjour au Caire dévolu à l'étude de la langue arabe que se mirent en place les personnages principaux et le cadre d'une enquête qui allait débiter presque dix ans plus tard. J'avais alors rencontré quelques musiciens, à commencer par mon guide et ami Ahmad Wahdân, mais aussi Ali le chanteur devenu plombier ou encore Tal'at, « l'ambianceur »⁵ qui anime les fêtes du son de sa voix sonore. Je les suivais dans leur repère, un café de l'avenue Muhammad Ali, ancien centre emblématique de la musique égyptienne qui s'enfonçait chaque jour davantage dans un morne déclin (Puig, 2001). Étant moi-même musicien amateur, j'échangeais avec eux « quelques notes » et idées sur les styles musicaux en Égypte. Sans nul doute la familiarité que j'entretiens avec le domaine

4. Ce qui est dit ici, malgré quelques différences, peut être étendu à d'autres types d'engagements procédant d'un mode semblable de fêtes familiales. Ils sont toutefois plus rares. Il s'agit essentiellement des fêtes de circoncision, des anniversaires et des fiançailles.

5. *Nabatshî*. Ils sont à l'origine les aides des musiciens dont ils portent les instruments. Ils ont acquis une position privilégiée au sein des mariages depuis que le rite a évolué dans les années 70 pour mettre la collecte des dons monétaires des convives aux familles organisatrices du mariage au centre de la cérémonie.

musical a-t-elle constitué un facteur important dans l'établissement de solides relations et, par la suite, facilité mon intégration dans le milieu.

De retour au Caire pour un long séjour, retrouvant Ahmad et sa famille, je débute une enquête, avec en tête les quelques lignes écrites par U. Hannerz sur la ville et le travail de terrain dans lesquelles, après avoir affirmé l'utilité de la méthode de l'observation participante, il avance que « le travail de terrain doit être perçu comme protéiforme, s'adaptant sans cesse aux nouveaux contextes en modifiant les procédures établies, s'inspirant de la situation de terrain pour fabriquer de nouveaux outils d'analyse » (1983, p. 381). Ce que l'on peut résumer par la formule « répondre aux injonctions du terrain », ainsi que me le conseillait mon directeur de thèse, Christian Bromberger, lors d'un premier terrain dans le sud de la Tunisie.

Je me donnais alors comme programme de recherche d'observer les pratiques, de suivre les interactions entre les musiciens, avec leur public mais aussi leur voisinage, de recueillir les discours des personnes à propos de leur vie professionnelle... Cela induisait des moments d'observation flottante dans les cafés de l'avenue Muhammad Ali, des situations d'interlocution régulières, l'accompagnement des musiciens dans les différents contextes de leur vie quotidienne et également quelques entretiens longs et personnalisés, en tête à tête, avec ceux des musiciens que je connaissais le mieux, ce qui devait en garantir la pertinence et la profondeur. J'ai effectué la plupart de ces entretiens durant l'automne 2002 après trois ans de fréquentation du milieu, ce qui m'a



NICOLAS PUIG

Répétition chez Ahmad Wahdân, 2005

permis de leur donner un tour personnalisé, adapté à chaque personne et à sa trajectoire dans le monde de la musique.

La méthode qui s'appuie principalement sur la fréquentation assidue des musiciens nécessite en tout premier lieu une « entrée » permettant une intégration au milieu.

Le « parrainage » efficace d'Ahmad Wahdân, chanteur et poly-instrumentiste talentueux (luth arabe, accordéon et piano électrique), figure du milieu des musiciens de l'avenue Muhammad Ali, correspondait au système en vigueur dans les cafés de musiciens où il est nécessaire d'être présenté par un membre de la corporation. Sous son couvert, j'ai pu me glisser en tant que chercheur dans cette petite société bousculée par une modernité agressive.

Cette intégration n'est que relative et pragmatique : elle permet de légitimer la présence du chercheur et éventuellement sa curiosité. On se gardera en la matière de toute naïveté, l'anthropologie contemporaine développant nombres d'analyses sophistiquées, portant sur les interactions entre le chercheur et ceux qui sont objet de la recherche et instituant ainsi les conditions de production de l'enquête en thématique à part entière du champ⁶. Ainsi, je ne tentais pas d'occulter ma présence, soit par la discrétion – en effaçant les traces derrière moi de façon à ne pas perturber le tableau naturaliste dont il s'agissait de rendre compte – soit, à l'inverse, par une intégration totale (devenir l'un d'entre eux pour témoigner « de l'intérieur » de leur condition...). Ce fut plus prosaïque que cela, et c'est dans la construction d'une familiarité⁷, la présence répétée finissant par « aller de soi » du fait de la durée de la fréquentation, que je négociais ma position dans le milieu, au coup par coup ou de façon plus pérenne, avec ceux du « premier cercle ». La négociation des rôles, surtout du mien au demeurant, était dans tous les cas un élément récurrent intervenant dans la dynamique des conversations.

Par ailleurs, j'étais bien conscient de travailler avec des personnes exerçant un métier plus ou moins tabou – du point de vue des normes morales à référents religieux – faisant l'objet d'une stigmatisation récurrente de la part des membres de la société conventionnelle et souffrant de ce fait d'un manque de reconnaissance sociale et professionnelle. Cela oriente la présentation de soi, et différentes stratégies étaient alors suivies pour négocier un statut favorable au regard du chercheur occidental auquel, toutefois, il est toujours possible de parler comme à un musicien et, pour certains, à un ami. En règle générale, le monde de la musique étant hiérarchisé, il est compréhensible que l'information et les significations soient peu ou prou filtrées par l'état des relations sociales. De même, le contexte de la conversation influe sur son contenu par diverses

6. Voir Bertrand Masquelier et Jean-Louis Siran (2000) et plus généralement les travaux ressortissant à l'anthropologie de la communication.

7. Vis-à-vis d'Ahmad, il était au demeurant plutôt question de superposer une relation anthropologique à une relation amicale préexistante.

interférences liées à l'hospitalité, au droit d'ânesse (le plus ancien a la priorité dans la conversation) ou encore au respect des hiérarchies en place, comme dans le cas des entretiens menés avec le président du syndicat des musiciens. Il existe également bien des moments où l'on (se) raconte dans la franchise, où les discussions entre les personnes dévident leur propre logique, sur laquelle la présence oubliée d'un chercheur un peu coi a bien peu d'influence. Des moments de déprise et de neutralisation des enjeux de la « face » – dans ce cas, vis-à-vis des collègues plus que par rapport au chercheur dont l'extériorité au monde social fait que l'on se confie, parfois, plus facilement à lui – au cours desquels diverses considérations peuvent être échangées de façon sincère. De plus, et cela est fondamental dans la démarche présentée ici, l'enquête avec les musiciens ne se réduit pas au recueil de discours sous diverses formes (discussion, entretiens formels, observation flottante...). Les pratiques permettent également d'observer ce que les personnes font et comment elles le font, sans s'en tenir à ce qu'elles disent et ce qu'elles disent de ce qu'elles font... La connaissance des contextes de performance, le suivi des musiciens dans leur engagement permettaient d'ajuster, la plupart du temps, les discours de façon à équilibrer la relation anthropologique.

Dans ma relation avec Ahmad, qu'en d'autres temps on aurait désigné comme un informateur privilégié, j'étais moins gêné par les écueils que la tradition anthropologique ne manque pas d'identifier dans le fait de dépendre en grande partie d'une personne pour mener une enquête⁸, que par son goût et son talent pour manier la parole. La mise en œuvre de ce type de réflexivité correspond à un moment d'ethnologie de la parole, laquelle tente d'intégrer les contextes d'interaction et de présentation de soi sur la production du sens sans prendre la parole proférée comme le témoignage universel d'un univers culturel et social⁹. Mais cet indispensable travail en amont, lié à des enjeux

8. L'anthropologie a bien noté les écueils dans ce recours à un informateur privilégié. Le « danger » existe par exemple d'une sorte d'invention de la culture réalisée à l'intention de l'observateur par l'informateur (cf. par exemple une relation classique d'un travail de terrain par Paul Rabinow (1988) ou, plus récemment, Anne Doquet (1999) qui insiste notamment sur la façon dont les Dogons s'approprient les mythes ethnographiques forgés sur leur culture depuis les entretiens entre Ogotemmeli et Marcel Griaule, pour correspondre à l'image que se font d'eux les visiteurs occidentaux).

9. Il me semble ici que les réajustements se font dans le cours des conversations par le biais de la compréhension que le chercheur a de son terrain ; une fréquentation assidue du terrain permet d'évaluer la façon dont le contexte de l'interaction modifie en profondeur l'information échangée. Il est normal aussi que lorsqu'on demande aux personnes de parler d'elles-mêmes, choses qu'en général tout le monde apprécie d'ailleurs, celles-ci se présentent sous un jour particulier, fonction de nombreux paramètres.

déontologiques de comportement du chercheur face à ses exigences de connaissance, néglige (et c'est d'une façon générale le cas des études réflexives sur le terrain, aussi sophistiquées soient-elles) la composante que j'ai envie d'appeler « ludique » de l'exercice.

Il existe ainsi des terrains plus « prolifiques » que d'autres et, bien que l'anthropologue aime à susciter et à délier la parole, peut-être, en effet, une certaine circonspection est-elle de mise avec des spécialistes du « kalâm », hommes de scène, chanteurs et improvisateurs, à l'instar d'Ahmad, animés d'une verve peu commune. Il s'agit de faire la part des choses et de laisser aux conversations leurs dynamiques propres, lesquelles n'ont pas forcément à voir avec le compte-rendu objectif de ce qu'est la vie d'un musicien et de la façon dont il évolue dans les différents contextes sociaux. La parole se libère vite et facilement, elle est performance à l'adresse d'auditeurs, elle glisse d'un sujet à l'autre, dans son propre enthousiasme et sa propre dynamique. Elle voyage d'une personne à l'autre sans trop craindre les contradictions, les non-sens, voire certains irréalismes parfois. Aspects ludiques de la conversation et rhétorique déployés sont peu reliés à l'établissement d'une vérité, mais jouent un rôle social de négociation des statuts, de partages de codes comme de déliement des imaginations. Il existe dans le milieu, a fortiori chez les chanteurs habitués à la scène et à l'improvisation des longues nuits de fête, une esthétique de la parole et une économie de la conversation. Je propose d'en apporter une petite illustration à travers une discussion autour des notions de succès et de prestige, centrales dans le métier, avec celles de honte et d'amour¹⁰.

Vignette ethnographique : le cadre et la photo ou si deux âmes
braient ensemble sur un même ton, ils font de la musique

Dans le dialogue ci-dessous, Ahmad intervient pour mettre en relief et expliciter la relation par Mahmûd d'une expérience professionnelle dans un hôtel situé dans une ville de la péninsule arabe. Pour ne pas être trop prisonnier de cette parole, le recueil des discours s'accompagne d'une observation des situations de performance et s'inscrit dans une démarche sur le long terme qui reconsidère en permanence l'analyse des phénomènes étudiés. Seule une bonne connaissance des contextes, c'est-à-dire le fait d'avoir accompagné les orchestres de façon régulière, permet de nuancer le discours sans toutefois le mettre radicalement en cause. La comparaison du cadre et de la photo développée par Ahmad est séduisante, mais elle ne couvre pas l'ensemble des situations de performance musicale. Elle s'applique assez bien aux fêtes de mariage et aux musiques de circonstances en général, mais beaucoup moins à d'autres contextes au cours desquels les instrumentistes sont davantage sur

10. Puig, 2006, b.

le « devant de la scène » (comme les nuits d'artistes par exemple ou les soirées privées musicales¹¹). De plus, il existe dans l'ensemble des musiques « populaires » des moments importants d'exécution au cours desquels les instrumentistes « prennent leurs droits » (*ya'khdû ha^{aa}hum*) selon l'expression consacrée. Pourtant, quelque chose est dit sur les relations entre les musiciens, les questions de jalousie et la façon dont se négocie le « capital prestige » de chacun. Le commentaire n'est donc pas faux, au contraire, il est pertinent dans le contexte du récit de Mahmûd. On n'est pas étonné dans l'anthropologie contemporaine par cette affaire de pertinence et de contexte...

Dialogue Ahmad-Mahmûd-Nicolas, Darb al-Ahmar, novembre 2002

[...]

M – Je faisais un « show » avec la danseuse, je me lève et fais quelques mouvements avec elle, je danse et mets la *tabla* par terre et je danse en jouant. Je mets la *tabla* entre mes jambes et je continue à danser et ça plaisait beaucoup aux gens¹². Mais un des types de l'orchestre lui a dit « il tire la couverture à lui ».

N – De l'orchestre ?

M – Oui de l'orchestre et il lui a dit « il te prend le succès » « *biyakhud minik al-succes* », tu dois faire attention, tu es la danseuse, c'est toi le numéro (*nûmrû*). Celui-là il ne doit pas te prendre le succès. Alors elle m'a demandé de ne plus le faire. Mais quand j'ai arrêté, les gens, les clients n'étaient pas contents et le propriétaire du lieu était en colère. Ils pensaient que j'avais décidé de ne plus le faire de mon propre chef. Le propriétaire et les clients ont demandé à la danseuse que je fasse ce numéro mais elle n'a pas voulu et elle a échoué parce qu'elle ne m'a pas laissé faire ça. Elle était supposée rester deux mois, elle est restée vingt-cinq jours et n'a pas terminé son contrat.

N – Une danseuse nouvelle est venue ?

11. Fête organisée par un musicien de l'avenue où se succèdent les « numéros » de collègues destinée à récolter de l'argent sous forme de dons monétaires et mettant en jeu des relations d'obligations réciproques entre les membres de la profession et soirée donnée par une personne au cours de laquelle interviennent un ou plusieurs musiciens.

12. Le numéro proposant une chorégraphie entre l'almée et le percussionniste à la *tabla* (*darbûka*) qui la fait danser est courant et fait partie du show de toute bonne artiste. Il implique de la part de l'instrumentiste d'ajouter une dose d'adresse à ses aptitudes musicales. Dans cet hôtel, l'orchestre constitué de personnes qui ne se connaissent peu ou pas du tout n'est pas soudé et les musiciens en situation de concurrence et au statut incertain (il s'agit d'une bonne place que l'on peut perdre facilement) se jalouent.

M – Oui et je faisais mon numéro avec elle, et elle n'a pas pensé au succès du tout. Mais on avait des camarades pas sympas, ils faisaient des intrigues et des trucs pas bien.

N – Dans l'orchestre ?

M – Oui,

N – L'orgue, le oud ?

M – Ça pouvait être n'importe lequel d'entre eux. Le problème est psychologique. « Comment tu te distingues de nous ? », mais quand je fais un truc comme ça, je ne réussis pas seul. Les gens disent que l'orchestre est bien et que ce *tabbâl* est bien. Mais ils vont dire « l'orchestre », c'est-à-dire qu'ils ne vont pas dire « ce *tabbâl* » et ils se taisent, ils oublient l'orchestre. Non. Ils disent « cet orchestre » est bien et « le *tabbâl* » qui y joue est bien. Les autres musiciens ne voulaient pas comprendre ça. Celui qui intrigue et fait ça ne pouvait pas comprendre.

N – Et le reste des gens de l'orchestre était égyptien ?

M – La plupart

N – Comme toi, ils sont venus d'Égypte pour travailler ?

M – Oui, ils sont venus pour travailler, on est un groupe qui travaille ensemble

N – Pourquoi t'ont-ils fait des problèmes ?

M – À cause du succès, qui va monopoliser le succès et qui va avoir les faveurs du public et les applaudissements. Comment ces applaudissements sont pour moi, et on m'apporte du champagne, et pas à elle...

N – Qui t'apporte ce champagne ?

M – Les clients

N – Ils te payent une bouteille de champagne parce que tu joues bien de la *tabla*...

M – Oui, le client paye le champagne pour les *tabbâls*. Ils disent « maître *please*, donnez du champagne pour Mahmûd » et un autre client offre du whisky. Il y avait des gens que ça énervait.

N – Ils étaient jaloux ou quoi ?

M – Oui

N – Mais, comment cela arrive-t-il ?

Ahmad qui était resté silencieux jusque là intervient :

A – Je suis au travail et j'ai du succès, les gens viennent me voir et me donne beaucoup d'argent, ils sont très contents de moi. Un chanteur vient et fait un numéro, il sent qu'il est faible par rapport à l'orchestre. Il commence à dire du mal de celui qui organise le travail et de l'orchestre, il dit que cet orchestre est nul. Celui qui chante et celle qui danse sont ceux qui sont devant le public directement. Les musiciens sont comme un cadre, ils encadrent le numéro, tu ne peux

pas dire que le cadre est mieux que la photo. En premier, tu regardes la photo qui est le numéro, la danseuse ou le chanteur, ça c'est la photo. Les musiciens sont juste les cadres. Quand le cadre brille et est plus beau que la photo, la photo se met à le jalouser. Elle va interagir avec le public. Une chanteuse peut être faible avec un orchestre excellent, mais elle peut faire douter le public sur l'orchestre et dire c'est parce qu'ils ne me donnent pas la hauteur à laquelle je suis à l'aise pour chanter ; c'est eux les responsables, ils ne savent pas m'accompagner : « c'est un âne, c'est quoi ça, il ne sait pas jouer », mais le public la croit, elle, il ne croit pas les musiciens et les clients aussi qui amènent l'orchestre la croit, elle. Alors ils disent « amène la danseuse et n'amène plus cet orchestre ou ce chanteur et amène un orchestre qui accompagne bien le chanteur ou la danseuse ». À cause de ça, quand je veux travailler je dis « quel chanteur je vais accompagner? ». C'est la première chose, avant le travail. Et c'est l'une des causes qui expliquent mon ancienneté sur la place. Je ne travaille pas pour n'importe quel numéro : je refuse de travailler avec n'importe quel numéro dans le souk. Je sens qu'il n'y a pas de numéro qui mérite que je reste derrière lui. Il n'y en a pas. Il faut que le numéro me plaise pour que je le fasse réussir et que je m'y investisse et que je m'y fonde complètement. On devient ensemble une même chose. Lui avec moi et moi avec lui. Les deux se complètent. Mais que je le dépasse ou qu'il me dépasse, non, ça ne va pas si je sens qu'il me manque quelque chose, il faut qu'il y ait deux énergies complémentaires. Très simplement, si deux ânes braient ensemble sur un même ton, ils font de la musique. Prends une mauvaise chanteuse et un mauvais orchestre. Les deux plaisent aux clients. Et ils sont très bien. Si un bon chanteur est avec un bon orchestre c'est pareil. Il faut qu'il y ait un bon équilibre, une complémentarité. Il y a des très bons musiciens qui, sachant que cette chanteuse est mauvaise, deviennent eux-mêmes faibles comme elle, pour ne pas lui gâcher le travail. Ils descendent leur niveau au sien. Et ce genre de choses, ça ce ne se fait pas comme ça. Il faut qu'il y ait de l'affection, de l'harmonie. Pour que je reste avec les musiciens, il faut que je m'entende bien avec eux avant même d'accorder mon instrument. Je m'accorde à eux, je suis sympa avec eux afin qu'ils ne me couvrent pas après avec leur instrument. Lui, il joue un truc et moi un truc et tous les deux on fait quelque chose de bien. Je le mets en valeur et lui le fait avec moi. Mais on ne se dispute pas, musicalement. Le son de l'orgue est fort et près de moi je trouve un violon avec un petit son, je vais le couvrir, le tuer musicalement? Je le laisse comme ça, sur la photo ou je le jalouse et ne laisse pas jouer avec moi. Si je fais ça, moi, je suis un musicien mauvais de l'intérieur, un musicien pas bien. Il faut que je sois en harmonie avec les autres musiciens de la même façon que j'accorde l'instrument avec lequel je travaille.

Cette longue explication d'Ahmad, parmi de nombreux discours de son cru ou émanant d'autres personnes, montre bien, me semble-t-il, la séduction et les dangers d'une parole déliée. Il ne s'agit pas de la brider, au contraire (si ce n'est dans les cadres très spécifiques d'un entretien formel), mais de la considérer pour ce qu'elle est. L'interprétation d'Ahmad procède à la fois de codes socialement partagés quant à la place du chant et de la danse par rapport à une musique purement instrumentale conçue comme secondaire (dans le contexte des musiques de fêtes), tout en apportant une lecture personnelle un peu idéalisée de la pratique professionnelle placée sous l'égide de l'harmonie et de l'affection. En effet, de l'avis général et y compris de celui d'Ahmad qui ne se produit quasiment plus dans les fêtes de rue, les mariages de rue n'autorisent pas vraiment ce genre de recherche, même s'il arrive que l'ambition artistique se fraie un chemin dans l'ambiance sonore de la cérémonie. Il reste à tester cette formule du cadre et de la photo et ses implications par une observation des orchestres en situation de performance, puis à en rediscuter avec Ahmad et Mahmûd. L'enquête se présente ainsi sous la forme d'une co-production qui suit les multiples chemins de significations contextualisées que suivent les musiciens dans le cadre de leur vie professionnelle.

Observation flottante : un extrait détaché

Aux côtés d'entretiens formalisés par l'enregistrement, l'enquête se construit également aux abords de dialogues décousus. Du point de vue de la pratique de recherche, le plus souvent, « passer le temps », ou plutôt « passer du temps », ne revient pas à le perdre. Le décalage ethnographique par rapport à des situations directes d'enquête est essentiel à ma pratique et à ma façon de concevoir la relation anthropologique. Cette présence assurée de façon régulière n'est autre qu'une forme de participation sociale qui prend, certes, des formes un peu spécifiques sur les terrains urbains. En effet, la diversité des mondes sociaux en ville permet au chercheur une forme de présence discontinue; résidant dans une autre partie de la ville, menant, éventuellement, une vie sociale, familiale, en tout cas affective, amoureuse, peut-être, occupant parfois un bureau au sein d'un institut, il remplace l'intensité d'un terrain à plein temps par une fréquentation régulière mais intermittente, prenant place sur de larges plages temporelles.

C'est au cours de longs moments d'observation flottante que s'élaborent certaines des pistes de recherche parmi les plus intéressantes et que sont collectées nombre d'informations importantes, dénotant par rapport aux réponses stéréotypées des situations d'enquête plus formelles¹³. À titre d'illustration,

13. Dans le contexte un peu différent d'une société « surpâturée » par les ethnologues, Anne Doquet indique que c'est en jouant aux cartes qu'elle a pu dépasser les blocages de ses entretiens formels qui n'appelaient que des réponses toutes faites de la part de ses interlocuteurs (1999, p. 315-316).

je livre ici un extrait issu d'un carnet de terrain rendant compte d'un moment d'observation flottante avenue Muhammad Ali en 2004.

Au café Sa'd al-Sawa lors de l'aïd 2004 avec Ahmad

Au cours de ce mois, peu de travail pour la plupart des musiciens, durant le mois de Ramadan, il y a peu de mariages. L'avenue s'éveille de la léthargie qui fut la sienne ces dernières semaines. Un joueur de *tabla* vient s'asseoir quelques instants avec nous. Lui a pu travailler tous les soirs lors des repas de rupture du jeûne dans le restaurant du nouveau jardin de l'Aga Khan à la citadelle (100 L.E. le menu, réservé aux Égyptiens relativement fortunés et aux touristes).

La discussion tourne autour de la jeune génération incapable de remplir de tels emplois : « ceux qui travaillent dans le souk maintenant jouent sur 2 ou 3 gammes simples : majeur, *nahawand*, *rast*. Ils ne connaissent pas le reste, ils n'ont pas étudié ». À ce moment, un jeune chanteur nous interrompt pour demander à Ahmad comment chanter « *yâ halâwat al-dunyâ* ». Il parle de *turâth*, comme c'est souvent le cas pour une chanson dont on n'est pas trop sûr du compositeur, on parle de *turâth*, chanté par... en l'occurrence Sayyid Mikkawi.

Les morceaux sont autant connus par leur interprète que par leur compositeur [tient au mode d'apprentissage par l'oreille? Exemple des cassettes ou de la radio : Umm Kalthum qui chantait chaque semaine à la radio plusieurs fois le morceau, car elle savait que tous les musiciens d'Égypte l'écoutaient pour reprendre le morceau m'a raconté Samiha al-Kureishi, une ancienne de l'avenue (aujourd'hui décédée); elle avait ajouté que ce type de musicien était *zay al-karbun* (comme le papier carbone)].

Au café, un sosie de Sha'bân [Sha'bân 'Abd al-Rahîm, chanteur « populaire » cairote] s'assoit non loin de nous et nous salue avec nonchalance.

Ahmad : « Avant, pendant l'aïd, c'était impossible de voir des musiciens sans emplois, ça durait les trois jours de fête ».

Vers les 4 heures de l'après-midi, l'ambiance monte, le trafic sur l'avenue est plus dense et les cafés se remplissent. Une ambiance de fébrilité s'instaure.

« Le musicien de Muhammad Ali est un artisan, il supporte le travail, peut enchaîner le travail toute la nuit » : Salâma qui s'est assis avec nous.

Un musicien désœuvré passe, il semble nerveux, cravate jaune pour costume sombre, sort visiblement de chez le coiffeur, dernière coupe à la mode, un peu long derrière, court devant et légèrement bouclé (apparence chic populaire propagée par Sha'bân).

« *Ay maslaha ana ma'ak* » [n'importe quel boulot, je suis avec toi] lui dit Salâma : « Je ne sais pas ce qu'il se passe, mais il y a quelque chose quelque part », il ajoute avec un soupir : « l'avenue c'est fini ».

Il jouait du oud, mais s'est mis à l'orgue électrique pour le souk. C'est avec cet instrument qu'il gagne sa vie.

Peu de travail, Ahmad est triste pour les musiciens : « Ceux qui sont là sont en urgence ». Celui qui ne trouve pas de travail est désespéré de rentrer sans argent surtout pour la fête. Le café ou nous sommes est « *sha'bi shwayya* » [un peu populaire] par rapport à *halâwathum* [café d'en face]. Ahmad malgré son nouveau prestige [grâce à une série de concerts un peu prestigieux] n'a pas changé. Selon lui, quand on est dans un café, il faut y rester. Devenir un habitué pour qu'on sache où trouver la personne. Par exemple, s'il prend une avance et disparaît dans la nature. Ici, on sait où le trouver n'importe quand.

Les musiciens se pressent, se saluent, s'interrogent mutuellement sur les engagements du soir. Un vieux trompettiste avec un sac en toile comme étui, des percussions dans des étuis troués et rapiécés. Jimmy essaye de m'expliquer comment émettre des 1/4 de tons à la trompette, en gros « c'est à la gueule », comme on dit. Tout le monde s'empresse autour des impresarios qui rassurent et jouent du téléphone portable avec ostentation. Ce soir, il n'y aura pas du travail pour tout le monde renchérit Salâma.

[...]

Cet extrait de carnet ne fut pas écrit sur le moment. Il s'agit de « notes-mémoires »¹⁴ qui se différencient de celles rédigées directement dans le cours de l'interaction avec les informateurs. Seuls sont consignés de façon discrète les sujets abordés, les événements, les choses observées, mais la priorité est donnée à l'interaction et à l'observation : le fait d'écrire ne poserait pas en soi un problème, mais donnerait un ton beaucoup plus « officiel » à ma présence. Ce n'est que dans un second temps que les notes sont reportées par écrit avec une première série de commentaires et de mises en relation des informations. En plus de données diverses sur le métier, il importe de tenter de rendre compte des ambiances dans un souci de description phénoménologique. Avec les apports d'autres méthodologies plus « directrices », des bribes d'observation flottante viennent ainsi au fil des carnets témoigner de l'expérience professionnelle comme « existentielle » des musiciens. Parmi ces autres méthodes, il y a le recours au film dans les moments de performance.

14. Jean Copans citant R. Sanjek et S. Ottenberg distingue les notes de terrain des notes de tête ou notes en mémoire (*headnotes*) (2002, p. 98).

SCÈNES ET COULISSES DES MARIAGES DE RUE : REGARDS AU CENTRE, REGARDS ÉGARÉS

Carnets vidéos

Institutions anciennes dont il est question dans les règlements d'urbanisme du XIX^e siècle¹⁵, les mariages de rue représentent la principale source de travail des musiciens de l'avenue Muhammad Ali. Ils sont qualifiés de *baladî*, terme qui atteste de leur caractère local et populaire et les distingue ainsi de mariages *afrangî*, étrangers (occidentalisés), mais aussi « chics » qui se déroulent dans les salles des fêtes des clubs et des hôtels. Une portion de rue ou de ruelle est appropriée pour la tenue de la fête, créant une incise privative dans l'espace communautaire de résidence. De grandes tentures délimitent l'espace dévolu à la fête tout en laissant un cheminement minimum pour les passants. Un vidéaste est à l'œuvre lors des cérémonies, enregistrant notamment de longs plans des mariés trônant sur des chaises surélevées capitonnées de rouge. Il n'y a donc rien de particulièrement étonnant à ce qu'une seconde caméra accompagne la première ou à ce que des photos soient prises. Au contraire, cela est souvent proposé si d'aventure je n'ai pas prestement sorti mon matériel. Ce sont des cérémonies destinées à être filmées et enregistrées et la plupart des convives ont fait des efforts d'apparence. Aussi est-ce souvent sous la bienveillante autorité d'un homme de la famille que je suis conduit jusqu'aux mariés pour me présenter, puis les filmer ou les photographier tandis que c'est en parfait étranger que j'avais débarqué à la noce dans le sillage des musiciens.

Le fait d'avoir en main un appareil photo ou une caméra permet donc de se déplacer dans la fête de façon légitime, d'occuper plus librement l'espace et de s'affranchir un peu des règles de la bienséance. Cela autorise à prendre des « postes d'observation » qu'il est malaisé d'atteindre autrement, les invités se déplaçant peu, chacun restant à la place qui lui a été attribuée. Cela

15. Le *Tanzim* dispose ainsi dans son arrêté du 22 juin 1896 : « À l'occasion des mariages, les particuliers pourront être autorisés à occuper la moitié de la largeur de la voie publique, lorsqu'ils en feront la demande en payant les taxes prévues à l'art. 13 dudit règlement. – L'administration se réserve dans tous les cas, de ménager dans les voies occupées, un espace libre suffisant pour assurer la circulation publique. Elle pourra même refuser les autorisations qui lui seraient demandées pour occuper les rues très fréquentées, telles que : le Mouski, Sharia-el-Nahassin, Sharia-el-Soukkarieh, Sharia-el-Ghourieh et autres. Les bénéficiaires de la tolérance fixée au dernier alinéa de l'art. 1er, ainsi que ceux qui obtiendront des roksas [autorisations] suivant les prescriptions des paragraphes a et b ci-dessous ont l'obligation de réparer les trottoirs et les chaussées s'ils ont été dégradés ou endommagés par les installations provisoires et ce immédiatement après l'enlèvement de ces installations sous peine d'y être contraints selon la loi. » (Lamba, 1911).

permet aussi d'occulter un peu sa présence personnelle, en offrant une sorte de refuge dans des contextes où, une fois « démasqué » en tant qu'occidental, on devient l'objet de multiples sollicitations plus ou moins insistantes ; être équipé d'une caméra permet de se libérer des contraintes de sociabilité sans contrevenir aux convenances.

Toutefois, les acteurs de séquences de la fête présentant des aspects transgressifs se prêtent, logiquement, moins volontiers à l'enregistrement. C'est le cas des préparateurs de narguilés de petite taille appelés *gûza* dans lesquelles ils mélangent le tabac à la mélasse et la marijuana apportées par les invités. De même, les tablées d'hommes buvant de l'alcool préféreront que ma caméra, à l'instar de celle du vidéaste professionnel qui consacre un plan court pour chaque invité, laisse hors-champ les bouteilles de bière, plus rarement de whisky. Il est malvenu de filmer le coin des femmes, à l'exception des moments de la cérémonie au cours desquels l'accent est mis sur les mariés qui sont alors entourés par le public féminin. Entre les moments intégrant un minimum de « mise en scène », qui doivent être filmés dans la logique de la construction du souvenir des familles et de la préservation de la dignité des invités et les situations que l'on préfère voir laissées dans l'ombre, le chercheur vidéaste a rapidement fait le tri. Et si sa sagacité est mise en défaut, et qu'il est pris à filmer ce qui ne doit pas l'être, il lui sera suggéré, poliment mais fermement, de tourner l'objectif de sa caméra ailleurs. Il lui faudra donc bien faire la différence entre les coulisses et les scènes de la fête, et la liberté surveillée dont il bénéficie grâce à sa petite caméra numérique lui permettra, à titre d'exercice ou de travaux pratiques, d'éprouver les limites au regard qu'il n'aurait pas déjà, tout seul, identifiées.

Outre cet aspect « stratégique » d'occupation de l'espace et d'expérimentation de la compréhension de la situation par le chercheur, le film et la photographie sont, bien entendu, un moyen efficace d'enregistrement des discours publics et d'observation des positions des personnes, des regards et des interactions durant la fête qui viennent seconder le regard direct. Ils permettent de constituer une archive anthropologique et de fournir des données qui, une fois fixées sur des supports relativement durables (cassettes DV par exemple), autorisent plusieurs visions de la fête et de son déroulement.

Le film prolonge le carnet de l'anthropologue en choisissant différentes séquences de la fête : les félicitations du *nabatshî* adressées aux invités débarquant à la noce ou à de généreux donateurs dont le nom est scandé au micro, l'arrivée discrète, sur le tard, d'un personnage entre deux âges que l'on retrouvera quelques instants après sur la scène, en train de danser aux côtés de l'almée, privilège dénotant un statut élevé, ou encore un esclandre entre deux personnes qui, au grand désarroi de l'ambianceur, s'arrachent le micro pour répandre leurs invectives dans l'espace sonore de la fête et prendre à témoin le public de la noce comme l'ensemble du quartier, etc. Le film dans le contexte d'une enquête anthropologique de terrain constitue en lui-même un exercice spécifique d'observation et de recueil des données, un « carnet vidéo » qui fixe sur la bande magnétique les différentes séquences de la cérémonie saisies au gré du regard du chercheur.



NICOLAS PUIG

Fin de soirée, les enfants posent sur les « trônes » des mariés qui ont quitté la noce, 2003

Ordres et désordres de la fête

L'arrivée dans le *farah* constitue un moment d'intensité cérémonielle, au cours d'un cheminement en direction de l'estrade sur lequel se concentre une bonne part des éclairages de la fête. Elle se fait avec faste par une allée ménagée entre les tables et les chaises. Le *nabatshî*, interrompant la musique, salue longuement de son nom le nouvel arrivant à la noce, annonçant le plus souvent son titre (ou lui en attribuant un) et son quartier. C'est un accueil important, dénotatif de la respectabilité de l'invité qui, prestement pris en charge, est accompagné puis installé en fonction de son statut et des relations qu'il entretient avec les familles des mariés, les places de choix étant à proximité immédiate de l'estrade.

Dans l'espace du *farah*, les femmes, séparées des hommes, sont disposées près du trône des époux, à l'écart, loin de l'estrade, en général dans l'angle mort des regards masculins tournés vers les musiciens et la danseuse. Il s'agit d'une sorte de coulisse depuis laquelle se prépare parfois l'arrivée sur scène des mariés pour un moment de danse lors de la soirée. Elle devient une scène le temps de la remise, en début de soirée, des bijoux que le marié offre à sa promise (*chabka*).

Ailleurs dans l'espace, la disposition dramatique des lieux est soulignée par la présence d'une estrade, *masrah*. Il n'y a pas de coulisses en propre associées à cette estrade, mais plutôt une arrière-scène, voire des endroits de cette scène où l'on prend davantage ses aises. Il suffit de peu de choses pour

cela et il n'est pas nécessaire de sortir du cadre des visibilitées mutuelles. C'est là, me semble-t-il, un effet d'hospitalité résultant de la densité des quartiers populaires. L'hospitalité dans le Caire populaire tient, en effet, à la présence de bienséances qui gouvernent les situations d'attention à l'autre et d'« inattention civile » pour que chacun vive sa vie dans la proximité d'autrui¹⁶. Ce qui n'empêche évidemment pas l'existence d'un fort contrôle social, notamment appliqué aux comportements moraux.

Tandis que la maîtrise des impressions est un élément central de la fête de mariage, la photo présentée ci-dessous laisse apparaître l'aspect négligé du niveau inférieur de l'estrade, lequel suggère que ce n'est pas là que doit se porter le regard. On glissera donc sur les bouteilles de bière reposant couchées dans le voisinage des mégots de cigarette, les pieds déchaussés, les housses d'instruments jetées en vrac et les enchevêtrements de câbles électriques omniprésents. Bien que située au niveau même des regards des convives, cette partie inférieure de l'estrade montre par son laisser-aller que la division scène/coulisse est davantage une question d'interaction entre les personnes que de propriétés intrinsèques des espaces. De même, sur l'estrade, les danseuses, dès qu'elles se tiennent en retrait, sont en général couvertes conformément aux normes partagées de la pudeur. Elles jouissent ainsi d'un moment de détente et, s'il ne sera jamais totalement dérobé au regard du public, notamment des plus jeunes, ce retrait apparaît déjà comme une coulisse. Ce regard « sans vergogne » des plus jeunes (mais aussi d'autres) constitue, par ailleurs, une manifestation du droit que s'accorde l'autochtone « à ne rien cacher de sa curiosité », selon les mots d'Isaac Joseph définissant « l'épreuve majeure de l'étrangéité » (1997, p. 137). Ce regard nous rappelle que la fête se déroule au milieu d'une communauté de résidence, chez les habitants de la rue nécessairement placés aux premières loges.

Le *farah* constitue un moment privilégié de la présentation de soi, de l'évaluation et de la reconnaissance de sa position dans la société locale dans un lieu qui ménage des possibilités transgressives. Les comportements, les gestes, les déplacements des corps, les regards, etc. captés par la caméra en témoignent. L'ordre social du mariage se caractérise ainsi par une mise en scène de la société citadine et de ses identités. Ce qui est dit dans la fête ressortit pour partie à l'ordre des territoires urbains à travers l'évocation des noms de quartiers et de leurs qualités supposées. L'annonce du nom des habitants résonne dans l'espace sonore, conférant une reconnaissance publique de la respectabilité et du prestige de ceux dont le patronyme est scandé.

Cette prise en charge est autant un acte d'hospitalité qui complète celui, sonore, de l'orchestre, que le reflet d'un contrôle accru sur un espace ouvert de manière à maintenir les conditions de la pratique ludique et festive. La tension liée à l'intrusion d'étrangers se traduit notamment par une certaine

16. Joseph, 1997, p. 137.

fébrilité des hommes de la famille invitante. Des débordements dus à un trop plein d'excitation (et d'alcool) peuvent se produire et entraîner des situations délicates lorsque, par exemple, des coups de feu sont tirés en l'air, des danses trop lascives et inconvenantes avec la danseuse exécutées sur l'estrade ou encore le micro monopolisé par un invité squattant la scène. Les incidents ne sont pas rares et les ambiances peuvent parfois basculer vers un désenchantement profond accompagné d'un douloureux rappel du principe de réalité. Aussi les ordres que manifestent les fêtes de rue, ordre collectif et ordre interactionnel, sont-ils bien éloignés du désordre que l'on prête généralement à ce genre de festivités et, à l'instar du carnaval, « la fête n'est qu'exceptionnellement un prélude à la révolte [...] »¹⁷.

Ces contextes de performance se caractérisent par la recherche d'une saturation sensorielle dans laquelle la musique n'est qu'un des éléments constitutifs du paysage sonore. L'analyse de ce paysage très particulier des mariages de rue et de la production musicale constitue le troisième mouvement de restitution de l'enquête qui s'appuie davantage sur l'ouïe que sur la vue.

LE PAYSAGE SONORE DES MARIAGES DE RUE : ÉCOUTER POUR ENTENDRE

Les marqueurs de la cérémonie

Si le regard est considéré comme le sens privilégié de la vie urbaine¹⁸, il n'échappera à nul visiteur du Caire que le son a quelque chose à y voir également. L'écologie sonore de la ville surprend, en effet, ceux qui n'ont pas intégré physiquement sa norme auditive grâce à une longue fréquentation de ses espaces privés comme publics. Il est donc assez logique que le son des fêtes de rue, porté à des niveaux de décibels douloureux, ait pour effet de rendre toutes les tentatives de discussions fort malaisées.

Dans ce cadre, l'enregistrement audio constitue une méthode appropriée pour isoler puis travailler la matière musicale et sonore, même s'il s'avère délicat, compte tenu de la qualité des sons émis. De fait, je n'ai effectué ce type d'opération que dans des contextes spécifiques de production musicale de façon à isoler un matériau de bonne facture. J'ai procédé ainsi à l'enregistrement de répétitions, de concerts publics, de soirées privées données au domicile d'une personne et, également, d'un CD de quatorze titres en attente de production, à l'occasion d'un passage en studio réalisé en mars 2005. Outre leur intérêt artistique, ces données sont utiles pour travailler sur les répertoires,

17. Constant-Martin D., 2000, p. 178.

18. Simmel écrivait il y a plus d'un siècle que : « Les rapports des hommes dans les grandes villes, si on les compare à ceux des petites villes, sont caractérisés par une prépondérance marquée de l'activité de la vue sur celle de l'ouïe » (1981, p. 230).



NICOLAS PUIG

Scènes et coulisses sur l'estrade, 2003



NICOLAS PUIG

Prise d'intimité dans l'aire des visibilités, danseuses sur l'estrade entre deux prestations, 2003

les styles, les paroles et finalement les interactions entre musiciens dans le cadre professionnel. En revanche, le paysage sonore du mariage de rue est très spécifique et probablement très difficile à fixer de façon satisfaisante sur un support audio. C'est donc par l'intermédiaire du micro de ma caméra numérique que j'ai travaillé sur les sons de la cérémonie. Ceux-ci se caractérisent par les effets, la puissance et son corollaire, la saturation.

Tout d'abord, l'ambiance sonore d'une fête de mariage identifie sans ambiguïté la cérémonie en la distinguant notamment des fêtes sacrées que sont les



NICOLAS PUIG

Deux *nabatshî* accueillent un invité, 2003

mawlid. Cette différence ne provient pas du matériel d'amplification, qui est similaire, mais des effets utilisés. L'effet « chorus » qui donne au son un écho (la phrase est répétée plusieurs fois en s'amenuisant) est le marqueur sonore du mariage de rue. L'écho permet de meubler l'espace sonore, puisqu'il n'y a en général dans les mariages de rue qu'un seul instrument mélodique (orgue ou accordéon), les percussions et la ou les danseuses. Cela donne ainsi plus de présence à l'orchestre et aux voix des chanteurs et des *nabatshî*. Dans les *mawlid*, l'effet privilégié est la « reverb » qui procède du même mécanisme que l'écho, mais dont le temps de répétition n'est pas audible. Une sonorité particulière se dégage ainsi et l'oreille perçoit un son qui semble résonner.

L'espace sonore de la fête se caractérise également par la saturation des sons, musiques et voix des « ambiançais » qui jouent un rôle majeur dans le paysage sonore par leurs discours rythmés et parfois rimés. Le son est amplifié au maximum des possibilités techniques, ce qui produit une saturation du fait de la faiblesse technologique des matériels employés, la plupart du temps des imitations d'amplificateurs de marque italienne (*Montarbo*) qui sont distribués dans les magasins de vente et de location de *sounds*. Ce son sur-amplifié suscite des critiques et des plaintes de la part de ceux qui ne participent pas à la noce et qui ressentent une atteinte perceptive insupportable du fait de leur situation d'extériorité. Le voisinage fait, au demeurant, l'objet d'une attention particulière des *nabatshî* qui ne manquent pas de le saluer régulièrement de façon à s'en concilier les bonnes grâces et éviter ainsi d'intempestifs appels à la police.

L'appareillage sonore masque bien souvent la faiblesse des orchestres et des voix des chanteurs en leur accordant une présence sonore qui contraste avec la qualité musicale de leur jeu. Porté par cet ample courant sonore, le chanteur est plus à l'aise, de même que l'organiste qui dans les mariages peu fortunés est souvent un jeune en cours d'apprentissage se satisfaisant d'une modeste rétribution. Toutefois, les musiciens ne manquent pas de le souligner, cette ambiance sonore est désirée par les organisateurs du mariage et reconnue par le public comme une propriété festive de la cérémonie à laquelle il est sensible. Une esthétique de la saturation sonore s'est ainsi développée tandis que se diffuse massivement l'orgue électrique, instrument amplifié qui permet toutes sortes d'effets et de sonorités, et dont l'apprentissage serait moins ardu que celui de l'accordéon, par exemple, qui le précéda comme instrument mélodique des fêtes de rue.

La musique est assujettie aux annonces des *nabatshî*. L'élément fondamental de l'animation et l'enjeu du mariage réside, en effet, dans la *nu'ta*. Il s'agit de dons monétaires faits dans le cadre d'obligations réciproques à l'adresse des familles organisant le mariage ainsi qu'à l'orchestre¹⁹. Ces dons

19. Plusieurs possibilités de distribution de cet argent entre organisateur du mariage et musiciens existent. De nombreux conflits intervenant à la fin de la fête sont liés au partage de la *nu'ta*.

sont généralement consignés par écrit et, le moment venu, il appartiendra aux membres de la famille organisatrice de faire de même lors du *farah* de l'une des personnes présentes ou de l'un de ses proches. Ceci est un élément d'explication de l'emphase avec laquelle le *nabatsî* accueille les invités à la noce, laquelle est soulignée par les effets sonores. Certains développent ainsi la musicalité de leur parole en conférant à leurs dires un tour esthétique entre chant et parole scandée. Outre l'attention pour le sens des discours tenus et l'agencement des identités citadines dont ils témoignent, l'analyse de cette parole scandée comme élément musical à part entière reste à faire, de même que celle de l'esthétique musicale spécifique du *farah baladî* contemporain.

Jouer les salutations

Les musiques de mariage sont passées au tamis de la saturation sonore, laquelle autorise toutes sortes d'approximations et d'hésitations dans la construction du paysage sonore par l'orchestre et le *nabatsî*, seul le silence étant proscrit. Les tempos sont accélérés pour permettre la danse, les chansons et les morceaux sont déformés par les contraintes spécifiques de la fête. L'improvisation et le jeu d'oreille sont la règle. La performance au cours du mariage *baladî*²⁰ actualise un répertoire, reflète un style et s'organise autour d'interactions localisées sur la scène, la coulisse et la rue dans laquelle se tient le public.

Il existe pour ces accueils un motif musical intangible qui vient des traditions de fanfares (*hasab Allah*) et qui, même diversement exécuté, est toujours reconnaissable. Il s'agit de « jouer les salutations » (*idrâb al-salâm*), lesquelles consistent en l'exécution d'une phrase musicale simple à l'accordéon ou à l'orgue, accompagnée par les percussions, afin de marquer l'accueil de la personne²¹. Des séquences rythmiques et mélodiques récurrentes contribuent à caractériser le mariage et, par extension, les musiques de danse. Le *tît* par exemple désigne un style consistant en une improvisation autour de quelques notes simples sur un tempo lent avec un jeu syncopé des percussions (construit sur des contretemps). Le *tît* se distingue de la *tûba* qui exclut les percussions et consiste en une improvisation modale de l'instrument mélodique (la plupart du temps sur les modes que les musiciens considèrent comme « populaires »²² : ceux qui « marchent » comme le mode *rast* qui correspond à une gamme majeure avec les 3^e et 7^e degrés quart de ton et *nahawand* qui correspond à une gamme majeure avec les 3, 6 et 7^e degrés bémol).

Autre marqueur de la musique des *afrah*, la surreprésentation des percussions locales, accompagnées d'une batterie, et qui comprennent généralement,

20. Pour une analyse plus large des musiques urbaines contemporaines en Égypte, voir Puig, 2006 4a.

21. Les notes sont : [CCCBCDCBAG/GABDCBDC/GC], gamme de C (do) majeur.

22. Puig, 2006 4a.

la *tabla*, tambour à fût unique avec membrane plastique, le *ri'*, tambourin sur cadre avec cymbalettes mécaniques et le *duf*, tambourin simple.

Enfin, les musiques de mariage de rue au Caire, et cela concerne l'ensemble des cérémonies de ce type, se caractérisent du point de vue des contenus par la variété des répertoires et des styles qui mêlent différentes formes d'improvisation musicale et rythmique destinées à la danseuse à des chansons aux statuts très différents, depuis la variété « savante » de l'âge d'or de la musique égyptienne jusqu'aux succès contemporains de la pop arabe. Toutefois, les musiciens de l'ancienne génération trouvent difficilement dans ces contextes de performance la possibilité de faire valoir une quelconque ambition artistique. Du moins s'en plaignent-ils et, de l'avis général, la fête de mariage est devenue, avant toutes choses, une affaire d'argent. Cela reste à discuter quand on observe la charge ludique de l'événement pour un public souvent fort nombreux. Le fait que les musiciens jouent pour des non musiciens, appelés à juger ou, à tout le moins, apprécier diversement leur art, a toujours été une source de tension au sein de la profession. J'ai d'ailleurs souvent été pris à témoin par mes informateurs qui nourrissent régulièrement de sourds ressentiments vis-à-vis d'un public considéré comme inculte musicalement, voire de façon générale (surtout quand il se trouve résider dans un quartier informel). Ainsi que le notait Howard Becker à propos des musiciens de danse de Chicago juste après la Seconde Guerre mondiale : « La relation d'opposition entre les musiciens et les non musiciens détermine non seulement la culture des musiciens, mais aussi le déroulement de leurs carrières » (1985, p. 127).

CONCLUSION : LES HORIZONS URBAINS D'UNE ENQUÊTE

Parler, filmer et enregistrer sont trois moments techniquement différents de l'enquête qui renvoient chacun à une dimension de la « performance sociale » que l'on peut considérer isolément. Tout d'abord, la façon dont les musiciens se constituent en groupe spécialisé doté de références communes fondées à la fois sur une pratique professionnelle et sur les lieux de cette pratique, une culture autant professionnelle qu'urbaine, ressort d'une démarche d'observation participante qui place la parole au centre du dispositif d'enquête et correspond à un moment fort de l'engagement personnel du chercheur. Les fêtes de mariage sont des situations privilégiées de la performance et constituent des moments d'orientation des regards, de mise en scène de la société citadine et de circulation des valeurs, des références et des codes constitutifs d'un *ethos* urbain. Elles sont filmées et analysées en priorité à partir de « carnets vidéos » ainsi constitués. Enfin, la matière musicale elle-même, dont les significations débordent le domaine musicologique pour recouvrir l'ensemble du paysage sonore, des pratiques musicales et des paroles chantées ou scandées, est isolée par l'enregistrement audio.

Derrière chacune de ces opérations, il y a un chercheur aux prises avec la présentation de lui-même et la négociation de son statut – il peut entendre non

seulement ce qu'on pourrait avoir à lui dire, mais, également, ce qu'on pourrait lui faire écouter, et il ne faudrait pas non plus le « prendre pour une bille » ! – qui doit apprendre sur le tas et dans l'urgence différentes techniques d'enregistrement audio et filmique, le tout en soutenant une discussion dans une langue étrangère avec plusieurs interlocuteurs. S'ajoutent à cela : la gestion, si possible pleine de tact, des multiples sollicitations qui ne manquent pas de se produire dans le commerce avec les informateurs, lorsqu'on tente de se retirer dignement d'une interminable veillée par exemple, les « pesanteurs » d'un terrain qui s'abîme dans les embouteillages du Caire lors de vaines tentatives de rassemblement des membres d'un orchestre disséminés dans la ville, mais également le subtil plaisir des sociabilités amicales auquel se superpose la satisfaction intellectuelle que revêt, parfois, l'activité sociale de recherche.

L'avantage de la grande ville est probablement qu'elle rend coutumière la rencontre entre personnes issues de milieux différents, banalisant un peu la présence de l'anthropologue dans la société considérée; après tout, lui aussi réside au Caire et y travaille éventuellement (ce qui permet de se prévaloir d'une diversité de rôles sociaux). Cette ethnologie discontinuée sur un temps long est précieuse, car elle autorise la construction patiente de relations de terrain sans pour autant infliger aux informateurs une présence permanente trop envahissante ou, à l'inverse, des entretiens rapides effectués dans l'urgence d'un bref séjour, à même les tables des cafés, au gré de circonstances mal maîtrisées, destinés à nourrir ce que l'on pourrait qualifier « d'anthropologie des coins de table ».

Faisant partie de la ville, l'ethnographe ainsi conçoit bien comment le travail sur le milieu des musiciens est lié à l'exploration de la société citadine. Car il est difficile d'envisager la situation des musiciens sans se référer à la façon dont ils s'insèrent dans la société conventionnelle. Ils animent les fêtes familiales et pénètrent ainsi au cœur des quartiers au cours de leurs déplacements professionnels. Ils contribuent au chant de la ville comme à la vie sociale des citoyens. Ils investissent des lieux variés et, en parallèle, sont maintenus dans une position de marginalité. Cette situation entre intimité urbaine et mise à distance sociale est liée à la caractéristique de la ville, « mosaïque de petits mondes juxtaposés, mais qui ne s'interpénètrent pas » (Park, cité par Hannerz, 1983, p. 318) et à la façon dont s'articulent sédentarité et mobilité. La relation entre proximité et distance qui caractérise la présence des musiciens dans la société citadine est en partie à l'origine d'un manque de reconnaissance sociale qu'ils partagent avec l'ensemble des professions mobiles qui heurtent les ordres locaux fondés sur la sédentarité (Puig, 2006 b).

Ces multiples prises sur les mondes de la ville offrent l'un des cadres d'intelligibilité et de mise en perspective des données, elles constituent l'horizon urbain de l'enquête. Un horizon fait de personnes et de relations, de significations et de mondes sociaux plus ou moins reliés à des territoires. En filigrane d'un terrain d'Égypte, cet ancrage dans la matérialité de la ville, ses ambiances et ses paysages sonores, permet ainsi l'exploration des multiples « voies urbaines » des musiques festives.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECKER Howard, 1985, *Outsiders, Étude de sociologie de la déviance*, Métailié.
- CONSTANT-MARTIN Denis, 2000, « Cherchez le peuple, Culture, populaire et politique », *Critique internationale*, n° 7, p. 169-183.
- COPANS Jean, 2002, *L'Enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan.
- DEPAULE Jean-Charles, 1997, « Seigneur, prisonnier et poète », *Communications*, n° 65, p. 21-34.
- DOQUET Anne, 1999, *Les Masques dogons. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala.
- HANNERZ Ulf, 1992, *Cultural complexity, studies in the social organization of meaning*, Columbia University Press.
- 1983, *Explorer – la ville*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- HUGHES EVERETT C., 1996, *Le Regard sociologique, essais choisis*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales.
- JOSEPH Isaac, 1997, « L'Hospitalité : Prises, réserves, épreuves », *Communications*, n° 65, p. 131-142.
- LAMBA Henri, 1911, *Code administratif égyptien contenant : Les actes et lois organiques du Khédivat, les lois, décrets et règlements administratifs. Annotés de la jurisprudence mixte et indigène. Les lois financières*, Paris, Librairie de la société du recueil Sirey.
- MASQUELIER Bertrand et SIRAN Jean-Louis (dirs), 2000, *Pour une anthropologie de l'interaction, Rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- PUIG Nicolas, 2001, « Le long siècle de l'avenue Muhammad Ali au Caire : d'un lieu et de ses publics musiciens », *Égypte/Monde arabe, L'Égypte dans le siècle 1901-2000*, n° 4/5, p. 207-223.
- 2006 a, « *Sha'abî*, " populaire " : usages et significations d'une notion ambiguë dans le monde de la musique en Égypte », *Civilisations, Musiques « populaires » : catégorisations, circulations, enjeux*, Sara la Menestrel (dir.), Université Libre de Bruxelles.
- 2006 b, « Amour, honte et prestige, Les musiciens de l'avenue Mohamed Ali entre intimité urbaine et mise à distance sociale », à paraître.
- RABINOW Paul, 1988, *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.
- SIMMEL Georg, « Essai sur la sociologie des sens » (trad. L. Gasparini) dans *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, p. 223-238.

BARBARA DRIESKENS

L'ART DE LE DIRE

UNE RÉFLEXION MÉTHODOLOGIQUE SUR LES HISTOIRES DE DJINNS ET AUTRES SUJETS¹

Les Cairotes adorent conter des histoires et les écouter, mais ces histoires ne sont pas des contes de fées. Les histoires dont il est question ici ont très peu à voir avec les *Mille et une nuits* et ne ressemblent pas aux fictions allégoriques que Watson (1992) entendit parmi les femmes de la Cité des morts². Presque tous les événements de la vie quotidienne peuvent se changer en histoire : narrer l'intrigue d'un film, rapporter une chose lue dans le journal, une chose entendue, vue, vécue. Certaines des histoires de cette contribution parlent aussi d'esprits et de forces invisibles, mais ceux qui les racontent prétendent le plus souvent qu'elles sont vraies.

Certains auteurs ont utilisé les récits recueillis sur le terrain comme une source riche d'informations. Toutefois, les histoires cairottes posent un problème sur le plan de l'information et de la véracité. Evelyn Early ou Uni Wikan ont attiré l'attention sur les différences entre l'histoire racontée et l'événement même. Early (1993, p. 24) explique comment elle élimine les exagérations et atténue l'image très positive que le narrateur donne de lui-même en confrontant ces histoires à ses observations. Wikan (1996, p. 9), quant à elle, recherche les similitudes entre les différentes versions entendues et utilise l'observation comme un outil de vérification du contenu de ces récits.

Je fus confrontée sur mon terrain à des difficultés particulières concernant les récits. Je n'écrivais pas une ethnographie générale d'un quartier ou d'un groupe

1. Traduit de l'anglais par Vincent Battesti.

2. Les histoires de Guha le fou, très populaires auprès des adultes comme des enfants, sont une exception. Ses histoires me furent souvent racontées durant mon terrain. Voir aussi Hejaiej (1996) pour des narrations de style plus féerique en contexte tunisien.

restreint de personnes, mais je voulais enquêter sur la place réservée aux djinns dans la vie quotidienne des Cairetes de la classe moyenne inférieure³ (Drieskens, inédit). Les djinns sont invisibles et créés de feu, ils vivent parmi les humains, en particulier dans les endroits humides comme les salles de bains et sombres comme les escaliers. Ils ne sont pas essentiellement mauvais, mais ils sont imprévisibles. Lorsqu'ils se mettent en colère ou tombent amoureux d'un être humain, ils peuvent le posséder et provoquer des douleurs, des insomnies, des cauchemars et d'étranges comportements. Ils se manifestent à travers certains symptômes dont souffrent leurs victimes ou bien en rêves ou bien encore lors de rituels de divination. Il n'est pas difficile de comprendre qu'une vérification empirique de ces récits sur les djinns est impossible pour un anthropologue qui n'est ni devin ni possédé. De plus, deux versions d'un même récit de possession peuvent tellement différer qu'il devient difficile d'y reconnaître les mêmes événements et personnes.

Il me fallait donc développer une approche de ces récits qui ne soit ni réductrice ni déductive. Je ne souhaitais pas les réduire à la seule expression de tensions sociales, comme expression symbolique et symptomatique de l'indicible⁴. D'autre part, si j'éliminais les contradictions, les dissonances, les exagérations et les invraisemblances, il ne restait plus grand-chose de ces récits. Il n'était pas possible de dissocier les inventions et les rajouts personnels de la réalité vécue du narrateur ni de séparer l'aspect surnaturel de la possession de la souffrance réelle du possédé. J'ai donc développé une approche globale, qui intègre non seulement le contenu des histoires, la description des djinns, mais aussi la totalité de l'événement narratif. Pour expliquer la richesse de ces histoires, il était nécessaire d'en considérer à la fois le contenu et la forme, mais surtout de penser la rencontre entre narrateur et auditeur. Dans une perspective deleuzienne, j'ai abordé ces histoires par l'entre-deux de la rencontre⁵. Ma première question n'était pas « quel est le réel qui se cache derrière ces histoires ? », mais « que se passe-t-il quand quelqu'un raconte une histoire à propos de djinns ? ».

Raconter une histoire est un art qui implique à la fois les auditeurs et le narrateur. Il serait faux de distinguer entre un narrateur actif et un récepteur passif. Le bon auditeur n'est jamais passif et écouter n'est pas une simple activité de réception. Le public et le narrateur participent tous deux à l'événement de narration. Ensemble,

3. Ces hommes et femmes travaillent, le cas échéant, principalement comme fonctionnaires ou employés d'entreprises récemment privatisées. Leurs salaires sont bas, augmentés de bakchichs et du soutien de membres plus aisés de la famille. C'est un groupe très diversifié, certains possèdent des diplômes, d'autres quasiment aucun, mais la plupart savent lire et écrire. Sur la question des classes sociales en Égypte, voir Inhorn (1996, p. 34-40).

4. Devisch, Stuart et Verrept (1989) sur le lien entre la symbolique et la physiologie.

5. Voir Deleuze et Parnet (1991, p. 90-91). La rencontre n'est pas abordée dans la perspective de la réunion de deux éléments, A et B, mais dans celle de l'entre-deux, qui n'équivalait pas à la somme de A et de B, mais qui est en devenir.

ils constituent le sujet, le contexte opportun, la forme de l'histoire et les émotions en jeu⁶. Les histoires naissent d'une rencontre, elles sont adaptées à un contexte, à des participants, à un lieu et à un moment. Dans cette contribution, je montrerai comment tous ces éléments sont en corrélation et pourquoi tous ces éléments doivent être pris en compte pour saisir la richesse, les multiples messages et le sens d'une histoire. C'est pourquoi j'ai aussi inclut l'anthropologue dans l'analyse, car, de la même manière que le narrateur et le public ne sont pas simplement actifs et passifs, il n'y a pas non plus de sujet spontané et authentique et d'observateur silencieux et objectif, surtout lorsqu'il s'agit d'histoires⁷.

QUESTIONS ET HISTOIRES

Poser la question des Djinns

Quand j'ai débuté mon terrain en 1998⁸ sur les pratiques et les croyances concernant les créatures invisibles parmi la classe moyenne inférieure cairote, je dus faire face à l'évident contraste entre la richesse des histoires racontées entre voisins et amis et la rareté et l'austérité de mes propres conversations et discussions qui reposaient essentiellement sur le jeu de questions/réponses. L'un des problèmes principaux était que le thème des djinns, au Caire, est très ambigu. Cette ambiguïté tient d'abord à la nature équivoque des djinns. Selon le Coran, quand Allah créa le monde, il créa trois types d'êtres intelligents : les humains formés d'argile, les anges de lumière et les djinns d'un feu sans fumée. Les djinns ne sont pas mauvais, mais a-moraux : ils ne font pas la distinction entre le bien et le mal, ils aiment les plaisirs de ce monde et tentent d'inciter les humains à s'abandonner à leurs désirs. Les djinns sont souvent associés aux démons (*shayâtîn*) même s'ils en diffèrent.

L'existence des djinns ne peut être niée, car le Coran la confirme. Pour beaucoup de musulmans cairotes⁹, toutefois, la possession et toute autre façon

6. Voir Frishkopf (1996) sur l'importance et l'effet structurant du *feed-back* en poésie soufie.

7. Voir Céfai (2003, p. 555) pour qui « Seule une méthodologie positiviste peut croire que l'enquête consiste en un simple transfert d'informations objectives d'un enquêté vers un enquêteur ».

8. Mon terrain dura de septembre 1998 à décembre 2001, mais je suis restée au Caire durant la phase de rédaction de ma thèse jusqu'en avril 2003, ce qui me permettait une vérification constante des données.

9. J'ai effectué mon terrain parmi les musulmans, mais des pratiques très similaires existent parmi les coptes du Caire. D'ailleurs, les guérisseurs coptes bénéficient d'une bonne réputation d'exorcistes autant parmi les patients coptes que musulmans. Voir Driessens (2004) au sujet de l'arrestation d'un guérisseur copte.

d'être en commerce avec des djinns supposent l'impureté et une religiosité insuffisante. Être possédé ou n'être même qu'influencé par les djinns est une marque de faiblesse. Les victimes faciles sont des personnes insuffisamment pieuses et pures. Cette image négative de la plupart des pratiques liées aux djinns est renforcée par la diffusion d'enseignements islamiques « réformés »¹⁰. Ces réinterprétations du Coran et d'autres sources islamiques reconnaissent l'existence des djinns, mais les pratiques liées à ces créatures invisibles sont sujettes à de vigoureux débats moraux. Ce discours islamique récent introduit de nouvelles distinctions entre les voies correctes et les voies illicites pour parler des djinns¹¹ et pour interagir avec eux. La divination et les rituels de guérison visant à réconcilier les djinns et la personne affligée (*zâr*¹²) sont condamnés comme des formes de superstition, voire d'infidélité et d'idolâtrie.

Une autre raison qui explique que les gens évitent de parler ouvertement de leurs expériences avec les djinns est que cette croyance, la possession, et surtout les pratiques qui lui sont associées sont considérées comme un signe d'ignorance et d'arriération. Les rituels prophylactiques du quotidien sont jugés comme des habitudes vieillottes et niaises et les rituels de possession et de divination au moyen de djinns sont dépeints comme chimériques et tenant du charlatanisme. Parler des djinns n'est donc jamais neutre : cela implique toujours pour le narrateur un positionnement moral et son jugement par le public.

Les conteurs d'histoires adoptent habituellement un langage métaphorique pour évoquer les djinns, non seulement pour occulter le sujet de leurs discussions, mais aussi à cause du risque de parler de « ceux-là ». Il suffit de les mentionner pour les rendre présents, pour les inviter dans la pièce et

10. Les classes moyennes inférieures semblent les plus sensibles à la nouvelle tendance en islam, *al-sahwa al-islâmiyya*, qui est largement publicisée par des prêcheurs à la télévision, par les magazines et par d'autres médias. Cette doctrine récupère les croyances populaires et leur donnent une forme restreinte, perçue comme plus vraie, plus islamique et plus moderne. Voir Hanafi (1982), Starret (1998), Mahmoud (2001) et Hirschkind (2001).

11. Voir l'observation d'Abu-Lughod (1997, p. 529) chez les Bédouins du désert libyque : « When one considers the uses of religious talk in Awlad Ali conversations and narratives, two things become clear: the religious discourse is always in tension with others, and it accomplishes complex ends in the narratives and conversations in which it is inserted ».

12. Au sujet de ces rituels complexes de guérison visant à la réconciliation entre djinn et être humain – et non pas à l'exorcisme –, voir Abdelsalam (1994 et 1995), Boddy (1989), Böhringer-Thäringen (1996), Constantinides (1977), Kenyon (1995), Morsy (1978), Nabhan (1994), Saunders (1977), Sengers (2000). Le *zâr* est habituellement dépeint comme un moyen inacceptable de traiter la possession, contrairement à l'exorcisme (guérison avec l'aide du Coran). Voir Schöller (2001) pour une description de l'exorcisme.

les inciter à s'immiscer dans les affaires humaines. Les narrateurs usent donc de périphrases et, pour les comprendre, il est nécessaire d'être familier de la question et de sa terminologie.

La plupart du temps, soit mes interlocuteurs se référaient au Coran pour de « vraies » informations sur les djinns, afin de paraître comme de bons musulmans, soit ils déniaient simplement la réalité de ces histoires et s'affirmaient alors comme des citoyens rationnels et modernes. S'ils répondaient à mes questions, ils essayaient de rester aussi proches que possible du discours public islamique moderne, mais la plupart du temps ils me renvoyaient vers les « spécialistes ». Si ce spécialiste était un marginal (femme, vieux, populaire (*baladî*) et/ou possédé), ce qu'il/elle racontait était présenté comme de simples plaisanteries. La plupart du temps, on me renvoyait vers un cheikh, c'est-à-dire un homme, religieux, respecté et instruit, qui avait autorité pour parler de ces choses et pouvait m'enseigner la « vraie vérité ».

Histoires accidentelles

Ce n'était pas seulement parce qu'ils craignaient pour leur réputation ou parce que je ne posais pas les bonnes questions que l'on ne me racontait pas d'histoires. Tant que je m'efforçais d'interférer aussi peu que possible, tant que je m'efforçais de minimiser ma présence d'observatrice étrangère, je ne représentais pas un bon public. Mes préoccupations professionnelles et éthiques sur la question de l'objectivité faisaient de moi un auditeur vraiment ennuyeux. Tant que je n'avais pas compris cela, je devais attendre qu'une personne raconte à une autre une histoire de djinns et qu'accidentellement je sois là.

Les soirées d'été dans les ruelles formaient le cadre idéal des histoires, qui portaient alors principalement sur la famille et les voisins, la maladie et la mort, le mariage, etc. Très peu de ces histoires traitaient des djinns, car un narrateur préfère toujours éviter un jugement inopportun sur sa moralité, sa religiosité ou sa rationalité. L'ambiguïté de la question des djinns rend difficile la narration d'histoires de djinns ou de possession liées à des expériences personnelles d'une façon telle que le récit soit crédible, acceptable et en même temps adapté à un large public. Cela exige que l'assistance soit relativement homogène et, de fait, elles sont narrées à l'intérieur de la maison pour un public restreint.

La plupart des auditeurs considèrent les anecdotes et les histoires sur les djinns comme inutiles, comme de vaines paroles (*kalâm fâriḡh*), sauf s'il s'agit de l'expérience personnelle du narrateur. Dans ce cas, le narrateur peut prétendre avoir autorité sur le sujet, mais cette implication personnelle est toutefois maintenue secrète au sein de la famille afin d'éviter les jugements inopportuns à l'extérieur. C'était en cuisinant, en gardant les enfants et en buvant sans fin du thé que j'entendis mes premières « vraies » histoires de djinns. Au début, je pensais qu'elles m'apprendraient de manière simple et directe la réalité des djinns, qu'elles m'informerait sur leur rôle dans la vie quotidienne de mes informateurs.

DE QUOI PARLENT LES HISTOIRES?

Une après-midi, alors que j'étais assise avec Huda dans son appartement à 'Izbat-al-Sa'ida¹³, Nafisa, une voisine, entra pour téléphoner. Elle était curieuse de savoir qui j'étais et pourquoi je venais ici. Quand je lui ai expliqué le sujet de mes recherches, elle a semblé enthousiasmée : « J'en ai un en moi ! » me sourit-elle. « Presque toutes les nuits, ma *cheikha* [un djinn féminin et religieux, presque un ange] me rend visite. Elle est habillée de blanc, porte un voile et son nom est 'Â'isha ». Elle nous raconta que 'Â'isha lui avait apporté de l'or, de l'argent, des fruits pendant qu'elle dormait, mais que du jour où elle confia à sa mère l'origine de ces cadeaux, le djinn cessa de lui être agréable et commença à l'embêter et à la torturer. Huda avait refusé de me parler de djinns depuis plus d'un mois et chaque fois qu'une autre personne voulait me parler, elle les décourageait d'une remarque sceptique. Elle demanda à Nafisa : « Si cela te fait mal, pourquoi n'exorcises-tu pas ce djinn ? ». Nafisa parut surprise et un peu un peu effrayée, elle grommela qu'il fallait en discuter avec Sayyid, le frère de Huda, puis disparut.

Une histoire est souvent autre chose que ce qu'elle semble être à première vue. Lorsque Nafisa quitta la pièce, les commentaires de Huda me rendirent perplexe. « Tout cela sont des *kalâm fâriḡh* (vaines paroles), une blague. Tu ne devrais pas croire un mot de ce qu'elle dit. C'était très drôle de te voir prendre ça au sérieux ! As-tu vraiment cru qu'elle te disait ça pour être utile à ta recherche ? » Chaque fois que je mentionnais l'histoire de Nafisa, Huda me donnait une nouvelle interprétation : « Elle voulait juste te montrer comment elle était bien avec sa *cheikha*. Elle voulait attirer ton attention pour te séduire et devenir ton amie. Elle voulait vérifier si tu avais vraiment appris quelque chose sur les djinns dans tes études ». En d'autres occasions encore, Huda semblait croire que l'histoire lui était destinée : « Nafisa voulait me faire croire qu'elle était possédée et ainsi s'excuser de son comportement parfois étrange. Elle espérait que je parlerais à mon frère de sa belle *djinniyya* religieuse ».

Intentions du narrateur et interprétations des auditeurs

Ce n'est qu'après la visite de Nafisa que j'appris que Sayyid connaissait bien les djinns et qu'il avait des capacités de guérison. Huda ne voulait pas que je le sache pour ne pas que mon jugement sur elle et sa famille soit influencé et pour éviter qu'à travers mon étude ils apparaissent sous un mauvais jour. Ses préoccupations se transformèrent pour moi en une lourde responsabilité, certaines choses ne devaient pas être publiées, je devins la gardienne de sa réputation, de celle de Sayyid et sa famille, du voisinage, du quartier et des

13. 'Izbat-al-Sa'ida est l'une des parties les plus vieilles du quartier d'Imbaba, situé à l'ouest et au nord-ouest du Caire près de la rive gauche du Nil. Trois millions de personnes vivent pour la plupart dans des immeubles informels.

Égyptiens en général. L'écriture de ma recherche sur « Vivre avec les djinns » (*Living with Djinn*) demandait de conserver un équilibre délicat entre l'intérêt scientifique et le respect de mes informateurs¹⁴.

Une fois mise au courant des capacités de guérisseur de Sayyid, ma présence fut acceptée quand, deux semaines plus tard, Nafisa demanda conseil à Sayyid pour se débarrasser de son djinn. Elle lui parla des sept djinns qui la possédaient, de ses souffrances, des différents symptômes et des formes terrifiantes que prenaient les djinns quand ils apparaissaient dans ses rêves. Il me semblait contradictoire d'être possédé par un djinn femelle en une occasion, puis par sept mâles en une autre. Quand je questionnai Nafisa sur sa *cheikha*, elle m'affirma que les sept djinns étaient les assistants de 'Â'isha. Elle ajouta plus de détails tendant à prouver la véracité de ses dires. Elle désigna ses boucles d'oreille en expliquant que 'Â'isha lui avait apporté de l'or et des cadeaux. « Demande à ma mère ! » disait-elle quand elle racontait comment de terreur elle se réveillait en pleine nuit après avoir vu les djinns dans ses rêves. J'avais l'impression que la concordance entre le contenu de l'histoire et ce qui s'était réellement passé était secondaire dans certains récits¹⁵.

L'histoire de Nafisa changeait au gré des circonstances et de l'auditoire. La première fois, Nafisa racontait l'histoire de sa possession par la *cheikha*. Probablement espérait-elle ainsi attirer mon attention et devenir mon amie. Une autre fois, elle me raconta l'origine de sa possession : son mari l'avait fait pleurer la nuit à la suite de quoi elle s'était évanouie dans la salle de bain. Cette fois, en insistant sur ses souffrances et les problèmes avec son mari, je sentis qu'elle espérait que je la prenne en pitié. Par contre, quand Huda était présente, Nafisa mettait l'accent sur les formes de la possession par ce djinn qu'elle présentait comme une *cheikha*, soulignant sa religiosité, parce qu'un djinn (bon) musulman entraîne moins de tort pour sa réputation qu'un mauvais. Enfin, en la présence de Sayyid, le guérisseur, elle parlait de ses sept djinns pour que le sérieux de son tourment l'impressionne.

Nafisa disait à Sayyid que son djinn et ses sept assistants étaient très forts, car elle voulait qu'il croit qu'il était impossible de l'exorciser. Pour Sayyid, elle était effrayée à l'idée de « perdre » ses djinns qui lui permettaient d'excuser son comportement étrange¹⁶ et elle craignait leur vengeance si l'exorcisme

14. Céfai (2003, p. 612) note que « Tout n'est pas bon à écrire. L'enquêteur doit choisir les informations à divulguer, parfois par diplomatie, pour ne pas ternir le portrait d'un homme public ». Cela reste vrai à des niveaux micro où la relation entre anthropologue et informateur repose sur la confiance mutuelle.

15. Abu-Lughod (1997, p. 612) avance un argument similaire pour les Bédouins du désert libyque.

16. Parfois, Nafisa quittait la maison sans prévenir et marchait pendant des heures, disparaissant parfois pendant des jours, après quoi sa famille la retrouvait généralement près du tombeau d'un saint. Nafisa semblait ne jamais se souvenir de ce qui était arrivé.

échouait. Mais les deux interprétations de Sayyid relevaient d'une logique différente. La première suggérait que les djinns n'étaient qu'une excuse; la seconde reconnaissait leur pouvoir et donc le bien fondé de la peur de Nafisa.

L'histoire changeait en fonction des circonstances et des auditeurs; puis chacun interprétait l'histoire diversement. Nous savions que l'histoire était réorientée et réadaptée à chaque fois et nous tentions de lire au travers et au-delà de l'image que le conteur essayait de donner. Les commentaires des auditeurs suggéraient que diverses versions d'une histoire pouvaient être entendues comme différentes formes de manipulation. Sayyid, Huda et moi avions tous le sentiment d'être manipulés, mais chacun de nous en donnait une interprétation différente. Pour pleinement saisir la valeur d'une histoire, il ne faut donc pas s'arrêter à sa vérité de référence ou ne s'intéresser qu'à son contenu évident, mais il faut accorder autant d'importance aux intentions du narrateur qu'aux réponses du public.

Véracité des faits ou sagesse de la morale ?

Dans la plupart des cas, les auditeurs ne considéraient pas particulièrement pertinent d'essayer de savoir ce qui s'était réellement passé dans la réalité. Même si les références au réel étaient souvent biaisées, le savoir qui se transmettait à travers le récit pouvait néanmoins encore être pertinent et juste. Cela signifie qu'il pouvait s'agir d'une sagesse morale ou un conseil judicieux transmis sous forme d'histoire. Le récit de Umm Ahmad sur la visite de son mari à son frère 'Âtî en est une bonne illustration. Il ne s'agit pas de djinns, mais cette histoire m'a été racontée comme une leçon de générosité.

Mon mari rendit visite à son frère 'Âtî qui l'avait invité à dîner. La femme de 'Âtî lui servit à manger, mais elle ne lui apportait que de petites quantités dans de petites assiettes. Mon mari, Abû Ahmad, était un homme grand et bien portant et il mangeait habituellement en grandes quantités. Il revint à la maison le ventre creux, choqué par le traitement que sa belle-sœur lui avait réservé. Il se plaignit de son avare à sa mère qui lui transmit le message. Lorsqu'il rendit à nouveau visite à 'Âtî, sa femme, pour se venger, apporta toute la marmite sur la table de manière provocante. La mère de 'Âtî n'aimait pas la femme de 'Âtî, ni aucune de ses belles-filles, moi excepté (Umm Ahmad), parce qu'elle savait que j'étais généreuse, que ma maison était toujours ouverte et que mon hospitalité était réputée. Tout le monde aimait me rendre visite pour partager mes plats toujours copieux et goûteux.

Dans cette histoire, Umm Ahmad se dépeint comme une femme généreuse, mais elle démontre aussi la valeur de la générosité et de l'hospitalité en général. Son intention principale était de m'enseigner ces valeurs et de m'indiquer la bonne conduite à tenir. Beaucoup des femmes que j'ai rencontrées au Caire

préfèraient à l'exhortation, l'enseignement et le conseil par le biais d'histoires. Une histoire permet de formuler des remarques de façon indirecte, ce qui rend la critique plus facile à accepter pour l'auditeur. Ensuite, les histoires sont plus faciles à mémoriser : les femmes récitent souvent des histoires qu'elles tiennent de leur mère. Enfin, l'effet d'une histoire est plus fort, car l'auditeur est émotionnellement impliqué dans ce qui est dit ; à cet égard la forme de la narration est essentielle.

Transmettre des émotions

Pour marquer la rupture entre une histoire et d'autres formes discursives, le narrateur utilise une phrase introductive particulière, un changement de ton, d'attitude, certains mouvements des mains... Ce qui différencie une histoire d'autres formes de discours est le haut niveau d'interaction et d'attention des participants, la densité des messages et des informations véhiculées et l'escalade des émotions par les exclamations et les commentaires, même sur de très courtes histoires. Raconter des histoires a ceci de particulier que le narrateur prend le contrôle de la rencontre, qu'il dirige les réactions des autres.

Il construit son histoire sur des répétitions, qui soulignent son propos, mettent l'accent sur certains éléments et soutiennent l'attention de l'interlocuteur. Les encouragements des auditeurs sont aussi importants que les mots du narrateur. Un bon narrateur doit interrompre ses phrases, en laissant un silence, pour offrir à ses auditeurs une chance de participer, de réagir, de lui demander de poursuivre. Il est important de « ne pas vendre une histoire au rabais », ce qui signifie qu'il ne faut pas raconter une histoire quand les conditions ne sont pas réunies pour qu'elle soit appréciée à sa juste valeur ou pour qu'elle déclenche l'effet désiré. Les commentaires des auditeurs encouragent l'orateur à poursuivre, mais créent également un contexte qui modifie l'histoire elle-même. Ainsi, nous pouvons dire que les histoires sont construites de façon intersubjective.

Pendant son récit, le narrateur recourt fréquemment à des gestes et des mouvements permettant de visualiser les faits. Les expressions de son visage évoquent les émotions des personnages, les mouvements de ses mains et de ses bras rendent compte de leurs actions. Cela permet à l'auditoire de s'identifier plus facilement avec les différents personnages de l'histoire. Dans son récit, Umm Ahmad montrait avec ses mains la grande taille de son mari, la petitesse des assiettes que la femme de 'Âtî lui apportait, son impolitesse dans sa façon de déposer la marmite sur la table. Elle souriait pour montrer sa propre générosité et sa propre satisfaction d'être appréciée par sa belle-mère. De la même manière que les gestes, les intonations de la voix permettent de communiquer avec le public et de transmettre des émotions : la colère, l'indignation, la joie... Dans certains passages de son récit, Umm Ahmad murmurait presque et les personnes présentes devaient alors se concentrer pour l'entendre, puis elle élevait la voix d'un coup, comme pour les réveiller. En d'autres passages, elle ralentissait le débit des mots comme pour souligner chacun d'eux, puis elle accélérail pour que son public ne perde pas le fil de l'histoire.

Dans la narration, les émotions se succèdent, riches et diverses, l'étonnement est suivi de l'horreur, la tristesse succède à la pitié et alterne avec la joie. Les émotions passent des personnages de l'histoire aux auditeurs, par le mécanisme de l'identification, dans un dessein précis. Umm Ahmad n'aimait pas mon habitude de ne préparer que juste ce qu'il fallait de nourriture pour les personnes présentes. Dans la première partie de l'histoire, elle m'accuse indirectement d'avarice par identification avec la femme de 'Âtî (nous servions toutes deux de petites portions). Dans la suite de l'histoire, Umm Ahmad déplace habilement l'identification vers un autre personnage, elle-même (si je lui ressemblais tout le monde me rendrait visite). La première partie engendre un sentiment de honte, suivie par la désapprobation et l'indignation. Dans la seconde partie, elle crée une atmosphère de complicité par son sourire et transmet la joie d'être aimée. Dans l'histoire, les personnages subissent l'avarice de la femme de 'Âtî et sont ravis par la générosité d'Umm Ahmad. La morale est évidente : l'avarice est mauvaise, la générosité est bonne. L'auditeur s'identifie d'abord avec la femme de 'Âtî, puis avec Umm Ahmad. Avec ce déplacement d'identification, le narrateur adoucit sa critique et tente d'enseigner la générosité.

Avec les histoires, les Caiotes utilisent le pouvoir de la parole sur le cœur pour le transformer. Ceci est comparable à ce qu'Hirschkind (2001, p. 623-649) écrit au sujet des histoires et des discours religieux. Les mots sont utilisés pour toucher le cœur des croyants, ils sont choisis à cause de leur pouvoir à inciter à la vertu, non pas en faisant appel à la raison, mais en utilisant une compréhension émotionnelle. Les discours religieux, qui visent la manipulation, jouent principalement sur la peur, l'humilité, le remords, la repentance et la sérénité.

« Un bon auditeur écoute avec son cœur » : dans le raisonnement des Caiotes, la distinction entre la raison et le cœur ne correspond pas exactement à l'opposition entre sentiment et réflexion, émotion et raison. Le cœur transcende la raison, qu'il inclut, et la compréhension émotionnelle est beaucoup plus profonde, car elle a un impact immédiat qui dépasse l'analyse réflexive. Les histoires ont le pouvoir de changer ceux qui les écoutent. Si une histoire ne provoque pas de changement, si elle n'affecte pas son public, c'est un échec. Ce n'est pas seulement de la manipulation de la part du narrateur, comme Nafîsa qui voulait inspirer la pitié et qui demande de l'aide, mais c'était aussi qu'une bonne histoire doit inculquer de bonnes vertus comme la générosité.

La narration d'une histoire affecte non seulement l'auditoire, mais transforme aussi le conteur par la succession des émotions évoquées. Wikan parle de l'importance pour les Caiotes de la classe moyenne inférieure d'exprimer les choses avec leur corps (« talk things out of their body », Wikan, 1996, p. 22-23). Early (1982 et 1985, p. 179; 1993, p. 11) fait aussi mention des effets thérapeutiques des histoires, qui offrent un certain soulagement en permettant de partager des expériences traumatiques ou difficiles, mais pas nécessairement autobiographiques puisque la même catharsis peut être obtenue avec n'importe quelle bonne histoire.

Manipulation

Le récit d'une histoire prend toujours la forme d'une rencontre entre le conteur, avec ses intentions, et les auditeurs, qui ont un rôle tout aussi actif. Le conteur se préoccupe souvent d'abord de sa réputation, de la justification de ses actes. Il présente une certaine image de lui-même et attend des autres qu'ils le considèrent en conséquence (Wikan, 1996, p. 7). Certains utilisent les histoires à des fins pratiques, pour que l'auditoire ait pitié et qu'il prête de l'argent ou propose son aide. D'autres visent une manipulation morale, comme dans l'histoire de la femme de 'Âtî.

Une autre question importante qui se pose à propos de la narration est de savoir si le narrateur offre réellement des informations ou si, plutôt, il n'en recherche pas. Souvent, mes informateurs me racontaient des histoires pour découvrir ce que je faisais, ce que je savais des djinns. Ils voulaient savoir si je pouvais être utile en recommandant un guérisseur, en reconnaissant leur possession et en confirmant leur histoire. Parce que la narration est interactionnelle, il est difficile pour l'auditeur de cacher son opinion, de conserver sa distance et de dissimuler ce qu'il sait. C'est pourquoi les Caiotes disent qu'un bon conteur peut gagner plus que ce qu'il donne au cours de la narration¹⁷.

Par ailleurs, l'attitude de l'auditoire est un phénomène complexe. Parfois il accepte simplement le message, d'autres fois il le comprend différemment de ce que recherchait le narrateur. Certains auditeurs trouvent dans une histoire un message et une morale que le narrateur n'avait pas l'intention de faire passer.

Une femme m'avait raconté être possédée et combien elle en souffrait. Le djinn la torturait d'une cruelle manière et, à plusieurs occasions, elle était allée voir un guérisseur pour exorciser l'esprit, mais le traitement ne réussissait jamais. Chaque fois le djinn revenait, plus brutal et plus en colère qu'avant. Son histoire pouvait être considérée comme un moyen d'expliquer son comportement, comme une justification pour ses colères hystériques et incontrôlées. Pour l'un des auditeurs, toutefois, comme il l'expliqua plus tard, la vraie morale de cette histoire était de montrer le mal de l'avarice. Il avait observé combien cette dame semblait pauvre en comparaison de sa voisine. Alors que son mari avait un bon travail avec un bon revenu, alors que lui et ses enfants étaient bien et proprement habillés, elle, au contraire, ne portait ni bijoux, ni maquillage, seulement des vêtements bon marché. Donc, selon cet auditeur, le vrai sujet de l'histoire était la haine refoulée de cette femme pour son pingre de mari. La morale que l'on pouvait en tirer était que l'avarice semait la haine entre les gens.

On dit qu'écouter des histoires est un art autant que de les raconter. L'art de distinguer, de comprendre autant de messages que possible, de partager les émotions avec le narrateur. Une fois, Umm Sayyid, la mère de Huda, m'a

17. Cette pratique peut être comparée aux jeux de mot décrit par Gilsenan pour le Liban (1993, p. 158).

vu prendre des notes après qu'une voisine m'avait raconté une histoire. Elle m'a demandée : « N'as-tu donc rien compris? As-tu réellement pensé qu'il s'agissait de djinns? ».

À travers les apparences

Les apparences (*manzar*) ont une importance essentielle dans la société cairote. Ce que les gens disent, ce qu'ils peuvent penser, ce qu'ils voient et comment ils jugent le comportement des autres, déterminent dans une grande mesure les choix d'une personne. Hommes ou femmes se présentent de manière à paraître tels qu'ils veulent que les autres croient qu'ils sont, s'attendant à être traités comme tels¹⁸. Ils ajustent leur présentation de soi au jugement présumé des autres. Dans le même temps, ils essaient toujours de lire à travers les apparences des autres et de juger dans quelle mesure elles coïncident avec la réalité en arrière-plan.

Il n'est pas très difficile de voir, au moins partiellement, à travers la présentation de soi. Il suffit de maîtriser quelques connaissances pratiques, le prix de certains objets par exemple, pour avoir une idée précise du niveau de vie des autres. De plus, les apparences résistent rarement à l'incohérence de certains détails, notamment vestimentaires, et il y a des traits difficiles à cacher, comme l'accent et l'attitude. Certains ont l'intuition des caractères humains, ce qui leur permet de deviner les intentions derrière les mots et les actes.

Firâsa est l'art de lire dans le cœur, la pensée d'autrui¹⁹. C'est la capacité de déduire des informations de données verbales et non verbales. Dans le cadre de la narration, *firâsa* peut signifier une sensibilité spécifique aux détails, révélateurs de la condition sociale et familiale d'un narrateur et, par-là, de ses intentions ou du message derrière les mots. Cela demande d'observer le langage du corps, mais aussi la forme du visage, des mains et des pieds pour connaître son état de santé ou sa psychologie. Le concept de *firâsa* est aussi lié à celui de *fitra*, c'est-à-dire la compréhension immédiate des différentes réalités entremêlées²⁰. Ces deux concepts sont d'origine religieuse, mais mes interlocuteurs les appliquaient aux réalités sociales, particulièrement lorsqu'ils me parlaient de l'art de l'écoute. Un bon auditeur encourage le narrateur à une meilleure performance, un bon auditeur est émotionnellement impliqué dans une histoire, il saisit le sens par une intelligence émotionnelle (*fitra*). Bien écouter suppose également d'être capable de saisir le contexte plus large de ce qui se dit et de comprendre les intentions du narrateur, pour lire au-delà des apparences (*firâsa*).

18. Voir l'analyse de la *présentation de soi* chez Goffman (1973, p. 25).

19. *Firâsa* renvoie à une technique d'induction divinatoire, mais aussi à l'art ordinaire de voir au-delà des apparences. Voir Fahd (1965).

20. Voir Gobillot (2000, p. 47).

LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

Constances ?

Des auteurs comme Early (1993) et Wikan (1996) mentionnent trois phases dans leurs études des histoires. La première est la phase de l'écoute et de l'enregistrement. L'un des principaux problèmes du terrain au Caire, en particulier pour des récits spontanés, est la quasi-impossibilité d'utiliser un magnétophone. La présence d'un magnétophone fausse le contexte de telle façon que toute la spontanéité et la magie de la narration sont perdues (Early, 1993, p. 12-13).

Selon Early (1993) et Singerman (1995), les histoires sont souvent répétées. Cette répétition est la deuxième phase de leur travail, car elle offre à l'anthropologue l'opportunité de corriger ou d'ajuster ses notes. J'ai déjà souligné que les histoires changent avec leur contexte. La plupart des chercheurs se concentrent sur les constances et les similitudes entre différentes versions, avec l'idée que les éléments invariants coïncident avec ce qui s'est réellement passé. Je vais montrer plus loin que cela n'est pas nécessairement vérifié.

La troisième phase est l'interprétation du contenu de l'histoire à la lumière du contexte de sa narration et de l'événement relaté. Cela permet de nuancer les exagérations et d'atténuer les présentations de soi trop flatteuses. Cette approche en trois phases montre clairement que la visée principale de ces auteurs est le contenu des histoires. En considérant les récits comme des moyens de transmettre des informations, ils négligent d'autres niveaux de compréhension et ne considèrent pas la narration comme un art situé dans l'entre-deux du narrateur et du public.

Je présente une approche complémentaire, en deux parties, qui dérive principalement de mon travail sur les djinns. Tout d'abord, je propose de se concentrer sur les éléments constitutifs d'un récit. Ce sont les constantes dans les histoires de djinns, les idées élémentaires concernant le monde de l'invisible (*al-ghayb*) qui rendent crédible une histoire, car elles sont partagées entre le narrateur, son auditoire et souvent un public plus large. Deuxièmement, je m'intéresse à la pratique du récit comme rencontre, là où l'histoire prend forme, dans l'entre-deux du public et du narrateur.

Les opinions des Caiotes au sujet des djinns sont multiples, incohérentes et souvent très différentes. Nous ne pouvons pas pour autant nier qu'il existe des conceptions partagées sur les relations entre les djinns et les humains. Il y a de multiples manières de parler des djinns, mais l'on ne peut pas dire n'importe quoi et, à l'évidence, certains points de vue, certaines interprétations ne sont pas crédibles. A contrario, l'histoire de Nafisa, qui racontait qu'elle a été possédée parce que son mari l'avait fait pleurer la nuit à la suite de quoi elle s'était évanouie dans la salle de bain, en est un exemple. Il est très courant d'associer le début de la possession à un moment de crise : s'endormir en pleurant est perçu comme très dangereux et il est souvent dit que la salle

de bain est la demeure préférée des djinns. Si les gens partagent beaucoup d'idées identiques sur le monde des djinns, c'est qu'ils ont vécu des expériences et entendu des histoires similaires.

Dans cette perspective, la religion joue bien sûr un rôle important : quand les musulmans égyptiens parlent des djinns, ils font souvent référence aux versets coraniques où les djinns sont mentionnés. Ces versets sont expliqués dans le *tafsîr* et les complètent des éléments des *hadîth*, la tradition du Prophète. Néanmoins, même si les Cairotes aiment prétendre que les sources religieuses sont les premières et principales sources pour la connaissance des djinns, l'influence de la religion n'est pas toujours si importante. En effet, les différences entre cairotes musulmans et chrétiens dans la manière de concevoir les djinns et de vivre au quotidien avec eux n'est pas si grande.

Les médias aussi influencent les manières de concevoir les djinns, mais la variété de leurs présentations et de leurs interprétations est immense. Certains journaux expriment le plus grand scepticisme, ils dépeignent les guérisseurs de campagne comme des charlatans et des escrocs qui couchent avec leur patiente pour les guérir de la stérilité (*al-Naba'* du 2 janvier 2000 et *Akhbâr al-Yawm* du 18 mars 2000). D'autres offrent des interprétations d'inspiration psychologique reliant ce phénomène à des données sur l'hypnose ou la télépathie. Mustafâ Mahmûd, le présentateur vedette d'un programme scientifique de la télévision égyptienne, comparait ainsi le *zâr* (un rituel de guérison traditionnel) à des électrochocs. Il le qualifiait de psychodrame visant au soulagement des tensions internes et de l'agressivité (2 mars 2002).

Outre ces sources formelles, les conceptions du monde invisible sont essentiellement façonnées par les rituels et par les pratiques du quotidien. Beaucoup de gens brûlent de l'encens le vendredi pour purifier la maison et la protéger des djinns et des mauvaises influences. Au rituel du septième jour après la naissance, la *subû'a*, on jette une mixture de sept graines et de sel pour apaiser « ceux de dessous terre ». Quand on passe par un passage sombre ou que l'on monte un escalier, on chuchote « *dastûr yâ rabb!* » pour se protéger des djinns. On dit « *al-salâm 'alaykum* » quand on passe le seuil d'une maison ou d'un appartement, même s'il n'y a personne à l'intérieur, pour saluer les anges et les djinns. Pour l'enquêteur, ces pratiques sont source de savoirs sur les djinns et peuvent compléter les observations empiriques. Mais c'est une source de savoir confuse et ambiguë, parce que ces pratiques sont des habitudes et que la relation à l'invisible n'est pas consciente, ainsi beaucoup de gens ne savent pas pourquoi ils agissent ainsi. Ces pratiques sont donc situées aux frontières de l'habitude, de la simple envie de créer une ambiance et de l'interaction consciente avec un monde invisible.

De nombreuses idées circulent sur les djinns et influencent inévitablement la conception que les gens en ont et leur conduite. Mais ces courants d'idées sont multiples, variés et souvent contradictoires. Ceci pourrait partiellement expliquer pourquoi il n'y a pas une vérité unique, pourquoi chaque personne change son histoire selon le contexte, selon son expérience et sa capacité à

l'exprimer. La plupart des Cairotes avec qui je parlais des djinns y croyaient et en doutaient, les redoutaient et s'en moquaient, étaient à la fois impliqués et sceptiques. Les éléments constitutifs des histoires sur les djinns créent des récits toujours partiels, personnels, contextuels et souvent incohérents.

Crédibilité

Pour le narrateur d'une histoire, il est très important d'intéresser et de retenir l'attention de ses auditeurs. C'est pourquoi les conteurs au Caire font un usage excessif des contrastes en privilégiant l'inattendu et les retournements de situations soudains. Les faits sont le plus souvent présentés comme exceptionnels, hors de la routine quotidienne. Plus ils insistent sur la réalité des faits (« Wallâhi²¹, c'est vrai ! »), plus ils suggèrent qu'ils sont incroyables et en accentuent le caractère insolite.

L'exagération est un trait caractéristique des histoires égyptiennes, elle fait partie de l'atmosphère propre à la narration. L'inclination pour l'exagération est même accentuée par les auditeurs qui, par leurs exclamations, leurs encouragements et leurs questions, poussent le narrateur aux limites du crédible. Beaucoup des histoires cairotés sont d'ailleurs proches de la blague et ont un effet humoristique. Une différence essentielle, toutefois, existe entre les blagues et les histoires : les blagues n'ont pas besoin d'être crédibles.

Une bonne histoire ne doit pas apparaître comme une invention, un mensonge ou une pure fantaisie, au risque de perdre l'attention de l'auditoire. Pour rendre une histoire crédible, les différents éléments constitutifs du récit doivent faire écho aux histoires, aux opinions et aux expériences passées des auditeurs. Les commentaires durant la narration questionnent souvent ce qui est crédible, ce qui ne l'est pas... « Non ! C'est vrai ? » Ces commentaires font partie de l'interaction, car le public met en question par ses exclamations la crédibilité de l'histoire et pousse le narrateur à se surpasser.

Pour conclure : l'histoire comme une rencontre

L'analyse des éléments constitutifs des histoires offre une source valable d'informations sur ce que les Cairotes pensent des djinns. Néanmoins, dans cette contribution, j'ai précisé que cette approche devait être complétée par une autre, interactionnelle. Ce n'est qu'en prenant en compte les commentaires des auditeurs, les différentes versions d'une histoire et leurs contextes, que l'on peut rendre compte des multiples messages qu'elle véhicule (les messages référentiels, intentionnels et moraux).

Avec cette approche, l'histoire et la narration sont comprises comme mode de connaissance plutôt que comme des moyens de communication. Il faut

21. Pardieu !

toujours nous interroger sur ce qui se passe durant la narration. Quelles sont les multiples intentions du narrateur? Quelles sont les différentes interprétations des auditeurs, sur le moment, quand ensuite ils commentent l'histoire et plus tard quand ils la racontent à d'autres?

Quand on analyse les histoires comme des ensembles d'événements (narration, écoute, réaction, transmission), leur intersubjectivité devient évidente. Par cette méthode, on voit que chaque histoire change selon le contexte dans lequel elle est racontée et que la valeur de chacune de ses versions ne repose pas seulement sur ses invariants. Une approche interactionnelle s'intéresse aux remaniements et aux différences dans la répétition. Cela signifie aussi que les répétitions ne correspondent pas nécessairement à des faits réels, mais que les mêmes éléments sont repris d'une version à une autre parce qu'ils ont un effet fort sur les auditeurs et assurent le succès de la narration.

Toucher son auditoire est la qualité d'une bonne histoire et d'un bon narrateur. Le savoir est transmis par les émotions, c'est un savoir qui n'est pas exprimé dans un langage discursif, mais qui affecte le cœur, les émotions et les comportements des auditeurs. Observer ce qui se passe pendant la narration d'une histoire permet de saisir les manipulations du narrateur, mais aussi les vertus de l'histoire qui, au-delà des intentions pratiques, a une valeur plus générale, morale.

Les histoires sur les djinns sont notamment formées de concepts et de croyances partagées qui assurent une crédibilité indispensable à leur succès. Quand de nouvelles idées sont intégrées à l'histoire, au cours de la narration, elles apportent des interprétations inattendues et alternatives sur les djinns. Ces idées pourront être réutilisées dans de futures histoires et, peut-être, influencer les conduites à venir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDELSALEM S., 1994, « L'Hôte divin : Étymologie du mot Zar », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 24, p. 73-90.
- 1995, « Le Zar musical et le Zar divinatoire : Description anthropologique des thérapeutiques traditionnelles au Soudan », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 28, p. 53-71.
- ABU-LUGHOD L., 1997, « Islam and the Gendered Discourse of Death » dans HOPKINS N. S. et IBRAHIM S.E. (dirs), *Arab Society : Class, Gender, Power and Development*, Le Caire, The American University Press in Cairo, p. 527-550.
- AFFERGAN F., 1997, *La Pluralité des Mondes : Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel.
- BODDY J., 1989, *Women and Alien Spirits : Women, Men and the Zār Cult in Northern Sudan*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- BÖHRINGER-THÄRIGEN G., 1996, *Besessene Frauen : Der zâr-Kult von Omdurman*, Wuppertal, Trickster im Peter Hammer Verlag.

- CÉFAÏ D., 2003, *L'Enquête de terrain*, Paris, Éditions la Découverte.
- CONSTANTINIDES P., 1977, « Ill at Ease and Sick at Heart : Symbolic Behaviour in a Sudanese Healing Cult » dans Lewis I., (dir.), *Symbols and Sentiments*, Londres, Academic Press, p. 61-84.
- DELEUZE G. et PARNET C., 1991, *Dialogen* (traduit par Scheepers M.), Kampen, Kok Agora.
- DEVISCH R., STUER H. et VERREPT H., 1989, « La signification psychoculturelle des plaintes gastriques », *Santé Culture Health*, 6 (1), p. 39-52.
- DRIESKENS B., 2004, « The Misbehaviour of the Possessed : On Spirits, Morality and the Person » dans DUPRET B. (dir.), *Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle East*, Londres, I.B. Tauris, p. 140-169.
- 2003, *Living with Djinns : Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, Ph.D. Thesis, Université catholique de Louvain.
- EARLY E.A., 1982, « The logic of Well Being : Therapeutic Narratives in Cairo, Egypt », *Social Science and Medicine*, 16, p. 1491-1497.
- 1985, « Catharsis and Creation : The Everyday Narratives of Baladi Women of Cairo », *Anthropological Quarterly*, 58, p. 172-180.
- 1993, *Baladi Women of Cairo, Playing with an Egg and a Stone*, Le Caire, The American University in Cairo Press.
- FAHD T., 1965, « Firâsa », *Encyclopaedia of Islam II*, nouvelle édition, Leyde, Brill, p. 916-917.
- FRISHKOPF M., 1996, « La voix du poète : tarab et poésie dans le chant mystique soufi », *Égypte/ Monde Arabe*, n° 25, p. 85-117.
- GILSENAN M., 1993, « Lying, Honor, and Contradiction » dans BOWEN D.L. et EARLY E.A., *Everyday Life in the Muslim Middle East*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, p. 157-169.
- GOFFMAN E., 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne : 1 la présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- HANAÏ H., 1982, « The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt », *Arab Studies Quarterly*, 4 (1/2), p. 54-74.
- HEJAÏEJ M., 1996, *Behind Closed Doors : Women's Oral Narratives in Tunis*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- HIRSCHKIND C., 2001, « The ethics of listening : cassette-sermon auditions in contemporary Egypt », *American Ethnologist*, 28 (3), p. 623-649.
- INHORN M.C., 1996, *Infertility and Patriarchy : the Cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- KENYON S.M., 1995, « Zar as Modernization in Contemporary Sudan » dans KLAS M. et WEISGRAU M. (dirs), *Across the Boundaries of Belief : Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*, Boulder, Westview Press, p. 227-247.
- MAHMOUD S., 2001, « Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent : Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival », *Cultural Anthropology*, 16 (2), p. 202-236.

- MORSY S.A., 1978, « Sex Differences and Folk Illness in an Egyptian Village » dans BECK L. et KEDDIE N. (dirs), *Women in the Muslim World*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, p. 599-616.
- NABHAN M., 1994, *Der zar-Kult in Ägypten: Rituelle Begegnung von Geist und Mensch : Ein Beispiel Komplementärer Glaubigkeit*, Europäische Hochschulschriften, Frankfurt/Main, Peter Lang.
- SAUNDERS L.W., 1977, « Variants in Zar Experience in an Egyptian Village » dans CRAPAZANO V. et GARRISON V. (dirs), *Case Studies in Spirit Possession*, New York/ Londres/Sydney/Toronto, John Wiley & Sons, p. 177-191.
- SCHÖLLER M., 2001, « His Master's Voice: Gespräche mit Dschinnen im heutigen Ägypten », *Die Welt des Islams*, 41, 1, p. 32-71.
- SENGERS G., 2000, *Vrouwen en Demonen: Zar en korangenezing in hedendaags Egypte*, Amsterdam, Het Spinhuis.
- GOBILLOT G., 2000, « La Conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans », *Annales Islamologiques*, 18, Institut français d'Archéologie orientale.
- SINGERMAN D., 1995, *Avenues of Participation : Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton, Princeton University Press.
- STARRET G., 1998, *Putting Islam to Work : Education, Politics and Religious Transformations in Egypt*, Berkeley, University of California Press.
- WATSON H., 1992, *Women in the City of the Dead*, Londres, Hurst and Company.
- WIKAN U., 1996, *Tomorrow, God Willing : Self Made Destinies in Cairo*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

L'ENCEINTE ÉGYPTIENNE DU DROIT

ACTIVITÉ JURIDIQUE ET CONTEXTE INSTITUTIONNEL

Je me propose de procéder à l'examen empiriquement documenté de la nature de part en part située et contextuelle de l'activité juridique. Dans une perspective ethnométhodologique, il convient de refuser toute entreprise de formalisation qui chercherait à identifier les caractères et propriétés d'une action ou d'un acte de langage en dehors de son contexte de déploiement et de l'infinie variété de configurations que celui-ci recèle. Tout au contraire, il faut montrer comment le droit se produit et se pratique en contexte, c'est-à-dire d'une façon dont on ne puisse rendre compte indépendamment des contingences du moment, du lieu, des membres et du cours séquentiel de l'action considérée. Cette exigence de contextualisation de l'action n'est toutefois pas sans créer un certain nombre de difficultés concrètes. Je m'attacherai donc à tout d'abord montrer l'importance de l'inscription contextuelle de l'action juridique, laquelle s'avère avant tout institutionnelle. Je tâcherai de souligner, en même temps, que l'incidence du contexte ne doit pas être postulée, mais bien décrite à partir des manifestations empiriquement attestées de sa pertinence.

Mon travail procède d'une ethnographie menée à l'intérieur de nombreux tribunaux et sièges de parquet, au Caire et dans sa grande banlieue, et d'une familiarité continue avec des membres du pouvoir judiciaire. Il repose également sur la documentation constituant spécifiquement ce que l'on appelle le dossier d'une affaire, c'est-à-dire l'ensemble des documents qui, de l'introduction de la requête à l'ultime verdict, en passant par la retranscription des interrogatoires du parquet et les rapports de la médecine légale, représentent pour les personnes engagées dans un procès, comme justiciable ou comme professionnel du droit, les pièces à partir desquelles elles forment leur jugement ou construisent leur défense. C'est donc de la combinaison d'une connaissance d'arrière-plan des lieux de l'administration de la justice et du métier de juger et d'un examen documentaire

minutieux des matériaux propres à l'exercice de cette activité que résulte cette enquête ethnométhodologique sur le jugement en action et en contexte, en Égypte.

CONTEXTE ET CONTEXTE INSTITUTIONNEL DE L'ACTION JURIDIQUE

Il est possible de montrer comment une série de concepts et catégories juridiques ne prennent leur signification qu'à la condition de ne pas les abstraire du contexte dans lequel ils ont été formulés. Si l'on prend l'exemple de la notion de « personne physique », on constate ainsi qu'elle est étroitement contrainte par le contexte séquentiel, situationnel et institutionnel de son utilisation (Dupret, 2003).

Dire que les phénomènes linguistiques sont inséparables du contexte de leur production signifie, avant toute autre chose, qu'il faut récuser la dichotomie du dire et du faire. Le discours ne peut être étudié indépendamment des circonstances qui lui donnent son sens et à l'intérieur desquelles il se déploie (Sharrock et Watson, 1990, p. 234). L'action et le compte rendu de l'action sont inséparables. Les gens agissent et parlent en sorte d'être intelligibles, si bien que ce sont les conditions concrètes et pratiques de production de cette intelligibilité qu'il convient d'étudier. Si l'on considère, par exemple, les attributs sociaux que les participants à l'interaction mettent en avant dans le discours, il faut constater que ceux-ci ne sont pas attachés invariablement à ceux à qui ils sont imputés, mais qu'ils dépendent de l'environnement particulier dans lequel le discours prend place et des activités discursives dans lesquelles les gens qui parlent sont engagés, dans l'« ici et maintenant » de leur discours. John Gumperz (1982, p. 162) parle d'« indicateurs de contextualisation » (*contextualisation cues*) pour indiquer ces aspects du contexte qui sont pertinents pour interpréter ce qu'un intervenant veut dire. On peut établir, à cet égard, un parallèle entre cette notion et le concept de « cadre » (*frame*) tel que développé par Goffman. Pour ce dernier, le comportement, en ce compris le discours, doit être interprété en relation avec la compréhension que les participants ont ponctuellement du cadre dans lequel ils se trouvent. La notion qui lui est liée de « footing » (Goffman, 1981) vise le caractère réflexif et fluctuant des cadres, de même que les réévaluations et réalignements constants auxquels peuvent s'adonner les participants quand ils se déplacent d'un cadre à l'autre (Drew et Heritage, 1992, p. 8-9).

Que ce soit à travers Gumperz ou Goffman, il est clair, en tout état de cause, que le contexte ne peut plus être considéré comme unitaire et invariable. Contrairement à la décontextualisation radicale qui domine les travaux classiques de philosophe du langage tels qu'Austin et Searle qui, bien qu'ils portent sur les relations entre action, texte et contexte, tendent à considérer que la signification émerge du propos lui-même, il convient de remarquer que phrases et propos, formés et conçus en sorte d'être produits dans des

contextes séquentiels et sociaux particuliers, ont une signification qui découle de ces contextes (Schegloff, 1984)¹. Les propos doivent ainsi être évalués en termes d'écart ou de conjonction avec les attentes propres à l'espace langagier dans lequel ils prennent place. Ces attentes sont de deux types. D'une part, il y a les attentes perlocutoires établies par un tour de parole précédent. Par exemple, une question établit la pertinence d'une réponse, une salutation, la pertinence de rendre le salut, etc. Le fait que les attentes ne soient pas satisfaites (un silence répond à la question, le salut n'est pas rendu) est, de ce fait, significatif, alors qu'une approche sémantique ne peut attacher de sens au vide de parole. D'autre part, il y a les attentes découlant du contexte général de l'interaction, de l'identité sociale des participants et du type de conduite généralement rattaché à un type d'événement. Il n'est pas attendu d'un suspect, par exemple, qu'il s'adresse familièrement au substitut du parquet qui l'interroge. Ici aussi, le fait qu'il procède de la sorte sera hautement significatif, alors qu'une théorie sémantique du sens ne pourrait en rendre compte (Drew et Heritage, 1992, p. 12-3).

Paul ten Have et George Psathas (1995, p. ix) parlent d'« ordre situé » pour exprimer cette relation indémêlable entre contexte et interaction. L'ordonnement social des choses est une réalisation locale, qui peut s'analyser aussi bien en termes de « travail » des participants, visant à ce que leurs activités s'ajustent à l'environnement, qu'en termes de transformation et réorganisation de l'environnement sous l'effet de ce travail. La relation entre contexte et interaction se manifeste donc à différents niveaux. Tout d'abord, les différents participants à une interaction manifestent le fait qu'ils s'orientent vers le contexte particulier dans lequel ils interagissent. Le fait, par exemple, qu'un accusé s'adresse au substitut en l'appelant par le terme de « bey » n'est pas la simple marque d'une déférence, c'est aussi le signe d'une reconnaissance du contexte judiciaire de l'interaction. Ensuite, il est possible de dire que le faire et le dire sont aussi bien modelés par le contexte (*context shaped*) que rénovateurs de celui-ci (*context renewing*). Modelés par le contexte, en ce sens que ce qui se dit et se fait est le résultat de la configuration de l'activité qui précède comme du cadre plus large dans lequel les gens reconnaissent que l'activité se situe. Ainsi, la réponse de l'accusé procède de la question du substitut qui la précède comme du cadre du bureau du Parquet général auquel les parties se réfèrent explicitement. Le dire et le faire sont aussi rénovateurs du contexte, dans la mesure où ils

1. Notons que c'est la même idée qui a conduit à apporter d'importantes modifications à la théorie des actes de parole. Selon Sbisà et Fabbri (1981), les comptes rendus logiques ne peuvent décrire comment les actes de parole fonctionnent. En pratique, les actes de parole opèrent non pas à travers l'opération logique des conditions nécessaires et suffisantes, mais à travers l'usage et la négociation de ces conditions dans des contextes particuliers d'interaction sociale (cf. Jackson, 1995, p. 49).

sont le résultat de séquences antérieures et la base de séquences ultérieures, si bien qu'ils fonctionnent en sorte de maintenir, ajuster ou modifier le sens du contexte qui prévalait et vers lequel les participants à l'interaction s'orientaient et dirigeaient leurs actions (Drew et Heritage, 1992, p. 18). Dans un interrogatoire du Parquet, par exemple, la question du substitut peut être formulée de telle sorte qu'elle semble impliquer une responsabilité de l'accusé. La réponse de ce dernier peut à son tour être formulée de manière à anticiper cette implication, à repositionner l'acte incriminé et à le faire apparaître comme un acte justifié, ce qui entraînera un réalignement du substitut au tour de parole suivant. L'action (de parole) et le contexte sont à ce point liés que, généralement, c'est dans le contexte lui-même que les participants à une interaction trouveront les ressources et les indications leur permettant de comprendre leur environnement et de formuler l'action qui convient par rapport à celui-ci. On parlera alors, à la suite de Pollner (1979), de contexte qui s'explique lui-même (*self-explicating setting*), par quoi on vise ces façons par lesquelles certaines situations s'ordonnent en sorte de manifester la familiarité et la routine à laquelle il convient de s'attendre à cet endroit. Pollner utilise l'exemple des tribunaux de la circulation (Dupret, 2004a), qui sont organisés en une succession d'audiences où sont examinées des infractions présumées. Ces sessions présentent une structure régulière, itérative, qui permet aux accusés de préparer leur propre défense en s'alignant sur la façon dont les premières affaires ont été traitées.

Les échanges entre le juge, les avocats et les autres accusés, auxquels assiste celui qui attend son tour, ne représentent pas pour lui une simple séquence de cas particuliers, mais une manifestation, se développant de façon cumulative, de l'organisation spécifique des audiences, une manifestation visible de la façon dont les choses s'y font, comme il faut [...] Les réponses du juge aux remarques des différents accusés constituent pour lui des instructions pour déterminer comment il faut s'exprimer de façon légitime au tribunal, ce qu'il peut dire au juge, comment il peut répondre à ses questions; mais elles peuvent aussi servir aux spectateurs comme instructions sur la manière dont les accusés en général ont à se conduire. Ce qui peut considérablement les aider quand leur tour sera arrivé à se comporter eux-mêmes de façon standardisée et à se défendre comme on le fait généralement. C'est ainsi qu'un accusé particulier peut incorporer dans sa propre conduite le « modèle standard » de la défense devant le tribunal. (Sharrock et Watson, 1990, p. 238)

Agir et parler dans un contexte passe, entre autres choses, par l'énonciation de ce contexte, par sa visibilité, sa publication, laquelle ne peut dès lors pas être traitée séparément du contexte lui-même. En ce sens, le contexte est aussi bien ce dans quoi se projette l'action (de parole) que son produit.

Si l'on se tourne à présent vers le contexte institutionnel, on peut, suivant en cela Drew et Heritage (1992, p. 22-3), identifier trois caractéristiques

principales. Premièrement, le discours y est informé par son orientation vers des objectifs largement prédéfinis par l'insertion dans ce contexte institutionnel. Les participants à l'interaction institutionnelle, qu'il s'agisse des professionnels ou des profanes, manifestent très généralement le fait que leur conduite est conçue et orientée vers l'accomplissement de tâches institutionnelles ou la réalisation d'objectifs caractéristiques de cette institution, même si cela ne suit aucun déterminisme, les orientations pouvant fluctuer en fonction des contingences ponctuelles et locales de l'interaction et de la définition du statut des participants (cf. également Atkinson, 1982). Deuxièmement, on remarque que l'interaction est soumise, en contexte institutionnel, à un certain nombre de contraintes procédant spécifiquement de ce contexte institutionnel et de sa fonctionnalité. Ces contraintes, par rapport auxquelles les participants modèlent leur conduite, peuvent même avoir une nature formelle, voire juridique, comme c'est le cas de la procédure dans le contexte institutionnel judiciaire (Dupret, 2005). Troisièmement, le discours en contexte institutionnel est organisé dans des cadres et procédures inférentiels propres à ce contexte. On entend par là que les inférences et implications tirées par les participants à une interaction en contexte institutionnel auront tendance à suivre des schèmes largement définis par leur insertion dans des modes de raisonnement propres à l'institution en cause.

Ces caractéristiques propres à l'interaction institutionnelle entraînent plusieurs conséquences importantes. Parmi d'autres, on relèvera le fait que le système des tours de parole est institutionnellement structuré et qu'il structure à son tour fortement de multiples aspects de la conduite des participants à l'interaction institutionnelle. On remarquera aussi que ces derniers organisent leur conduite de manière à manifester et réaliser son caractère institutionnel. Les ressources de l'action sont, pour leur part, plus limitées qu'en contexte ordinaire; les options et opportunités d'action sont réduites et relativement spécifiques. Par ailleurs, les procédures sont définies de manière plus précise et leur non-respect est sanctionné de manière plus stricte, en sorte qu'on peut observer leur respect plus systématique. Les choix lexicaux des interactants se révèlent aussi étroitement tributaires du contexte institutionnel, de la même manière que l'allocation des tours de parole, ce qui traduit à la fois la sélection des actions pertinentes (contrainte procédurale) et leur insertion dans un cadre de pertinence linguistique (pertinence juridique) (Dupret, 2005). Les séquences sont donc façonnées substantiellement par leur contexte institutionnel, tant et si bien qu'elles en deviennent caractéristiques. On remarquera aussi l'existence de schèmes standards d'interaction institutionnelle et de pratiques professionnelles visant à la gestion des tâches propres à cette interaction. Ainsi, les professionnels affichent-ils généralement une position neutre, neutralité qu'ils produisent par, précisément, des choix lexicaux, procéduraux et séquentiels. Enfin, il convient d'indiquer que les interactions institutionnelles révèlent généralement une structure asymétrique.

Dans de nombreuses formes de discours institutionnel, [...] il existe une relation directe entre statut et rôle, d'un côté, et droits et obligations discursifs, de l'autre. [...] Les interactions institutionnelles peuvent être caractérisées par l'existence d'asymétries entre participants, asymétries structurées autour de ces rôles, institutionnalisées et omnipotentes, qui prennent la forme de distribution différentielle du savoir, des droits au savoir, de l'accès aux ressources conversationnelles et de la participation à l'interaction. (Drew et Heritage, 1992, p. 49)

Insistons toutefois sur le fait que l'existence de ce type d'asymétries ne peut être postulée du seul fait que l'interaction se passe dans un cadre institutionnel, mais qu'elle doit être documentée par des éléments endogènes à l'interaction².

Il est intéressant, à ce stade, de donner un exemple de cette contrainte institutionnelle sur l'action et le langage en contexte judiciaire. Celui qui suit est tiré du procès-verbal consignait la retranscription d'un interrogatoire mené par un substitut du Parquet dans une affaire de tentative de viol. Il s'agit ici de l'interrogatoire de la fille qui affirme avoir été la victime de cette tentative, laquelle est ensuite qualifiée par le substitut d'atteinte à la pudeur (*hitk 'ird*).

Extrait 1 (Affaire n° 5471, 1977, Mahram Bey, Alexandrie)³

Question du substitut : Que s'est-il passé

Réponse de la victime : J'étais dans la rue ce jour-là ... quand j'ai rencontré ces deux-là ... et ils m'ont dit viens avec nous et ils m'ont fait prendre un taxi ... et ils sont allés à l'arrière de l'Arsenal

Q : Quelle était leur intention en agissant ainsi

R : Ils m'ont dit ne t'inquiète pas nous allons boire un thé ensemble

2. Cf. la différence de perspective soulignée par Dingwall (2000) entre l'approche ethno-conversationnaliste et celle incarnée par Conley et O'Barr (1998) sur la question des relations entre droit, langage et pouvoir. On renverra aux travaux d'Atkinson et Drew (1979) pour ce qui concerne les spécificités institutionnelles de l'action et du discours en contexte judiciaire. On renverra aussi utilement à l'article de Martha Komter (1995) sur la distribution du savoir dans l'interaction judiciaire.

3. Je ne suis pas de système spécifique, comme celui conçu par Gail Jefferson (1979, p. 287-9), pour la transcription des interactions verbales. Je tente toutefois de rester fidèle à ce mélange de langage vernaculaire et technique qu'utilisent les participants. J'ai également décidé de ne pas ajouter de ponctuation au matériau, et ce pour deux raisons : d'une part, ce sont des traductions de transcriptions de témoignages *oraux* qui sont eux-mêmes dépourvus de ponctuation ; d'autre part, les transcriptions arabes originales sont également dépourvues de pareille ponctuation.

Q : Pourquoi n'as-tu pas appelé à l'aide quand ils t'ont prise...

R : J'ai essayé de crier et je me suis roulée sur le sol mais la rue était vide

Q : Quel est le numéro du taxi dans lequel ils t'ont prise

R : Je ne sais pas ça s'est passé dans la rue.

Q : Pourquoi n'as-tu demandé de l'aide au chauffeur de taxi

R : Le chauffeur avait peur d'eux et il faisait ce qu'ils lui demandaient de faire

Q : Quelle était leur intention en t'emmenant avec eux

R : Je pense qu'ils voulaient attenter à ma vertu autrement ils ne m'auraient pas emmenée à cet endroit

Q : Les connaissais-tu auparavant

R : Non

Q : As-tu autre chose à dire

R : Non

Cet échange, bien que trivial, est intéressant à plus d'un point de vue, s'agissant de l'interaction en contexte judiciaire. Il nous montre d'abord comment le substitut cherche à présenter un compte rendu qui rende mutuellement intelligibles les actions de chacune des parties impliquées en formulant des questions de type « qui-quoi-pourquoi » (« que s'est-il passé », « quelle était leur intention », « pourquoi n'as-tu pas... », etc.). Les questions du substitut sont aussi typiquement orientées vers la recherche et l'imputation à l'action d'une motivation ou d'une intention (Dupret, 2004b). On voit ici comment la crainte et la confiance sont combinées de manière à donner une motivation aussi bien au fait que la fille ait accepté de les accompagner (« Q : Quelle était leur intention en agissant ainsi; R : Ils m'ont dit ne t'inquiète pas nous allons boire un thé ensemble ») qu'au fait qu'elle n'ait pas cherché à résister (« R : ils m'ont fait prendre un taxi »). Entendue dans un cadre institutionnel destiné à imputer des responsabilités, l'attitude de la fille, qui balance entre comportement volontaire et contrainte, crée une ambiguïté potentiellement dommageable pour sa crédibilité en tant que victime, risque dont elle semble se rendre compte quand elle passe d'un vocabulaire de communication (« Ils m'ont dit... ») et d'invitation (« nous allons boire un thé ensemble ») à un vocabulaire de force et de contrainte (« ils m'ont fait prendre un taxi »). On remarquera aussi que le substitut est toujours en quête d'actions individuelles (« Pourquoi n'as-tu pas appelé à l'aide quand ils t'ont prise »), motivées (« Pourquoi n'as-tu demandé de l'aide au chauffeur de taxi ») et intentionnelles (« Quelle était leur intention en t'emmenant avec eux »), toutes choses qui traduisent très concrètement le fait que son action s'inscrit dans une finalité pratique, celle de la qualification juridique des faits (Dupret, 2004b). De manière générale, on remarquera à quel point cet extrait est révélateur de la nature contextuelle des qualifications et catégorisations. L'identité de victime, par exemple, n'est pas une donnée discernable a priori, mais elle

Professionnel et profane : une asymétrie contextuelle

On l'a dit, les asymétries sont caractéristiques des interactions en contexte institutionnel. Cela s'observe, pour ce qui est du contexte judiciaire, dans la prédominance d'un schème d'interaction question-réponse, dans un différentiel de connaissance séparant professionnels et profanes (ce qui se traduit souvent par un répertoire lexical différent) ou encore dans le contraste opposant la nature routinisée du traitement professionnel d'une affaire et son caractère exceptionnel pour le profane. Il convient en même temps de souligner l'importance des ressources culturelles et communicationnelles communes aux profanes et professionnels. L'essentiel de leurs actions (de parole) s'inscrit à l'intérieur d'un univers partagé. On voudrait faire valoir, à présent, ce que cette distinction professionnels-profanes a, elle aussi, d'étroitement contextuel.

Il est possible de faire valoir, en premier lieu, qu'à l'image du sociologue et du savoir social, le juriste n'occupe pas une position totalement distincte et distanciée par rapport aux intrigues sociales qu'il doit investir de son savoir et au savoir social qui porte déjà sur ces intrigues. Cela ne signifie pas que nous soyons incapables de saisir la réalité du monde, mais seulement que nous nous en saisissons d'une manière qui en sélectionne les éléments pertinents. Comme le dit Schütz (1987, p. 10), « la pertinence n'est pas intérieure à la nature en tant que telle, c'est le résultat de l'activité sélective et interprétative de l'homme dans la nature ou dans la nature qu'il observe ». Pour Schütz toujours, professionnels et profanes construisent un monde de typicalités à partir de leur situation biographique, les premiers prétendant se distinguer des seconds par leur position et la maîtrise d'un corpus de savoir distinct et structuré différemment. Pourtant, professionnels et profanes sont engagés socialement, au même titre, dans l'action de production du savoir. Professionnels et profanes font de la « sociologie », utilisent des « ethno-méthodes », typifient et catégorisent le monde, en un mot, produisent une visibilité du social permettant d'agir sur lui. Ce qui, dès lors, distingue encore le profane du professionnel tient davantage au contexte de leurs performances respectives, à leur appartenance à des « communautés » différentes engagées dans des « pragmatiques » différentes.

Dans son article sur le travail de l'avocat, Sacks (1997), souligne que l'accomplissement de la profession d'avocat passe par une double gestion, celle de la routine du travail de bureau et celle de la continuité du travail devant les tribunaux. Le même Sacks (1989), dans un article bien connu sur le fait de faire en sorte d'être ordinaire (« On doing being ordinary »), s'attache à montrer comment se déploient les méthodes par lesquelles les gens manifestent la normalité d'une situation et leur normalité personnelle. Filant cet exemple, nous nous intéressons à ces méthodes par lesquelles les gens engagés dans une vie professionnelle de type juridique agissent en juges, avocats, greffiers, clerks, etc. Cette dimension professionnelle du travail juridique trouve à se manifester de façon publique, reconnaissable, descriptible et justifiable. Pour paraphraser Lynch (1997, p. 99), le professionnel du droit que nous décrivons



FATIHA BOUZIDI

Palais de justice du Caire

ne répond pas à des motivations secrètes et invisibles, mais c'est un professionnel qui parle, questionne, agit, rédige, écoute, manifeste son impatience, et tout ce que l'on veut encore.

On pourrait dire que, là où Durkheim insiste sur les relations entre faits et facteurs sociaux, Garfinkel nous incite à examiner les *factoreries* qui les produisent. Le *social*, pour Garfinkel, n'est pas un assemblage de variables [à agencer] dans une analyse régressive. Il n'est pas spécifié par la mesure du statut socio-économique, du sexe, du degré de scolarité, de l'ethnicité, de l'origine régionale ou tout autre facteur social ou combinaison de facteurs. Au lieu de cela, les faits et facteurs sociaux sont organisés de manière unique, singulière et routinière *dans et à travers* la production concertée et la reconnaissance compétente des actions au niveau de la « factorerie ». De telles performances *sont* sociales et leur production peut être décrite praxéologiquement. Si l'on peut dire qu'il y a des régularités strictes dans l'organisation des affaires sociales, la tâche initiale consiste à décrire la production circonstancielle de pareille factualité. Dans le cas du *juge*, la factualité du juge en tant qu'agent judiciaire est une question publique pour des co-praticiens compétents. La place du juge dans une audience est davantage qu'un rôle joué par une personne dans un environnement institutionnel. La métaphore du rôle est valide, dans le sens qu'elle établit une différence entre les actions idéales-typiques du juge et la personnalité du juge, mais elle implique de manière trop simple que le rôle du juge est en quelque sorte attaché à un acteur individuel ou construit par lui. Il peut sembler manifeste qu'un juge est une personne décorée des atours de l'autorité souveraine et impartiale (robes, sièges à haut dossier, estrade surélevée, appellations honorifiques), une personne qui accomplit des fonctions symboliques compatibles avec un spectacle de la justice, mais [nous prenons le parti dans notre travail de considérer] le juge comme une configuration *en action* qui n'est pas ou, du moins, n'est pas toujours, figurée ou exprimée par une personne en robe et perruque. (Lynch, 1997, p. 100)

La formalité de la procédure judiciaire est une de ces méthodes par lesquelles le magistrat agit en tant que magistrat et accomplit sa gestion professionnelle de l'affaire. Il en va de même de l'organisation de l'interrogatoire mené par le substitut du Parquet. L'extrait suivant du « Rapport de l'instruction » sur une affaire de viol collectif, dite « affaire de la jeune fille de Ma'âdî », permet d'illustrer le propos.

Extrait 2 (Affaire n° 276, 1985, Ma'âdî)

Profitant de la présence des prévenus, détenus à l'extérieur de la pièce où est menée l'enquête, nous les y avons appelés et leur avons demandé de répondre des accusations qui leur sont faites après les

avoir informés que le Parquet ouvrait une procédure d'enquête contre eux. Ils ont tous admis (avoir pris connaissance de la chose) et nous leur avons demandé s'ils avaient un représentant devant comparaître avec eux pour la procédure d'enquête. Ils ont répondu par la négative. Nous avons fait sortir tous les prévenus de la pièce, à l'exception du premier. A l'examen, il s'agit d'un jeune homme dans sa trentaine, d'environ 1,70 m, de corpulence moyenne, de teint foncé, portant un costume bleu avec des carreaux dans le bas et un pull-over bleu. Nous avons entrepris de le questionner en détails et il a répondu :

R: Anwâr Ismâ'îl, 19 ans, balayeur d'entrepôts, résidant 'Izbat (?)

Q: Quels sont les détails de ce que tu reconnais?

(...) [suit l'interrogatoire complet]

Q : Tu es inculpé de participation avec d'autres à enlèvement et viol par contrainte. Qu'as-tu à dire?

R: J'ai dit ce qui est arrivé.

Q: Tu es également inculpé de participation avec d'autres à vol avec contrainte de ce qui a été susmentionné. Qu'as-tu à dire?

R: J'ai dit ce qui est arrivé.

Q: Tu es également inculpé de participation avec d'autres à enlèvement et séquestration illégale. Qu'as-tu à dire?

R: Oui. Ça s'est passé.

Q: As-tu des antécédents?

R: Non.

Q: As-tu autre chose à dire?

R: Non. Fin des propos de l'inculpé Anwâr.

Nous avons ensuite mis l'inculpé en question sur le côté et nous avons appelé le second dans la pièce où est menée l'enquête et, à l'examen, nous avons rencontré un jeune homme au début de sa trentaine, d'à peu près 1,70 mètre, cheveux noirs courts, teint doré, portant un sweater jaune à l'origine, un pantalon citron et des chaussures noires. Nous avons ensuite entrepris de l'interroger en détails sur ce qui suit (...)

Il ne faudrait toutefois pas considérer le formalisme procédural ou la routine professionnelle comme des données intangibles ou des facteurs de l'activité judiciaire du type de ceux que critique Lynch. La routine, pour ne prendre qu'elle, est également une production circonstancielle et contextuelle, la réalisation ponctuelle d'un ensemble d'attentes sur ce qu'est l'ordinaire du travail et la nature banale des cas présentés à l'attention des professionnels. Quand un type de cas en arrive à être typifié, à relever d'une catégorie faisant l'objet d'un traitement fréquent, il est géré de manière plus routinière (Emerson, 1983, p. 433). Ce n'est qu'en tant que le port d'une arme à feu de confection artisanale ou le commerce de bango (variété de cannabis) est monnaie courante dans l'arrondissement judiciaire rural de Shibîn al-Qanâtir, par exemple, que le substitut traite la survenance d'un nouveau cas comme d'une banalité, n'attachant de l'importance à une affaire qu'à la seule condition qu'elle échappe

à cette sorte de géographie pratique de l'ordinaire pénal qu'il s'est constituée. Le même substitut, dans l'arrondissement urbain de Bûlâq, considère le commerce de pilules aux propriétés narcotiques comme routinier, mais traite le port d'une arme à feu de confection artisanale comme exceptionnel. Les techniques mises en œuvre pour gérer la routine et, en particulier, ce qui est présenté comme surcharge de travail ou encombrement judiciaire attestent également de la contextualité de l'activité professionnelle. Fréquemment, le professionnel consacre une attention particulière à la première occurrence d'un certain type de cas, en sorte de pouvoir traiter les cas suivants qui procèdent du même type de manière répétitive et en sorte aussi de communiquer aux observateurs de l'interaction en cours les instructions leur permettant de se repérer en vue du moment où leur propre cas sera traité. L'attention consacrée à un cas particulier doit en effet être également justifiée. Ce qui est considéré comme un excès d'attention est sanctionné comme une perte de temps. Le substitut qui porte une attention maximale à chaque cas qui lui est présenté fait l'objet de remontrances de son chef. Symétriquement, le chef de Parquet qui décide de contrôler chacune des affaires traitées par ses subordonnés est qualifié de méticuleux, obsessionnel, voire incompetent, par ses subordonnés, qui s'énervent de ce qu'un temps indu soit consacré à des affaires jugées banales. « Dans ces circonstances, les décisions portant sur la question de savoir comment apporter une attention particulière [à un cas plutôt qu'à un autre] affectent et engagent inévitablement la réputation des agents en tant que membres compétents de la profession » (Emerson, 1983, p. 447). Le fait que la routine soit elle-même produite de manière circonstancielle, située et contextuelle apparaît clairement à l'occasion d'expériences disruptives de cette routine.

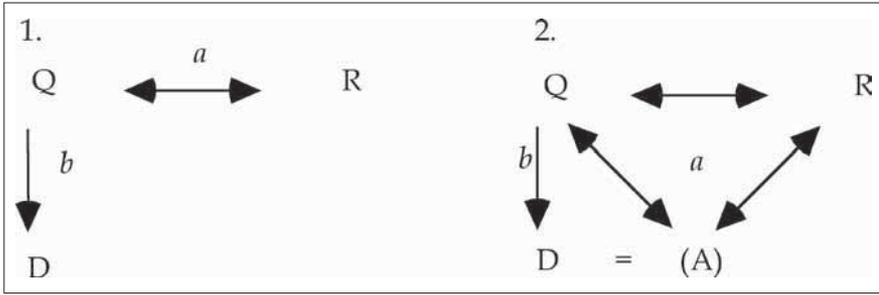
Les problèmes de la contextualité

Le souci du contexte que suppose l'étude ethno-conversationnaliste de l'activité judiciaire soulève un certain nombre de difficultés. Les unes relèvent d'une conception parfois trop étroite de l'interaction langagière à prendre en considération, limitant celle-ci et son contexte à un fragment d'un événement s'étalant sur une période et s'intégrant dans une séquence plus longues. Les autres procèdent davantage de la disponibilité restreinte du matériau dont il faudrait idéalement pouvoir se saisir pour rendre compte adéquatement de l'insertion contextuelle de l'activité langagière, rappelant ici que la recherche est limitée par l'ordre du possible. Notons que ces remarques ne suggèrent en aucune manière qu'il conviendrait de combler les espaces laissés vacants par le matériau disponible en leur substituant des postulats sur l'incidence de facteurs dont la pertinence ne ressort en rien de ce qui est empiriquement étudié. Il s'agit bien de reconnaître les limites de ce que l'on prétend pouvoir observer et décrire, certainement pas d'entreprendre de les transcender, de formuler des hypothèses générales et d'esquisser de grands schèmes théoriques.

Il semble difficile de pouvoir saisir et travailler sur un fragment quelconque sans rendre compte de la séquence plus longue dans laquelle il s'insère. Pollner (1979) montre, ainsi, qu'un certain nombre de transactions explicatives prennent place quand les règles d'un jeu qu'on s'apprête à jouer sont plus ou moins ambiguës, ouvertes à l'interprétation, indéterminées. Les marges d'appréciation sont l'objet de négociations visant à réduire l'incertitude et permettre au jeu de se dérouler dans des conditions de stabilité suffisantes. Dans le cas des procès de la circulation auxquels il s'intéresse, ces transactions prennent place au début de l'interaction mettant aux prises juges et parties. Se saisir d'un extrait du jugement sans rendre justice à l'importance de ces moments liminaires, au motif que les pertinences émergent de l'interaction considérée et d'elle seule, ferait courir le risque d'une surinterprétation, comme le montre très bien Bogen (1999) dans sa critique de l'analyse faite par Schegloff (1989/90) d'une interview accordée par le candidat Bush Senior à un journal télévisé américain. Ou, pour reprendre Bogen (1999, p. 108), « ce n'est que parce que nous ne nous voyons pas accorder d'accès à ce qui a précédé la transcription que nous sommes contraints de spéculer sur [les facteurs pertinents de l'interaction] ». On ne peut donc échapper à resituer l'interaction dans un contexte plus large, étant entendu toutefois qu'il faut être capable de montrer, ne serait-ce que rétrospectivement, la pertinence de ce contexte par rapport à la configuration prise par ladite interaction. En une formule, nous pourrions dire que l'idée d'un contexte contextualisant, c'est-à-dire une contextualisation de l'action permettant de la décrire dans toute sa spécificité, n'autorise pas à négliger le fait que le contexte est déjà contextualisé, c'est-à-dire qu'il s'intègre dans des jeux de séquences plus longues et d'attentes d'arrière-plan qui ne trouvent à être publiques qu'à la condition que l'observateur soit lui aussi un membre compétent habilité à jeter un regard rétrospectif sur la configuration prise par l'événement étudié.

Une conséquence à tirer de l'introduction de cette notion de contexte contextualisé est de ne pas limiter les données d'une séquence judiciaire à un seul segment de cette séquence, mais au contraire de les étendre à l'ensemble de la séquence dans laquelle ce segment s'inscrit⁴. En d'autres termes, une opération judiciaire ponctuelle doit être considérée comme un segment d'une séquence longue. Dans la perspective de l'analyse d'un seul segment de la séquence judiciaire (point 1 dans le schéma), l'interaction met aux prises, dans un premier temps *a*, Q (le questionneur) et R (le répondeur), le questionneur établissant, dans un deuxième temps *b*, son rapport à l'intention de son

4. Ce souci de l'insertion séquentielle et intertextuelle de différents éléments de discours se retrouve dans les développements de l'analyse séquentielle (Watson, 1997), de l'analyse intertextuelle (Bakhtin, 1981), de l'analyse des réseaux discursifs (Kittler, 1990) ou, plus récemment, de l'analyse des réseaux dialogiques (Leudar, 1995, 1998; Leudar et Nekvapil, 1998; Nekvapil et Leudar, 1998, 2002).



destinataire D. Si on reprend, en revanche, l'idée d' « overreading audience » (point 2 du schéma), l'interaction *a*, de binaire, devient ternaire, en introduisant l'auditeur silencieux (A) de l'interaction verbale dans l'interaction elle-même Q-R-(A). Dans un deuxième temps *b*, Q établit également son rapport à l'intention de son destinataire D qui était, dans le premier temps *a*, la troisième partie de l'interaction (D=(A)). Il en va de même de l'interaction entre, par exemple, le policier et le prévenu. Parce qu'il est tenu de respecter un certain nombre de règles de forme, le policier conduit son interrogatoire en anticipant les objections qui pourraient lui être faite par le substitut du Procureur. En fait, l'interaction avec la troisième partie de l'interaction fonctionne sur le mode du tiers-absent. Sans être physiquement partie à l'interaction, ce tiers-absent la conditionne étroitement.

Le schéma pourrait naturellement se complexifier dès lors qu'il viserait la séquence judiciaire dans son intégralité : interrogatoire de police, rapport au substitut, (entretien avec l'avocat,) interrogatoire mené par le substitut, rapport au tribunal, session du tribunal, (plaidoirie de l'avocat,) délibération du tribunal. Il est donc fondamental de tenir compte, dans notre description, de tous des interactants de la séquence judiciaire longue, qu'ils soient physiquement présents ou non dans chaque segment de cette dernière.

Resituer l'interaction judiciaire dans son contexte suppose de tenir compte des éléments verbaux et extra-verbaux de l'interaction. Ces éléments peuvent être d'ordre visuel, d'ordre matériel ou encore tenir à la nature des attentes d'arrière-plan des parties engagées dans le procès. Ici aussi, il faut se garder de présumer l'incidence de ces éléments, mais il est en même temps possible de montrer comment, dans des cas concrets, ils exercent une contrainte réelle sur l'interaction judiciaire. Ce faisant, il est impossible d'empêcher que ne se constituent nos propres attentes d'arrière-plan et schèmes sous-jacents, lesquels influenceront nécessairement sur notre description d'interactions pour lesquelles, toutefois, nous ne disposons pas de ce même type d'informations.

L'essentiel de nos sources sont écrites. À côté des textes de loi et de textes jurisprudentiels, nous avons eu accès à des dossiers judiciaires complets comprenant, entre autres choses, des rapports de médecine légale, des pièces de toutes sortes et des retranscriptions d'interrogatoires d'accusés, de victimes,

de témoins et d'experts menés par la police, le Parquet et par les juges, dans des affaires pénales et de statut personnel essentiellement. Si nous n'avons pas pu travailler sur des enregistrements audio, cela tient simplement au fait que la permission de procéder à pareils enregistrements ne nous a jamais été accordée. Cette dépendance à l'égard d'un matériau écrit est certainement problématique, eu égard au type d'analyse que nous entendons mener. Dans un article récent, Komter (2001, p. 383-4) résume parfaitement le type de relations unissant l'interrogatoire tel qu'il peut être enregistré, d'une part, et le procès-verbal retranscrivant cet interrogatoire, de l'autre.

Le travail de [l'officier de police] consiste en un certain nombre d'activités reliées les unes aux autres : inviter [l'accusé] à donner sa version des événements et les enregistrer « dans ses propres mots » ; examiner le caractère consistant de la version de [l'accusé], ce qui amène à établir sa crédibilité et la « vérité » de son histoire ; obtenir une histoire cohérente, ce qui comprend choisir et enregistrer les éléments qui suivent l'ordre temporel des événements originels ; chercher à obtenir une version « enregistrable », ce qui implique une production pièce par pièce de l'information ; obtenir une version pertinente juridiquement qui puisse être utilisée comme un élément de preuve dans le procès pénal qui s'en suivra ; établir le caractère consistant ou inconsistant de la version de [l'accusé] avec les autres éléments de preuve ; enregistrer une version affichant sa rectitude procédurale ; et, finalement, produire un procès-verbal qui sera signé par [l'accusé].

Deux types d'activités peuvent être examinées, quand on s'intéresse à la mécanique de la conduite de l'interrogatoire : les pratiques d'interrogatoire et les actes routiniers propres à la frappe à l'ordinateur. L'histoire est sollicitée étape par étape, avec des ruptures dans l'interrogatoire destinées à la frappe. Ces ruptures signifient que, pour l'heure, l'histoire qui a été produite est suffisante pour pouvoir être enregistrée et tapée d'une traite. Un examen global de l'interrogatoire révèle que [l'officier de police] commence par poser des questions ouvertes et des questions de détail, après quoi il glisse vers la recherche d'une confirmation par [l'accusé] de ce qu'il a formulé et il finit par confronter [l'accusé] avec l'information qu'il connaît déjà par sa lecture des procès-verbaux et par lui raconter partiellement l'histoire à sa place. La cohérence de l'histoire dépend de l'ordre temporel originel des événements. Le récit-jusqu'à-présent comme l'enregistrement-jusqu'à-présent fournissent l'impulsion de la poursuite de l'interrogatoire et de l'enregistrement. Pour résorber les ruptures de l'interrogatoire, [l'officier de police] reprend, après avoir frappé, là où l'histoire a été interrompue ou encore là où le procès-verbal s'est interrompu.

Les retranscriptions *verbatim* des interrogatoires sont donc des documents déjà largement « édités » (Holstein, 1993), qui ne nous permettent pas de restituer intégralement et parfaitement l'ensemble de l'opération « conversationnelle » qui ont conduit à la production du procès-verbal. D'expérience, pourtant – et il est ici nécessaire de nous prendre au mot –, on peut affirmer

Extrait 3 (enregistrement, juin 2000, Bûlâq)

Question du substitut : Qu'as-tu à dire par rapport à ce qu'a rapporté le capitaine N. al-B. dans son procès-verbal en date du 14 juin 2000 selon quoi son indicateur secret l'a appelé et l'a informé de ta présence maintenant devant ton immeuble ta maison et qu'il s'est déplacé à la tête d'une force d'auxiliaires de l'inspection secrète pour voir si tu étais assise devant son immeuble et procéder à ton arrestation est-ce que c'est vrai qu'il t'a trouvée devant ta maison

Réponse de l'accusée : Non ô bâshâ ce n'est pas vrai du tout

La seule différence que l'on peut observer dans le procès-verbal de l'interrogatoire consiste en la suppression, dans la réponse, de la mention « ô bâshâ ». La fidélité de l'écrit à l'oral semble donc forte. Il ne faudrait pas cependant minimiser au moins trois choses. D'abord, ce genre de détails (l'omission de « ô bâshâ »), pour marginal qu'il soit, n'est pas sans intérêt dans l'étude de l'interaction judiciaire. Il est, en effet, significatif de l'identité que les participants à l'interaction s'imputent publiquement les uns aux autres, de la déférence dont ils peuvent éventuellement faire montre ou du répertoire lexical utilisé en matière d'appellations. Deuxièmement, l'accès au seul écrit, aussi fidèle soit ce dernier, fait nécessairement perdre une série de détails interactionnels dont la pertinence ne saurait être négligée, tels que les silences, les hésitations, les bafouillages, les mots tronqués, les lapsus, les corrections, les variations d'intonation, les chevauchements, etc. Troisièmement, la fidélité du texte à l'expression verbale littérale ne doit pas cacher le fait que l'interrogatoire dans son entièreté est une construction orientée par le substitut dans le sens de la production d'une correction procédurale et d'une pertinence juridique, chose qui peut transparaître dans les retranscriptions à la condition toutefois, nous semble-t-il, d'avoir développé préalablement une familiarité « ethnographique » avec le contexte de l'interaction. Tout cela étant dit, il reste qu'on peut parfaitement arriver à tirer un grand nombre d'informations de ce type de matériau écrit si l'on accepte de ne pas chercher à lui faire dire plus qu'il n'en peut, si l'on en reconnaît les limites. On ajoutera, à la suite d'Atkinson et Drew (1979, p. 191), que, si la pratique de ces retranscriptions existe, « c'est probablement fondé sur le postulat qu'elles peuvent être comprises adéquatement par les avocats et d'autres encore dans le but pratique d'interjeter appel ou de décider de faire appel ». Il serait étonnant de rejeter a priori un matériau jugé adéquat par les professionnels.

L'environnement physique

L'environnement physique de l'interaction judiciaire représente un autre élément du contexte auquel nous ne pouvons accéder à partir de documents écrits ou d'enregistrements audio. De ce point de vue, l'enquête ethnographique se révèle indispensable. Les affaires que nous avons pu observer de manière ethnographique et les affaires dont nous avons acquis le dossier sont



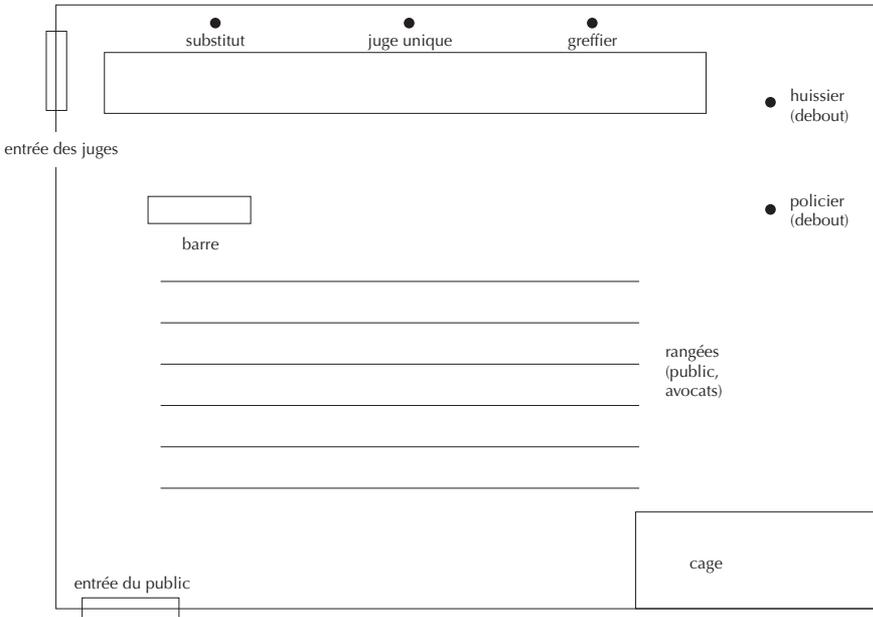
Audience d'un procès pénal

toutefois dissociées, ce qui rend donc impossible de rendre justice à la contrainte de l'environnement physique. Il est en même temps impossible de jeter un regard sur les interactions judiciaires dont nous avons la retranscription et de les décrire en faisant abstraction de cette familiarité d'arrière-plan que nous avons acquise avec l'environnement judiciaire égyptien. À titre général, sur un mode ethnographique et sans volonté démonstrative, nous pouvons rapporter ici quelques instants saisis, parmi d'autres, à l'intérieur de différents immeubles abritant un ensemble de tribunaux, de parquets et d'administrations judiciaires diverses (*mugamma' mahâkim*).

Nous reproduisons schématiquement, ci-dessous, la disposition de la salle dans laquelle se tient une séance d'un tribunal de première instance à juge unique (tribunal partiel ou sommaire) dans le palais de justice de Shubrâ al-Khayma. Derrière le siège du juge unique se trouve accrochée au mur une balance, symbole de la justice, et la devise « La justice est au fondement de l'autorité » (*al-'adl asâs al-mulk*). Les murs de la salle sont couverts de lambris jusqu'aux deux tiers de leur hauteur et, au-dessus, ils sont enduits d'une peinture blanche défraîchie.

Dans la salle du tribunal, avant le début de la séance, le greffier est installé et semble régler une série de petites affaires avec des avocats. Ces derniers portent parfois une toge. L'huissier rentre ensuite dans la salle, demande le silence et crie, à l'arrivée du juge : « *mahkama* »⁵. Le juge s'installe à sa place

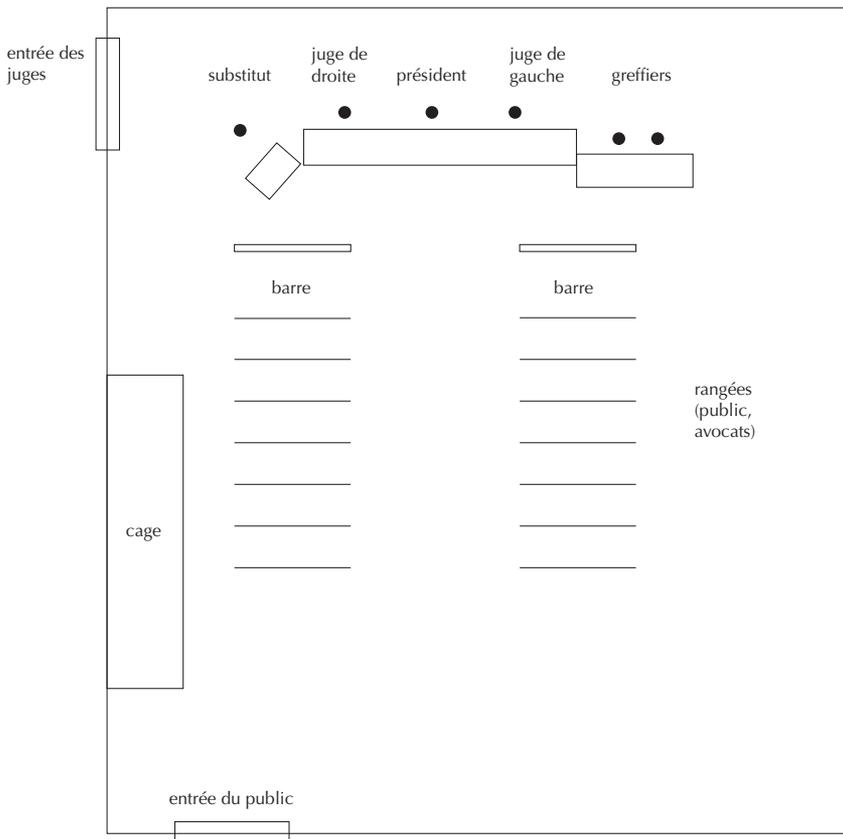
5. Sur les moyens mis en œuvre pour obtenir le silence et l'attention de l'audience, cf. Atkinson et Drew, 1979.



Shubrâ al-Khayma, Tribunal de première instance

et dit à voix forte : « *al-salâm 'alaykum* ». L'assemblée lui répond. Suit alors l'appel nominal des personnes devant comparaître, auquel répond un enregistrement auprès du greffier. L'huissier rappelle fréquemment la salle au silence. De nombreux appels nominaux restent sans réponse. Le rythme des non-comparutions est tel que le greffier ne peut pas suivre. Le juge demande à l'avocat de l'accusé suivant de se tenir à l'écart en attendant la résorption du retard. Le policier prend les cartes d'identité des accusés qui comparaissent. Le substitut du Parquet, pour sa part, assiste à la séance mais n'y intervient pas. Il ne semble même pas suivre les affaires et, en tout cas, n'a aucun dossier devant lui. Les avocats, quand ils interviennent, s'interposent véritablement entre le tribunal et leur client, celui-ci n'étant appelé que pour des questions de vérification d'identité. Après leur comparution, les personnes dont la culpabilité est établie sans qu'aucune disposition ne soit prise concrètement à leur égard sont renvoyées à l'arrière de la salle et à la fin de la séance (*âkhir al-jalsa*). Un avocat tient à la main un dossier portant papier à en-tête avec mention « Ibrahim The Lawyer ». Les avocats repartent en prenant note des dates de comparution future. Un avocat est amené à plaider, ce qui est remarquable au vu du rythme de traitement des affaires au cours de cette session. La plaidoirie porte sur une affaire de violence entre époux. Elle se fait à voix forte et de manière démonstrative : l'avocat mime les gestes sur son confrère de la partie adverse. Ce dernier tente d'interrompre la démonstration en criant encore plus fort, mais sans succès. Par deux fois, un avocat assis à nos côtés

nous demande de décroiser les jambes, ce qui est, nous a-t-on dit par la suite, une marque de manque de respect à l'égard de la cour. Plus de deux cents affaires étaient inscrites à cette audience. Un homme se tient en retrait, mieux habillé que la moyenne des accusés. Un policier lui demande sa carte d'identité, il refuse. Le policier lui demande : « Tu es un accusé » (*anta muttaham*), il répond : « au civil » (*madanî*). Le greffier organise les dossiers en trois piles : les dossiers qui doivent encore être traités, ceux qui ont déjà été traités et les dossiers à problème. Les avocats et les accusés ne se présentent pas à la barre, mais directement devant le juge. Systématiquement, des timbres fiscaux sont collés par les avocats sur les documents présentés à la cour, devant le greffier. Certains accusés, en vêtements de paysans, sont assis à même le sol à l'arrière de la salle. L'un d'eux tient une liasse de papiers dans un sac en plastique. Il s'accroupit pour les en retirer précipitamment. Alors que les avocats, quand ils comparaissent, s'appuient parfois sur la tribune derrière laquelle est assis le juge, les accusés en sont, eux, empêchés par le policier. À une personne qui le remercie (*shukran*), le juge répond : « le merci est à Dieu » (*al-shukr li-llâh*).



Bahâ, cour criminelle



DANA SMILLIE

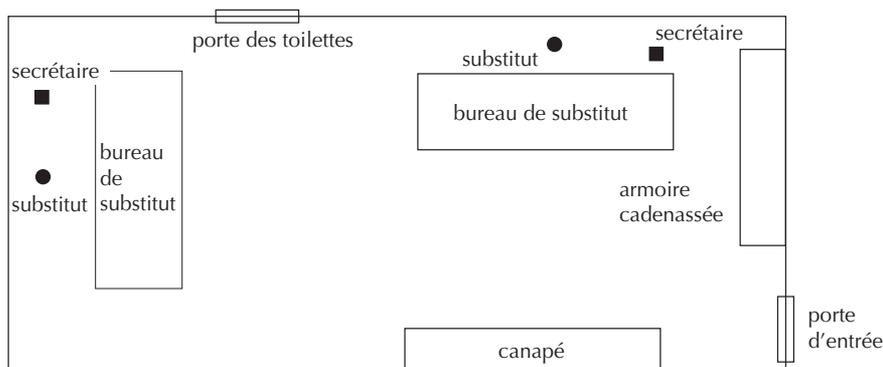
Magistrats siégeant à la Cour d'Appel

Un bruit de verre à l'arrière de la salle provoque la colère du juge : (le juge) « quel est ce bruit ? » ; (la salle) pas de réponse ; (le juge) « nous sommes dans un café ? ».

La salle abritant la session d'un Cour criminelle de Banhâ est, quant à elle, réduite mais relativement propre. Au fond, à gauche, la cage, où attendent déjà les accusés. La tribune est surélevée, avec trois fauteuils au milieu et deux fauteuils à la gauche et en contrebas de l'estrade sur laquelle siègera la cour. Deux rangées de banquettes en bois sont destinées au public et aux avocats. Les murs sont lambrissés et le sol recouvert d'un carrelage. Trois ventilateurs tournent au plafond. Les avocats sont déjà présents et les greffiers s'affairent derrière la tribune.

Certains procès se passent à huis clos : l'accusé est appelé, sorti de la cage et conduit par un policier, son avocat le précédant, dans une salle annexe de la cour. Plus tard, les trois juges composant la cour criminelle, portant écharpe verte, entrent dans la salle. Les accusés sont appelés nominativement. Chaque cas fait l'objet d'une plaidoirie. Les prévenus, après avoir été sortis de la cage, comparaissent devant les juges. Ils sont tenus de se tenir debout, face à la cour, sans appui, le policier veillant à leur maintien.

Quant aux interrogatoires menés par les substituts, ils se passent dans des locaux du Parquet situés dans les différents palais de justice. À Shubrâ al-Khayma, un de ces bureaux est partagé par deux substituts. À Banhâ, il est partagé par cinq d'entre eux. Ces bureaux sont généralement dégradés, ce qui contraste avec le « costume, cravate et chaussures cirées » des substituts. En général, chaque bureau individuel est muni d'une sonnette permettant d'appeler un homme à tout faire et un soldat postés dans le couloir. Le premier sert des boissons, le second



Shubrâ al-Khayma, bureau du Parquet

porte des messages ou des instructions, introduit les parties, avocats et autres visiteurs et assure un semblant d'ordre à l'entrée. À Shubrâ al-Khayma, outre les deux tables de bureau et deux fauteuils à haut dossier, on trouve deux chaises destinées aux deux secrétaires des substituts. Une banquette est adossée au fond et sert aux visiteurs, alors que les accusés sont tenus de rester debout. L'éclairage est au néon. On trouve un ventilateur et, au sol, deux vieux tapis. Au mur, une peinture florale d'un côté et une reproduction d'un verset coranique d'un autre. Une pendule aux aiguilles arrêtées est accrochée de guingois au troisième.

La victime prétendue d'un vol est assise en face du substitut, le secrétaire de celui-ci à sa gauche. Le substitut pose les questions à la victime et les dicte à son secrétaire. On observe la technique citée précédemment qui consiste à reprendre les propos tenus par la personne interrogée et à la reformuler partiellement. La déposition de la victime est conclue par le substitut sur les mots : « Par Dieu le Sublime, ceci est la vérité » (*Wa-llâh al-'azîm huwwa al-haqq*). À une autre occasion, la mère d'un jeune homme, mort d'empoisonnement à l'alcool à brûler, vient déposer. Le Parquet est, en effet, tenu d'ouvrir une enquête. La question est de savoir s'il faut diligenter une autopsie. La femme exprime sa douleur et son chagrin, accompagnant les interruptions du substitut d'invocations et de gestes divers. Le substitut semble perplexe. Il va discuter avec son collègue. Il nous apprend, par la suite, qu'il s'interrogeait sur la crédibilité du témoignage, trouvant que les manifestations de chagrin de la femme étaient faibles au regard de la perte d'un fils. À ses dires, elle n'était pas assez émue (*qalbânî*). Il va consulter un livre, qui se révèle être le *Manuel des instructions au Parquet*. Une jeune femme comparait, plus tard, dans une affaire de viol incestueux. Elle est enceinte. Les rapports se sont prolongés pendant six mois. À la question de la honte découlant du fait de porter plainte, on nous répond que, la fille étant enceinte sans être mariée, il vaut mieux qu'elle se présente comme victime de son père que comme fille mère. Les questions semblent être organisées de manière à déceler les mensonges éventuels (par exemple, demande de recoupement sur la durée des relations),

à pouvoir opérer la qualification juridique des faits (par exemple, insistance sur la question de savoir si la victime est majeure ou mineure, si l'agresseur a une autorité légale à son égard ou non) et à préparer l'interrogatoire de l'accusé qui aura à répondre aux incriminations contenues dans le témoignage de la victime. Le travail semble se passer, au total, de manière extrêmement routinière. Parfois, le substitut se montre un peu insistant, comme dans cet exemple tiré d'un interrogatoire dans une affaire de drogue :

Extrait 04 (références ignorées)

Question du substitut : Tu as des antécédents

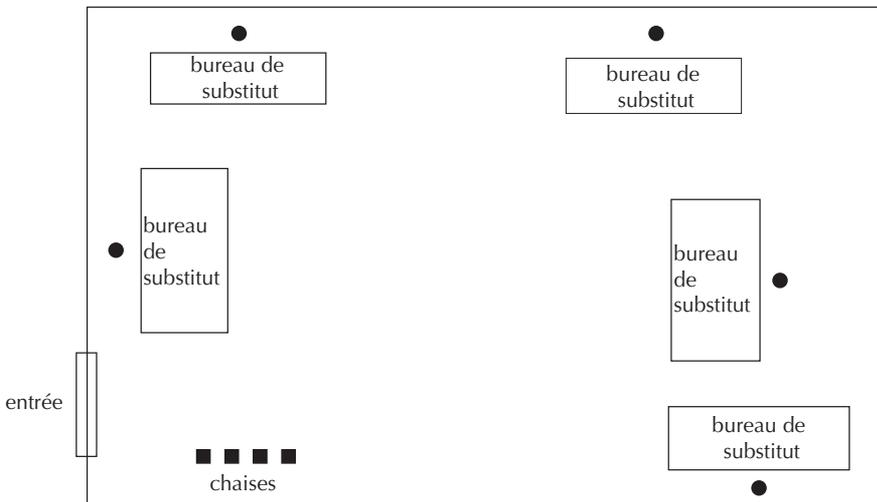
Réponse de l'accusé : Non

Q : Tu as des antécédents c'est sûr tu as des antécédents

R : Non

Les attentes d'arrière-plan

À côté des éléments du contexte d'ordre visuel et matériel dont un matériau composé principalement de retranscriptions ne peut rendre compte, il convient également de signaler un ensemble d'attentes d'arrière-plan des parties à l'interaction judiciaire auxquelles il n'est pas possible d'accéder sans une grande familiarité avec l'environnement judiciaire égyptien. Cicourel (1968) fait remarquer que les observations les plus intéressantes de son enquête sur la justice des mineurs ont été réunies à la fin des trois années de recherche de terrain menées dans les bureaux de la police et de l'assistance sociale, comme agent de probation entre autres statuts. Bien des choses resteraient difficiles à



Banhâ, bureau du Parquet

discerner sans l'incorporation dans le matériau d'éléments qui, à strictement parler, lui sont extérieurs. Prenons un exemple. En matière de trafic de drogue, les substituts du Parquet sont généralement saisis par la police qui leur adresse un procès-verbal constatant une infraction. Il est de notoriété, parmi les membres du Parquet, que ce procès-verbal relate les faits en suivant généralement un scénario-type qui conduit à l'établissement du crime. Voici comment m'ont été décrits ces scénarii par un substitut :

Les policiers, à la campagne, ont trois types d'histoires. Le premier, c'est le policier qui dit qu'il était de garde à un barrage de police (*kamîn*) quand il a aperçu quelqu'un qui venait dans sa direction et qui a soudain changé de direction après avoir vu le policier. Quand le policier tente de l'attraper, l'accusé jette quelque chose de sa poche, le policier la ramasse et découvre que c'est de la drogue. Il court derrière l'accusé, l'arrête et lui demande pour quelle raison il est en possession de cette drogue : consommation ou bien trafic? Comme on le voit, le policier essaye de créer une situation conforme à l'article 30 du Code de procédure pénale : premièrement, il démontre que l'accusé s'est lui-même placé en situation de suspect en changeant de direction; ensuite, il souligne qu'il n'a pas arrêté l'accusé avant d'avoir ramassé ce que celui-ci a jeté de sa poche et avoir constaté que c'était de la drogue; troisièmement, il reste dans les limites de ses prérogatives en n'interrogeant pas l'accusé, mais en lui demandant simplement dans quel but il possédait cette drogue.

Le second type d'histoire, c'est celle qui se déroule aussi à un barrage, mais, cette fois-ci, l'accusé ne marchait pas mais voyageait dans un moyen de transport en commun, un minibus. Le policier précise que l'accusé était assis à côté du chauffeur. Pendant que le sous-officier inspectait les documents du chauffeur, lui, l'officier, en civil, a vu l'accusé jeter quelque chose sur la route. Il l'a ramassée et a découvert que c'était de la drogue. Le récit se poursuit ensuite comme dans le premier scénario. Ici, si l'accusé est toujours assis à côté du chauffeur, c'est pour garantir la crédibilité et la validité de ce type d'histoires. En effet, la Cour de cassation a statué sur ce genre de situation et a fait de la présence de l'accusé à l'avant du minibus, à côté du chauffeur, une condition, parce que les minibus sont tellement bondés en Égypte qu'il serait impossible d'identifier celui qui a jeté la drogue hors du véhicule si cette personne se trouvait à l'arrière.

Troisième scénario, c'est celui des policiers qui ont reçu l'information qu'un trafiquant de drogue s'appête à livrer sa marchandise à 7h00 du matin. N'ayant pas eu le temps de demander la permission du Parquet (ce qui n'est admis par la Cour de cassation qu'en cas d'urgence crédible, et encore l'admet-elle rarement), le policier arrive à 6h30 et se cache dans les herbes. À 6h50, l'accusé arrive, les policiers sortent de leur cachette et l'arrêtent en possession de drogue, son complice ayant pu s'enfuir.

On constate ainsi que, pour la police, il ne s'agit pas tant de décrire les faits qui sont survenus que de produire un récit constatant, selon les règles du genre, le crime. Il faut avant tout que le récit soit dénué de ces entorses à la

légalité très fréquentes qui, si elles étaient constatées, déboucheraient sur un vice de forme et sur la nullité de toute la procédure. Le substitut du Parquet a à l'esprit ce genre de scénario quand une affaire lui est déférée. Pourtant, il mettra rarement en cause la police, directement du moins. Pour le chercheur, cette information ne peut émerger des documents, quand bien même ils seraient enregistrés ou filmés. La compréhension du contexte de l'interaction judiciaire passe par la connaissance d'éléments qui n'apparaissent pas dans l'interaction elle-même, si ce n'est quand, dans une attitude rétrospective, le chercheur parvient à donner un sens à certains éléments de l'interaction à la lumière d'une connaissance acquise par ailleurs.

On donnera un dernier exemple, celui de l'essai de Hamdî al-Batrân (1998), *Le journal d'un officier de campagne (Yawmiyyât dhâbit fî al-aryâf)*, titre clairement choisi pour faire écho au célèbre ouvrage de Tawfiq al-Hakîm (1942; El Hakim, 1974), *Journal d'un substitut de campagne (Yawmiyyât nâ'ib fî al-aryâf)*. Cet essai de 200 petites pages sonne juste à l'oreille de celui qui a eu l'occasion de côtoyer la justice égyptienne ordinaire, non pas celle des grandes cours du Caire, mais celle des degrés inférieurs où se bousculent plaignants venus faire leur déposition, avocats en quête de menues affaires, prévenus menottés, policiers plus ou moins dépenaillés, marchands de cigarettes et biscuits, tous venus pour rencontrer, à un titre ou à un autre, le substitut du Procureur général, ce jeune homme habillé impeccablement d'un complet veston, d'une cravate, de chaussures au cirage luisant, qui siège autoritairement derrière un bureau, secondé par un secrétaire, dans une chambre qu'il partage avec un ou plusieurs collègues, pièce dont l'aspect est à cet échelon souvent misérable, mais où l'attention portée à un ensemble de détails contribue à assurer le maintien des hiérarchies et de l'administration autoritaire de la justice. À cela, il faut ajouter ce que l'étude des affaires qui font le quotidien des parquets permet comme connaissance des aspects (les plus dramatiques souvent) de la vie d'une population rurale encore majoritaire. Le détail des interrogatoires offre ainsi une clé d'entrée privilégiée dans les discours de motivation et de justification. À ceci près, toutefois, que ces discours peuvent être parfaitement inventés, sous la pression des forces de police par exemple, pour détourner ou occulter les responsabilités véritables. Le livre présente dans ce cas l'avantage, pour le chercheur tenté par une approche praxéologique de l'activité judiciaire, de documenter des hypothèses autrement indémontrables.

CONCLUSION : QUEL EST LE CONTEXTE PERTINENT ?

Dans cette étude du contexte dans lequel s'inscrit l'action judiciaire devant des tribunaux égyptiens, de multiples difficultés proviennent de ce que l'activité juridique et judiciaire s'inscrit toujours dans une séquence à la fois plus longue que celle dont l'observateur peut disposer et à l'accessibilité limitée

de plusieurs façons. Le problème de la réduction du contexte disponible à un choix limité de séquences interactionnelles plus ou moins courtes et isolées apparaît déjà au niveau de l'analyse des échanges langagiers. Il apparaît aussi au niveau d'une analyse faite à partir d'un support écrit – quand bien même il correspondrait à la transcription *verbatim* des propos échangés –, occultant ainsi un nombre important de données propres au contexte. Ce problème apparaît enfin au niveau de ce que l'interaction ne peut manifester qu'à un observateur compétent, c'est-à-dire quelqu'un doté d'une connaissance préalable des attentes d'arrière-plan des différentes parties engagées dans l'interaction. Pour éclairer la nature de ces difficultés, cet article a tenté de mettre en parallèle des matériaux de première main, des notes ethnographiques et le compte rendu que des *insiders* peuvent donner de leur propre travail.

Cette ethnographie de la communication juridique n'est pas sans limites. Tout en les reconnaissant, il convient aussi d'en voir les avantages. En tête ce ceux-ci, il y a le fait d'insérer les actes de parole dans une séquence longue, là où l'analyse de conversation aurait tendance à les isoler et à ne considérer que leurs propriétés produites dans l'espace strictement limité de l'interaction. Ce faisant, il est possible de restituer un cadre de pertinence plus large, débordant le lieu de l'interaction, tout en ne l'étendant pas à des éléments qui, vus de l'extérieur, sembleraient appartenir à la scène, alors même qu'ils échappent à l'attention, à l'intérêt et à l'orientation des protagonistes⁶. Cette démarche permet donc de combiner les éléments de pertinence tels qu'ils apparaissent dans l'interaction, mais aussi tels qu'ils la sous-tendent et l'orientent. Ceux qui sont manifestes dans l'interaction se traduisent dans des jeux indexicaux (comment on s'adresse la parole, par exemple), comportementaux (ainsi, la position du corps et l'attention qu'elle implique) ou lexicaux (le choix d'un lexique rend public et explicite le registre de l'interaction). Les éléments qui sous-tendent l'interaction procèdent de l'ensemble du savoir d'arrière-plan nécessaire aux protagonistes pour agir dans un contexte donné et donner un sens à la situation, tandis que les éléments qui orientent l'interaction relèvent de la finalité propre à celle-ci, sans laquelle les gens penseraient le temps comme une myriade de points discontinus et non comme une succession d'événements.

Contexte égyptien, contexte local, contexte judiciaire, contexte propre à une affaire? La question du contexte pertinent reste ouverte. En fait, elle ne peut être posée en généralité. Le contexte pertinent est celui qui, du point de vue des protagonistes, importe à un moment et en un lieu donnés dans la conduite de leur action. Il est donc nécessairement variable, bien qu'il ne soit pas obligatoirement multiple. Il n'est, pour l'essentiel, pas opaque. Ce qui, des éléments visibles sur la photographie prise par un observateur extérieur, est

6. Pour une réflexion sur la notion de contexte en anthropologie linguistique, cf. Duranti et Goodwin, 1992. Sur la question de la pertinence, cf. Sperber et Wilson, 1995.

considéré comme pertinent par les personnes en présence se donne généralement à voir avec une certaine transparence, à condition toutefois de renoncer au regard ironique des sciences sociales critiques et d'adopter, autant que faire se peut, la position endogène d'une personne normalement compétente agissant dans un monde plus ou moins familier.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ATKINSON J. Maxwell, 1982, « Understanding formality: the categorization and production of 'formal' interaction », *The British Journal of Sociology* 33(1), p. 86-117.
- ATKINSON J. Maxwell et Paul DREW, 1979, *Order in Court : The Organization of Verbal Interaction in Courtroom Settings*, Londres, Macmillan.
- BAKHTIN Michail, 1981, *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press.
- BATRÂN Hamdî al-, 1998, *Yawmiyyât dhâbit fî al-aryâf* (Journal d'un officier de campagne), Le Caire, Dâr al-Hilâl.
- BOGEN David, 1999, *Order Without Rules : Critical Theory and the Logic of Conversation*, New York, SUNY Press.
- CONLEY John M. et W. Mack O'BARR, 1998, *Just Words : Law, Language and Power*, Chicago, University of Chicago Press.
- DINGWALL Robert, 2000, « Language, Law, and Power: Ethnomethodology, Conversation Analysis, and the Politics of Law and Society Studies », *Law and Social Inquiry* 25(3), p. 885-911.
- DREW Paul et John HERITAGE, 1992, « Analyzing talk at work: an introduction » dans Paul DREW and John HERITAGE (dirs), *Talk at Work. Interaction in Institutional Settings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUPRET Baudouin, 2003, « The Person in an Egyptian judicial Context: An Ethnomethodological Analysis of Courtroom Proceedings », *International Journal for the Semiotics of Law/Revue Internationale de Sémiotique Juridique* 16(1), p. 15-44.
- 2004a, « Sociologie pragmatique » dans L. CADIEU (dir.), *Dictionnaire de la justice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 2004b, « Intention in Action: A pragmatic approach to criminal characterization in an Egyptian context » dans B. DUPRET (dir.), *Standing Trial : Law and the Person in the Modern Middle East*, Londres, I.B. Tauris (paru aussi sous le titre « L'intention en acte : Approche pragmatique de la qualification pénale dans un contexte égyptien », *Droit & Société*, 2001, n° 48, p. 439-467).
- à paraître, « The Practice of Judging: The Egyptian Judiciary at Work in a Personal Status Case » dans M.K. MASUD, R. PETERS et D. POWERS (dirs), *The Application of Islamic Law in Courts*.
- DURANTI Alessandro et Charles GOODWIN (dirs), 1992, *Rethinking context : Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press.

- EL HAKIM Tewfik, 1974, *Un substitut de campagne en Égypte. Journal d'un substitut du procureur égyptien* (trad. par G. Wiet et Z. M. Hassan de Yawmiyyât nâ'ib fî al-aryâf, 1942), Paris, Plon.
- EMERSON Robert M., 1983, « Holistic Effects In Social Control Decision-Making », *Law and Society Review*, 17(3), p. 425-55.
- GOFFMAN Erving, 1981, *Forms of Talk*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- GUMPERZ John, 1982, *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAVE Paul ten et George PSATHAS, 1995, « Introduction » dans Paul ten HAVE et George PSATHAS, *Situated Order : Studies in the Social Organization of Talk and Embodied Activities*, Washington, D.C., University Press of America.
- HOLSTEIN James A., 1993, *Court-Ordered Insanity : Interpretive Practice and Involuntary Commitment*, New York, Aldine De Gruyter.
- JACKSON Bernard S., 1995, *Making Sense in Law : Linguistic, Psychological and Semiotic Perspectives*, Liverpool, Deborah Charles Publications.
- JEFFERSON Gail, 1979, « The Transcript Symbols » dans George PSATHAS (dir.), *Everyday Language : Studies in Ethnomethodology*, New York, Irvington Publishers.
- KITTLER Friedrich A., 1990, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford, Stanford University Press.
- KOMTER Martha, 1995, « The Distribution of Knowledge in Courtroom Interaction » dans Paul ten HAVE et George PSATHAS, *Situated Order : Studies in the Social Organization of Talk and Embodied Activities*, Washington, D.C., University Press of America.
- 2001, « La construction de la preuve dans un interrogatoire de police » dans Baudouin DUPRET (dossier coordonné par), *Droit et Société*, 48, « Le droit en action et en contexte. Ethnométhodologie et analyse de conversation dans la recherche juridique », p. 367-93.
- LEUDAR Ivan, 1995, « Reporting Political Arguments » dans F.H. van EEMEREN, R. GROOTENDORST, J.A. BLAIR and C.A. WILLARD (dirs), *Reconstruction and Application : Proceedings of the Third Conference on Argumentation*, Vol. III, Amsterdam, Sic Sat.
- 1998, « Who Is Martin McGuinness 1 : On Contextualizing Reported Political Talk » dans S. CMEJKOVÁ, J. HOFFMANOVÁ, O. MÜLLEROVÁ and J. SVETLÁ (dirs), *Dialogue Analysis 6*, Vol. 2, Tübingen, Niemeyer.
- LEUDAR Ivan, et Jiri NEKVAPIL, 1998, « On the Emergence of Political Identity in the Czech Mass Media : The Case of the Democratic Party of Sudetenland », *Czech Sociological Review*, 6, p. 43-58
- LYNCH Michael, 1997, « Preliminary Notes on Judges' Work : The Judge as a Constituent of Courtroom 'Hearings' » dans Max TRAVERS et John F. MANZO (dirs), *Law in Action : Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, Aldershot, Dartmouth/Ashgate.

- NEKVAPIL Jiri et Ivan LEUDAR, 1998, « Of Police Interrogations and Interviews », *Victimology*, 8, p. 31-52.
- 2002, « On Dialogical Networks : Arguments about the Migration Law in Czech Mass Media in 1993 » dans S. HESTER et W. HOUSLEY, *Language, Interaction and National Identity*, Aldershot, Ashgate.
- POLLNER Melvin, 1979, « Explicative Transactions : Making and Managing Meaning In Traffic Court » dans George PSATHAS (dir.), *Everyday Language : Studies in Ethnomethodology*, New York, Irvington Publishers.
- SACKS Harvey, 1989, « On doing 'being ordinary' » dans J. Maxwell ATKINSON et John HERITAGE (dirs), *Structures of Social Action : Studies in Conversation Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1997, « The Lawyer's Work » dans Max TRAVERS and John F. MANZO (dirs), *Law in Action : Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, Aldershot, Dartmouth/Ashgate.
- SBISÀ Marina et Pietro FABBRI, 1981, « Models (?) for a Pragmatic Analysis », *Journal of Pragmatics*, 4, p. 301-319.
- SCHEGLOFF Emmanuel, 1984, « On some questions and ambiguities in conversation » dans J. Maxwell ATKINSON et John HERITAGE (dirs), *Structures of Social Action : Studies in Conversation Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1989/90, « From Interview to Confrontation : Observations of the Bush/Rather Encounter », *Research on Language and Social Interaction*, 22, p. 215-40.
- SCHÜTZ Alfred, 1987, *Le Chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales* (traduction d'une sélection de textes par A. Noschis-Gilliéron), Paris, Méridiens Klincksieck.
- SHARROCK Wes et Rodney WATSON, 1990, « L'unité du faire et du dire. L'action et l'organisation sociales comme phénomènes observables et descriptibles » dans Patrick PHARO et Louis QUÉRÉ (dirs), *Les Formes de l'action*, Paris, Éd. de l'EHESS, « collection Raisons Pratiques », vol. 1.
- SPERBER Dan et Deirdre WILSON, 1995, *Relevance : Communication & cognition*, Oxford, Blackwell.
- WATSON Rodney, 1997, « Some General Reflections on 'Categorization' and 'Sequence' in the Analysis of Conversation » dans Stephen HESTER and Peter EGLIN (dirs), *Culture in Action : Studies in Membership Categorization Analysis*, Washington, D.C., University Press of America.
- 2005, « The Practice of Judging : The Egyptian Judiciary at Work in a Personal Status Case » dans M.K. MASUD, R. PETERS et D. POWERS (dirs.), *Dispensing justice in Muslim courts : Qadis, procedures and judgments*, Leyde, E.J. Brill.

AL-TASNÎT ET *AL-ZULLÎQA*, DEUX TECHNIQUES DE CHASSE ET DE PÊCHE DU LAC MANZALA*

Ces deux techniques sont extraites d'un livre sur la pêche et la chasse dans le lac Manzala, auquel je travaille depuis des années et qui va être publié par l'Institut français d'Archéologie orientale. La première, connue sous le nom de *tasnît*, concerne la chasse aux oiseaux migrateurs. La seconde – *al-zullîqa* – permet de capturer des poissons dans de larges plans d'eau gagnés sur le lac et entourés de digues, dénommés *hûsha*. Le premier procédé n'est plus en usage en raison des rapides changements survenus dans l'écologie du lac au cours de la seconde moitié du xx^e siècle. Je ne l'ai jamais directement observé mais j'en ai entendu la description par des chasseurs qui l'avaient employé. Quant à la seconde technique, je l'ai effectivement constatée en de multiples endroits. Elle compte parmi les nombreux modes de pillage des ressources du lac. Elle est pratiquée illégalement à grande échelle, de toutes parts, et principalement autour des îles. Elle permet éclairer sous différents aspects la situation actuelle du lac.

« L'ÉCOUTE » OU LA CHASSE PAR NOYADE (*TASNÎT*)¹

« L'écoute » (*tasnît*) est une technique ancestrale² utilisée pour la chasse de différents oiseaux migrateurs qui hivernent sur les eaux du lac, tels que les foulques ou diverses espèces de canards. De par sa grande simplicité, elle est pratiquée non seulement par les chasseurs, mais également par les paysans et bédouins des îles. Elle était très répandue lorsque les populations d'oiseaux étaient importantes. Leur nombre diminue aujourd'hui en raison, entre autres,

* Je remercie E. Perrin qui s'est chargée des dernières relectures de cet article.

1. La traduction de cette partie est de S. Henein.

2. Voir Magaud de Aubusson (1891). Wilkinson (1837, vol. II, p. xxx) pense que cette technique était employée dans la vallée du Nil, durant les crues, quand les terrains bas étaient inondés.

de l'assèchement du lac, de sa pollution grandissante par les eaux de drainage et d'égout, de la circulation des bateaux à moteur et à cause de la défaillance de l'autorité gardienne du lac, qui laisse le champ libre aux braconniers.

Le chasseur (*sannât*) attend le crépuscule (*humra*) ou les premières heures de la nuit pour partir. Il descend dans l'eau, la tête recouverte jusqu'à la nuque d'une cagoule de camouflage noire (*wiss*) qui lui permet d'échapper à la vue des oiseaux³. Il porte parfois à la taille une ceinture (*hajla* ou *hijâl*) de cuir ou de corde à laquelle il suspend ses prises. Avec lenteur et précaution, le chasseur s'immerge jusqu'à la poitrine ou aux épaules sans effrayer les oiseaux. Dans la pénombre ou l'obscurité, il localise son gibier par une écoute attentive de leurs cris et bruissements d'ailes (*yatasannat*, d'où le nom de « *tasnît* »). Lorsqu'il a repéré un oiseau isolé, il s'en approche suffisamment pour l'attraper sous l'eau par les pattes. Il le tire alors d'un geste rapide et le coule sans lui laisser le temps de pousser des cris ou de se débattre, ce qui effraierait les autres individus et provoquerait leur envol collectif. Avant que l'oiseau ne meure noyé, le chasseur l'égorge sous l'eau avec un couteau⁴. Certains chasseurs, qui ne portent pas d'arme, égorgent l'oiseau au moyen d'une rémige qu'ils arrachent à l'une de ses ailes et qu'ils plantent avec force au travers de son cou. Le chasseur plie ensuite la plume en deux pour en faire une sorte d'épingle de nourrice qui enserre l'œsophage de l'oiseau. Il arrache alors ce conduit vital en tirant fortement sur la plume. Le chasseur attache l'oiseau mort à sa ceinture et cherche une nouvelle proie. Un *sannât* m'expliquait un jour qu'après ses prises, il sentait le sang des oiseaux attachés à sa ceinture couler sur son corps et réchauffer ses cuisses engourdis par l'eau froide des mois d'hiver. Quand sa ceinture est garnie d'oiseaux, le chasseur les dépose sur son bateau mouillé à quelques dizaines de mètre puis repart à la chasse. Les chasseurs qui ne portent pas de ceinture se contentent de briser les ailes de l'oiseau et le laissent sur l'eau⁵. Ils

3. Des cagoules similaires sont utilisées durant la journée par des pêcheurs qui pratiquent la technique *qadamât*. Ils la mouillent pour se rafraîchir la tête et se protéger du soleil. Dans l'île de Cebu, aux Philippines, les filles qui plongent à la recherche de coraux et d'huîtres se protègent également la tête avec une cagoule. Les pêcheurs du lac Manzala qui pratiquent « l'écoute » en plein jour, aux moments où la fréquentation des oiseaux est la plus importante, se couvrent la tête d'un leurre en forme d'oiseau ou de grandes feuilles de jacinthe d'eau, afin de s'approcher d'eux sans les effrayer. Au Mexique, les chasseurs de canards sauvages emploient une technique comparable en portant une grandealebasse percée de deux trous au niveau des yeux. (Leroy-Gourhan 1973, p. 72).

4. Les chasseurs égorgent les fousques immédiatement car une fois captifs, ces oiseaux attrapent parfois une sorte de diarrhée qui leur fait perdre du poids, ce qui diminue leur prix de vente.

5. Dans la langue égyptienne, la veuve est désignée comme une « femme aux ailes brisées » (*maksûrat al-jinâh*).

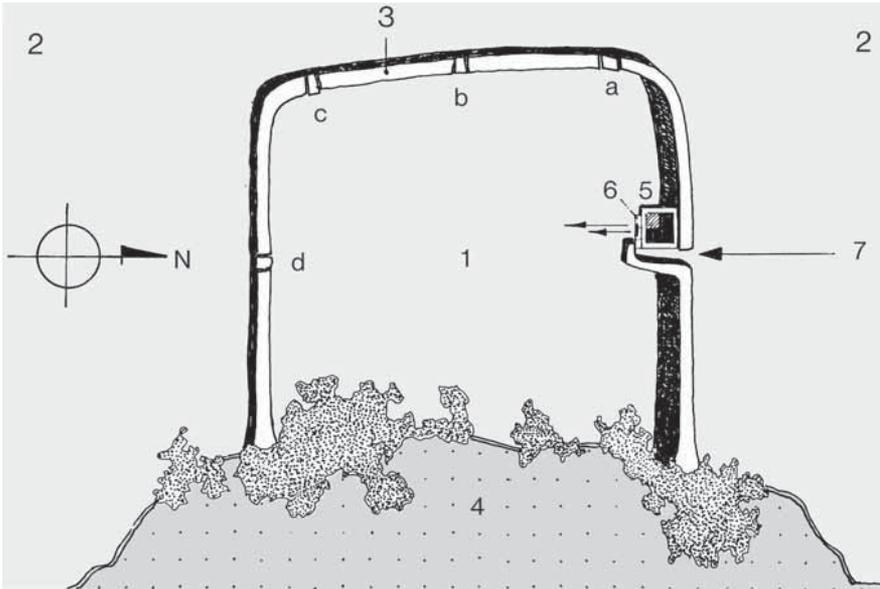


Figure 1a : Plan schématique de la *hûsha* et de la *zullîqa* : 1. Eau de la *hûsha*; 2. Eau du lac; 3. Digue, (a,b,c,d) : ouvertures; 4. L'île; 5. Caisse; 6. *Kharkhûr*; 7. Écoulement de l'eau du lac à travers la *jarrâya*.

ne récoltent leurs prises qu'après en avoir chassé un nombre suffisant. Garney décrit en 1876 une méthode similaire utilisée pour la chasse aux foulques, où le chasseur emploie un filet épervier pour capturer l'oiseau (au lieu de la furtive capture manuelle) et ramène ce dernier au bateau sans l'égorger⁶.

*Al-zullîqa*⁷

Cette pratique illégale consiste à attirer les poissons d'une *hûsha* dans une caisse qui joue le rôle d'un piège. Cette technique est fondée sur la constatation que les zones les plus poissonneuses se trouvent très souvent au point de rencontre entre deux courants, l'un d'eau plus douce que l'autre, comme cela se produit au niveau des ouvertures qui relient le lac à la mer Méditerranée et aux points où les canaux et les drains débouchent dans le lac.

La figure 1a représente un plan schématique d'une petite *hûsha* de forme carrée mesurant 50 m sur 50 m environ, adossée à la rive d'une île (4)⁸. Elle est entourée d'une digue en terre (3) qui commence sur la rive de l'île et dessine trois côtés pour aboutir de nouveau à la rive. Cette digue peut être

6. Cité par Meininger, P. (1981), p. 79.

7. La traduction de la deuxième et troisième partie est de N. Riskalla.

8. La surface de la *hûsha* peut atteindre plusieurs feddans (0,42 ha) suivant le pouvoir de son propriétaire ou, dans certains cas, de celui qui se l'est appropriée illégalement.

construite en briques cuites et cimentées. Sa largeur atteint 1,20 à 1,50 m à la base et 0,70 à 1 m au sommet. Elle dépasse de la surface de l'eau du lac sur une hauteur de 20 à 40 cm. Quatre ouvertures circulaires, d'un diamètre de 50 cm environ, sont réparties sur les côtés. Les ouvertures a, b, c, sont placées à l'ouest, et la quatrième (d) au sud. On peut les fermer avec de la boue au moment du pompage des eaux de la *hûsha*. Dans la figure 1, les ouvertures sont dessinées bouchées. À l'intérieur de la *hûsha*, à peu près au centre du côté nord de la digue, est construite une caisse cubique de 1 m sur 1 m (5), en briques cuites cimentées, que l'on appelle *zullîqa* ou *sunduq*. Elle peut être parfois fabriquée avec d'épaisses planches de bois. Cette technique de pêche porte le nom de la caisse *zullîqa*.

Sur le côté sud de la caisse, au niveau de sa bordure supérieure, se trouve une tige de bambou (6), mesurant de 0,80 à 1 m de long et d'un diamètre de 5 à 8 cm. Ce bambou s'appelle *'uqla* ou *kharkhûr*. L'intérieur a été nettoyé et il forme comme un tuyau dont on a bouché l'une des extrémités (fig. 1b, détail du bout de bambou, 2). Au centre est pratiquée une fine ouverture horizontale, de 20 cm de long et d'une largeur ne dépassant pas les 7 mm. Ce bambou est fixé horizontalement et dépasse de quelques centimètres seulement le niveau de l'eau de la *hûsha* (fig.1b, coupe). Le long de la paroi de la caisse est aménagée une étroite rigole (*jarrâya*) qui permet de faire couler un filet d'eau dans la *hûsha* par la fente du bambou.

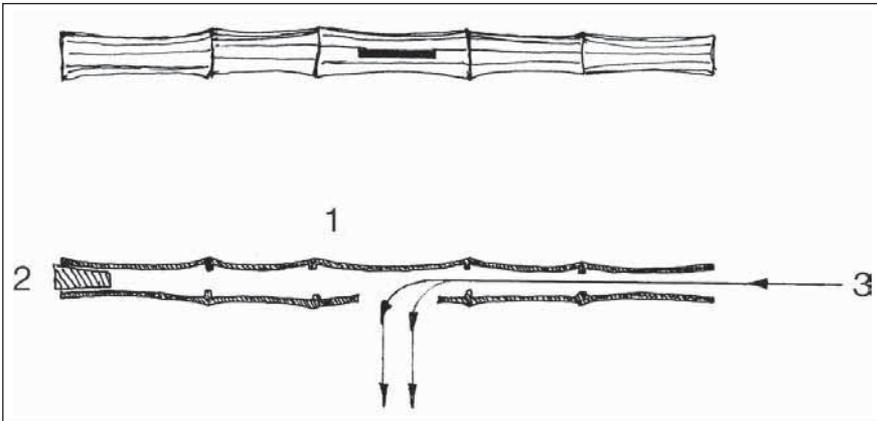
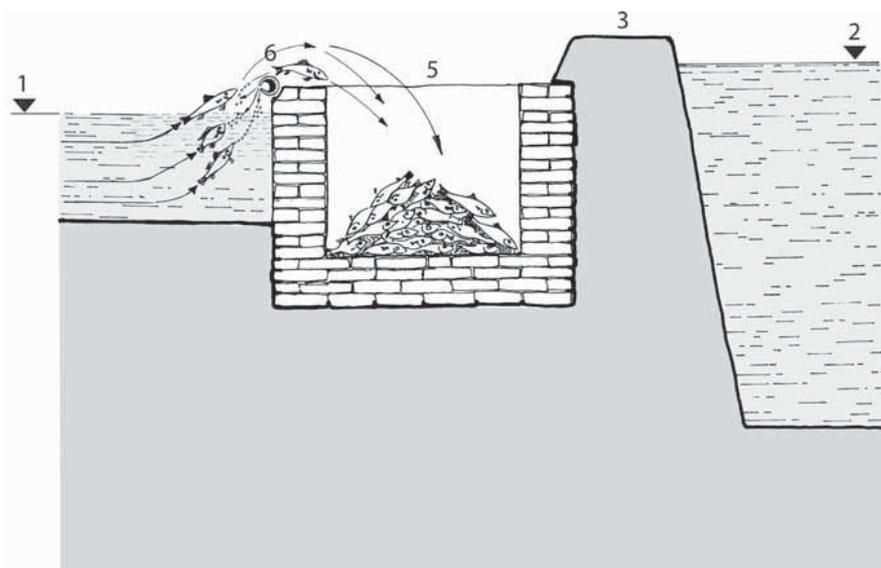
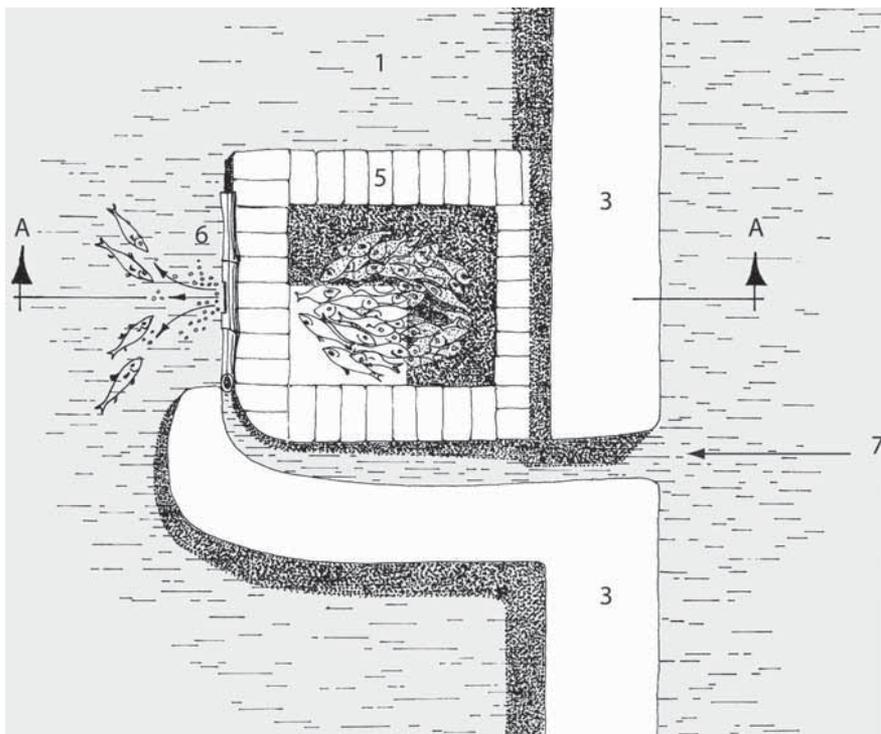


Figure 1b : 1. Morceau de bambou; 2. Bouchage; 3. Écoulement de l'eau du lac.

Pour faire entrer les poissons dans la *hûsha*, la rigole est fermée et les ouvertures a, b, c, d, ouvertes. Quand le propriétaire estime qu'il y a assez de poissons, il fait clore les ouvertures et laisse les poissons à l'intérieur durant une période pouvant atteindre plusieurs semaines pour qu'ils se développent et grossissent. Les deux tiers de l'eau sont ensuite évacués et déversés dans le lac au moyen d'une vis d'Archimède, actionnée à la main, ou avec des



Figures 2a et 2b : Plan et coupe de la caisse *zullîqa*.

pompes mécaniques. Tous les poissons se retrouvent ainsi durant deux jours dans une quantité d'eau insuffisante, une période appelée *ta'tîsh*, ce qui signifie « assoiffés », ici d'oxygène.

Dès que la respiration des poissons devient difficile, la rigole est ouverte, permettant l'écoulement d'un filet d'eau du lac par la fente de la tige de bambou, qui s'épanche lentement à la surface de la *hûsha*. Les poissons « assoiffés » d'oxygène s'y précipitent⁹. Ils sautent alors très haut à la recherche de l'eau et retombent dans la caisse (fig. 2a et 2b). Les poissons de la famille des muets qui ont la capacité de sauter sont encore plus vigoureux lorsqu'ils cherchent désespérément de l'eau. Il est étonnant de constater que même le silure *qurmût* survit plusieurs jours dans très peu d'eau¹⁰. Dans ces circonstances particulières, il parvient, tout comme le poisson-chat et le tilapia, à sauter jusque dans la *zullîqa*.

Différentes sortes d'épuisettes sont utilisées, comme le *milqaf* ou le *shilb*, pour ramasser les poissons dans la *zullîqa*. L'utilisation d'un filet d'eau pour attirer les poissons est comparable à une technique employée par les Japonais pour pêcher le thon¹¹.

Sur le lac, les dignitaires et les gens influents ont monopolisé cette technique de pêche avec la *zullîqa*, à tel point que le général Abdel Monsef Mahmoud (1967, p. 107), ancien directeur des garde-côtes, chargé de la surveillance du lac dans les années cinquante, regrette que :

cette technique de pêche illégale ne soit pas seulement l'apanage des tribus bédouines et des paysans. Elle les a dépassés pour tomber entre les mains des dignitaires et des grandes familles de la province. Plusieurs d'entre eux monopolisent les *hûsha* et les exploitent pour la pêche. Le problème d'un commerce tribal s'est transformé en une lutte d'influence entre les familles, et les régions qu'elles monopolisent, et qui sont devenues leur apanage. On les appelle la « famille », et personne hors de ses membres n'ose s'en approcher.

9. Les poissons de la famille des Mugilidés nagent à contre-courant, face aux vents. C'est la raison pour laquelle la petite rigole a été ouverte sur le côté nord de la *hûsha*, en fonction de la direction des vents dominants, qui soufflent du nord.

10. Gaillard, C.(1923, p. 51).

11. G. Atanasi (1968, p. 64) la décrit en ces termes : « Sur le côté du bateau, se trouvent des tuyaux élastiques aux extrémités en roseaux, placés à égale distance, et d'où l'eau se déverse, formant sur un vaste espace à la surface de l'eau comme une vague de petits poissons. Le thon s'y précipite et les hommes jettent alors quelques appâts vivants pour qu'il s'approche d'avantage. Ils coupent ensuite l'écoulement de l'eau et commencent leur pénible activité de pêche avec les roseaux et les hameçons ».

MES SÉJOURS AU LAC MANZALA

Je pense qu'il serait intéressant d'expliquer comment j'ai découvert cet endroit, quelles relations j'ai entretenues avec lui, les raisons de mon choix de décrire les activités de ses gens, ma manière de procéder et comment j'ai vécu parmi eux.

J'ai découvert cette région au cours de l'hiver 1988, à l'occasion d'une courte visite à Matariyya, ville située les rives du lac Manzala. Le lac m'a impressionné par sa beauté. Attiré par l'étude de la construction des bateaux si particuliers à cet endroit, mes visites se sont répétées. Je me suis installé dans la ville durant plusieurs semaines, en compagnie d'un maître charpentier (*mu'allim*) 'Ubayd al-Qattân. Au cours de cette période, j'ai fait la connaissance de quelques chasseurs d'oiseaux et pêcheurs. J'ai écouté leurs histoires et observé plusieurs de leurs techniques de chasse et de pêche. J'ai également constaté que certaines de leurs activités quotidiennes ressemblaient à celles que nous connaissons des sociétés antiques, installées autour des marécages du nord du Delta et qui vivaient de la chasse des oiseaux et de la pêche, ainsi que de la cueillette des roseaux et du *burdî* (*Typha angustata*). Nous en trouvons le témoignage sur les bas-reliefs et les peintures des tombes et des temples de l'ancienne Égypte.

LA PREMIÈRE VISITE À MATARIYYA

Lors de ma première visite à Matariyya, j'aperçus des centaines de bateaux aux mâts élevés portant leurs longues antennes inclinées autour desquelles s'enroulaient leurs voiles blanches. Ils étaient réunis en deux groupes situés à chaque extrémité de la ville, al-Uqbayn au nord et al-Jusna au sud, distantes de moins de deux kilomètres.

L'activité de toute la ville est centrée sur la pêche. La plupart des magasins vendent des filets, des cordages, les fers et accessoires des bateaux. On y trouve aussi quelques petits ateliers de forgerons qui fabriquent les ferments destinés à la construction des bateaux. Le marché se tient dans la rue principale du bourg. Des marchands ambulants y poussent des bateaux posés sur des chariots avec deux roues de bois, et qui leur servent d'échalas. Les centres de collecte des poissons se situent sur les rivages du lac. Quelques-uns occupent le rez-de-chaussée de bâtisses ne dépassant pas deux ou trois étages, dont certaines sont construites avec les restes colorés des bois des bateaux. Leurs toits sont en tiges de roseaux et les portes en tôle de baril et en pièces de bois. Au sud de la ville, sur de grandes étendues, des femmes tissent des nattes en roseaux sur des métiers à pierre rudimentaires, installés devant les portes des maisons. Les cafés sont nombreux dans les rues, les ruelles et le long des rivages. Des charrettes traînées par des ânes faméliques transportent des bourriches de poissons et des caisses en bois suintantes. Sur les vastes étendues

des rives du lac, les charpentiers construisent des bateaux. Les marchands d'oiseaux migrateurs les étalent, vivants, les ailes croisées derrière leur dos, ou égorgés à même le sol ou sur des caisses en nervures de feuilles de palmiers. Les rues du bourg sont humides et remplies d'immondices. Au milieu de ces ruelles étroites qui aboutissent au lac, les eaux d'égouts s'écoulent à ciel ouvert et ont formé de petites rigoles. Les rats et les belettes sont communs dans ces lieux où ils trouvent leur pitance dans les tas d'ordures, couverts de mouches et de nuées de moustiques qui s'activent dès le coucher du soleil. Il y a de nombreux fripiers sur le marché. La plupart des hommes portent des barbes épaisses et négligées. Ils sont coiffés de bonnets de laine noire. Sur les rives du lac, on aperçoit quelques pêcheurs assis, en train de réparer leurs filets.

Ce monde particulier et étrange m'a subjugué et m'a fortement incité à tenter de le comprendre. Mais comment pourrais-je y pénétrer, moi, le Cairete étranger? Et comment les habitants m'accepteront-ils parmi eux? Et les pêcheurs, se rapprocheront-ils de moi? Je fus surpris par ce monde contradictoire, dans lequel s'opposent d'une part la saleté du lieu et la misère visible de ses habitants et d'autre part la beauté du lac, l'élégance des bateaux de pêche aux voiles blanches, les nuées d'oiseaux migrateurs.

Malgré la misère des gens, je me suis intéressé à l'ensemble de leurs activités, remarquables à plus d'un titre. Certaines d'entre elles étaient déjà en usage dans l'Antiquité, par exemple l'emploi du filet hexagonal à oiseaux (tenderie) ou encore l'utilisation des roseaux. Je désirais connaître ce patrimoine de techniques et de savoir-faire simples, efficaces et ingénieux.

MON PREMIER SÉJOUR À MATARIYYA

Mon intérêt s'est tout d'abord porté sur la construction des bateaux. J'ai exposé mon projet à monsieur Nicolas Grimal, directeur de l'IFAO à cette époque, qui l'a approuvé et je l'en remercie. À cette période, la société Elf Aquitaine effectuait une prospection du lac (*seismic survey*), comme étude préliminaire sur les possibilités d'extraction de pétrole. J'ai demandé à mon ami, feu Christian Bastien, qui était le directeur de cette étude et en étroite relation avec les autorités du lac, de me présenter au chef de la Police de la pêche de Matariyya. J'ai expliqué mon projet à cet officier et il m'a promis d'arranger les choses dans un délai de quelques jours. Nous nous sommes fixés un rendez-vous lors duquel il m'a présenté au *haji* 'Ubayd al-Qattân, le plus célèbre fabricant de bateaux en bois de Matariyya. Il m'a également choisi un appartement des plus modestes dans une maison de deux étages, donnant sur le lac et appartenant à un poissonnier qu'il connaissait bien. Je n'ai pas hésité un seul instant et je l'ai loué au mois de décembre 1990. Cet homme utilisait le rez-de-chaussée comme entrepôt, où il restait assis toute la journée, en buvant du thé noir et fumant le narguilé préparé par l'un de ses ouvriers, en attendant l'arrivée des pêcheurs qui venaient lui livrer leurs poissons avant le coucher du soleil.

Sur la rive du lac, le *hajj* 'Ubayd al-Qattân commençait alors la construction d'un bateau de pêche devant mesurer 9,50 m de long et 1,75 m de large. J'ai accompagné cet homme durant presque cinq semaines depuis l'achat du bois jusqu'à la peinture de la coque, passant mes journées avec lui, depuis son arrivée le matin jusqu'à son départ au coucher du soleil. Je notais mes observations, prenais des photographies et relevait les mesures des sections de bois. Une fois mes heures de travail auprès du *hajj* terminées, je me rendais à l'entrepôt voisin où les pêcheurs venaient vendre les poissons, pour me reposer et regarder le tri, la pesée et l'emballage. J'assistais à leurs transactions et parfois le propriétaire du local, qui savait à peine écrire les noms des pêcheurs, me demandait d'enregistrer les comptes sur son petit carnet.

Au cours de cette période, j'ai rencontré de nombreux pêcheurs et des habitants du bourg. Avec le temps, les relations que j'entretenais avec quelques-uns d'entre eux se sont consolidées. Je découvrais ainsi certains aspects de leur métier, leurs problèmes ainsi que les enjeux complexes de l'exploitation du lac. Tout ceci a excité ma curiosité. Je décidais alors de revenir l'année suivante pour entreprendre une étude sur les techniques de pêche encore en usage.

J'appris juste avant mon départ pour le Caire que le propriétaire de l'appartement que je louais collaborait d'une certaine façon avec le chef de la Police de pêche. J'ai compris que cela lui permettait de contrôler mes faits et gestes. Cette situation a fait naître en moi un sentiment de malaise et je me suis senti mis à part. Cette relation a cependant facilité mon retour l'année suivante.

MON SECOND SÉJOUR À MATARIYYA

Je suis retourné à Matariyya à l'automne 1990 pour y étudier les techniques de pêche et de chasse. Beaucoup de pêcheurs et quelques habitants me connaissaient et s'étaient habitués à mon visage. Lors de ma première visite, j'avais fait la connaissance d'un homme généreux. Il approchait la cinquantaine et avait le visage poupin. Il possédait une maison à deux étages, chacun habité par l'une de ses épouses. Quand il apprit que je recherchais un logement, il proposa de me louer l'un de ses appartements tandis qu'il habiterait avec ses deux épouses dans l'autre. Je manifestai mon inquiétude, mais il m'assura qu'elles étaient comme deux sœurs unies par une sympathie réciproque. Il insista et je dus m'incliner : j'acceptai de loger chez lui.

Avec la transformation de la ville de Port-Saïd en zone franche, certains pêcheurs et propriétaires de bateaux à Matariyya se sont livrés au trafic de marchandises importées en contrebande par le lac au-delà de la zone douanière. Cet homme s'était ainsi enrichi, grâce au commerce, comme tant d'autres propriétaires, et il avait pu prendre une seconde femme. Les habitants de Matariyya ont souffert de ces nouveaux riches, les valeurs morales ont été ébranlées et de petits pêcheurs ont pu être corrompus.

COLLECTE DES OBSERVATIONS

La société Elf Aquitaine m'avait offert un canot à moteur et obtenu l'autorisation spéciale nécessaire à sa navigation. Ceux-ci sont en fait interdits sur le lac et uniquement réservés aux membres de la Police de la pêche. Pour le conduire, j'eus recours à un pêcheur du nom de 'Antar, qui avait travaillé pour cette société. Il connaissait bien le lac qu'il avait parcouru dans tous les sens. Il m'a beaucoup aidé au cours de nos expéditions. Souvent, il me présentait aux pêcheurs durant leur travail et leur expliquait ma mission afin de les rassurer, car la plupart d'entre eux braconnaient et utilisaient des filets non-conformes.

J'allais dans mon canot à moteur, quatre ou cinq jours par semaine, dès que la brume matinale se levait. Aussitôt que j'apercevais des pêcheurs, je m'arrêtais pour les observer. Je les questionnais sur les éléments qui me semblaient importants; je prenais des clichés et dressais des croquis qui me permettaient de comprendre et d'expliquer leur manière de procéder. De retour chez moi, je mettais mes notes en ordre. Je découvrais alors de nouvelles questions et le lendemain je recherchais des pêcheurs pratiquant la même méthode de pêche.

Grâce aux récits de vieux maîtres pêcheurs j'ai pu décrire les nombreuses techniques déjà disparues. Parmi ceux-ci, je ne peux oublier le *hajj* Kinânî. Il avait cessé de pêcher à cause de son grand âge et de sa santé déclinante. Il continuait pourtant à confectionner des filets et gagnait ainsi sa vie. Je le considérais comme mon maître durant mon séjour. Je le faisais chercher avec une charrette basse tirée par un âne, réservée habituellement aux blocs de glaces et aux caisses de poissons. Des hommes le transportaient dans mon logement. Nous y passions la journée à discuter de ses souvenirs de pêcheur. Paix à son âme.

UTILITÉ DE LA RECHERCHE

Après quelques semaines j'ai découvert comment vivaient les pêcheurs. J'ai appris quelles étaient les pratiques légales et illégales, compris pourquoi les pêcheurs étaient poussés à braconner ainsi que les raisons de la pollution du lac. Dès lors, l'émerveillement des premiers jours s'est transformé en déception engendrant la colère. Tout le travail que je faisais sur les techniques de pêche et de chasse me paraissait dérisoire face à la destruction du lac et à la disparition de nombreuses espèces de poissons et d'oiseaux. À ce jour, je me demande encore quel est l'intérêt d'une telle recherche pour l'avenir. J'ai néanmoins voulu achever ce travail.

Les voyageurs qui traversèrent le lac au cours des deux derniers siècles ont souligné l'abondance et la variété des poissons et des oiseaux. J'ai ainsi compris que la dégradation de son environnement est due à une gestion

défaillante et déplorable. Elle est aussi la conséquence d'une classe de profiteurs qui ne fait rien pour y remédier et ne respecte pas les injonctions administratives des autorités pour améliorer l'exploitation du lac face à cette situation devant laquelle on se sent désarmé. Je réalisai néanmoins l'importance d'être un des derniers témoins de la richesse de techniques artisanales en train de se perdre.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 'ABD AL-MUNSIF Mahmûd, 1967, *'Alâ difâf buhayrât Misr* (Sur les rivages des lacs d'Égypte), Le Caire, Dâr al-Kitâb al-'Arabî li-l-nashr wa-l-tawzî'.
- ATANASI G., 1968, *Istrâtîjyyât sayd al-asmâk* (Les stratégies de pêche), Le Caire, Dâr al-Ma'ârif.
- GAILLARD C., 1923, *MIFAO*, 51.
- LEROY-GOURHAN André, 1973, *Évolution et techniques*, t. 2, *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.
- MAGAUD D'AUBUSSON Louis, 1891, « Les canards d'Égypte et leur chasse », *Revue des Sciences naturelles appliquées*, n° 18.
- MEININGER, Peter L. MULLIE et C. WIM (dirs), 1981, *The signifiante of Egyptian wetlands for wintering waterbirds*, The Holy Land Conservation Fund, New York.
- WILKINSON John Gardner, 1837, *Manners and customs of the Ancient Egyptians*, John Murray, Londres, 3 vol.

FANNY COLONNA

DU TRAVAIL EN SURFACE

RÉFLEXIONS SUR UNE EXPÉRIENCE DE TERRAIN
« PROFONDÉMENT SUPERFICIELLE »

AUJOURD'HUI ENCORE, LA LÉGITIMATION PAR LE TERRAIN,
POINT COMMUN DE TOUTES LES « NOUVELLES ETHNOGRAPHIES »

Jamais encore avant les toutes dernières années, nous n'avions disposé sur l'Anthropologie comme discipline et sur le terrain comme pratique de travaux de compilation et de réflexion d'une telle qualité, dans une perspective à la fois historique et synchronique (axée sur l'actualité et l'innovation) aussi largement internationale : je pense ici – non pas au hasard, mais plus précisément parmi d'autres pour leur qualité – aux publications récentes de Daniel Céfai (2003) et de Laurent Berger (2004), ainsi qu'au livre plus ancien (1997, réédité en 1999) de James Clifford, *Routes*, que je n'ai découvert qu'en 2001. Dans ces va-et-vient entre épistémologie et réflexivité méthodologique, il faut cependant relever la prédominance de travaux non français, en particulier anglo-saxons, et la quasi-absence, en tout cas la rareté, de terrains et de chercheurs arabes. D'où la revendication réitérée de l'introduction de cette discipline au Maghreb par exemple, revendication dont les termes laissent parfois penser qu'on ne sait pas très bien encore ce que l'on revendique, entre le droit de se faire l'ethnologue de sa propre société et celui de s'approprier une discipline jusqu'ici soumise au tabou, à peu près autant (et pour des raisons comparables) que la psychanalyse...

Deux axes communs se recourent dans ce moment épistémologique : la volonté de remonter et de suivre jusqu'à leurs sources *la généalogie des débats* constitutifs des différents courants, familles, écoles et traditions nationales (donc la reconduction d'un contrat de scientificité) et l'affirmation de *la légitimation in fine par le terrain* (donc d'une forme déterminée de rapport à l'empirie). Engagements lourds, relativement contradictoires, créateurs en tout cas d'une *tension*, celle-là même qui peut-être définit l'entreprise dans

sa singularité. Constat par ailleurs doublement surprenant à un moment et à propos d'une discipline en voie d'éparpillement apparent, en tout cas de diversification interne majeure où, de plus, il est d'usage d'admettre l'importance, plus qu'ailleurs, du « coefficient personnel », du charisme, voire simplement du talent. Où chacun sait la part de l'intuition et du « faire-d'abord » dans les réalisations les plus achevées du corpus hérité. Fréquentant régulièrement et depuis assez longtemps ce type de littératures-bilan, je constate que la réflexivité va très vite, car elle intègre désormais, aussi vite, toutes les innovations et « déviances » (au regard de l'orthodoxie initiale) que produisent : le changement historique et géopolitique, l'irruption des femmes et celles des « natives » chez eux et hors de chez eux, la globalisation, le *brain-drain*, les diasporas (*L'Homme*, 2000), l'apport des « informateurs indigènes » et j'en passe... me souvenant qu'en ouvrant à l'EHESS en 1986 un séminaire sur « Sciences sociales/Monde arabe », j'avais suscité quelques sourires sceptiques et que le colloque qui s'en suivit en 1990 (Colonna, 1991), organisé avec Jean Hannoyer, gardait tout de même un caractère très expérimental et plutôt scandaleux aux yeux des chercheurs du monde arabe invités, convaincus d'avoir été « convoqués à Paris pour rendre des comptes » !

Cette contribution se concentrera, selon le vœu de ses commanditaires, sur « le terrain » et en particulier sur une expérience égyptienne particulière menée entre 1996 et 1998, mais elle voudrait rendre compte chemin faisant de ce qui vient *avant* (l'inspiration théorique, l'expérience des terrains antérieurs, vécus comme réussis ou pas, le cheminement théorique avec des collègues) et de ce qui vient *après*, la production d'un *texte* destiné à la publication, c'est-à-dire d'un *objet-livre* (mais c'aurait pu être un film, un porte-folio photographique, une exposition, que sais-je...). Tant il est vrai qu'*aucun* terrain ne s'improvise sans « l'avant » ici évoqué et qu'il est grandement imprudent – même si c'est parfois le cas – de ne pas anticiper au moins en esprit la manière dont on va finalement résumer l'aventure ! Un mot encore sur « le terrain ». L'un des changements essentiels qui affectent l'Anthropologie aujourd'hui le concerne justement au premier chef. Il ne se pratique plus selon les règles anciennes d'unité de temps et de lieux, pour dire vite. Ni nécessairement loin de chez soi. Mais il reste une exigence majeure. Pouvoir dire « J'y étais » comme Claude Lévi-Strauss il y a longtemps déjà l'écrivait quelque part à la fin d'*Anthropologie structurale II*. Exigence institutionnelle (pour les directeurs de thèses vis-à-vis de leurs étudiants par exemple) et en général du milieu (« il y a du terrain là-dedans » ou non), même si la prise en défaut par le collègue qui vient après est l'une des stratégies de démolition possible... et assez courante. On peut, en résumé, s'être complètement trompé sur ce qu'on prétend avoir compris. Mais il reste indispensable d'y avoir été. James Clifford dans *Routes* (chapitre 3, *Spatial Practices : Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology*) pointe très justement l'ambiguïté de cette règle d'or. Mais il ne songe pas sérieusement à la remettre en question.

Voilà, bien sûr, ce qui entre autres fonde l'opportunité d'une livraison de revue comme la présente.

LES CONDITIONS DE L'ENQUÊTE ÉGYPTIENNE : LE MOMENT POLITIQUE, LES PROTAGONISTES, LES CONTRAINTES LOCALES

Entre novembre 1996 et août 1998, une petite équipe composée, outre de moi-même, de deux jeunes chercheurs algériens, Kamel Chachoua et Mohand Akli Hadibi, accompagnés alternativement par trois photographes différents, Amir Rezzoug, Dominique Lecourt et Patrick Godeau, a parcouru la Province égyptienne à la recherche *d'autres nous-mêmes*, c'est-à-dire de diplômés d'universités entretenant avec le milieu provincial des relations privilégiées au point de choisir d'y vivre et d'y travailler. Cette recherche a revêtu pour chacun de nous une dimension importante, sinon essentielle, celle de l'expérimentation, presque de l'aventure, mais au sens très modeste d'expérimenter des choses jamais faites auparavant. De plus, ce genre de démarche n'avait pas encore été tentée, il semble du moins, en Égypte.

Provinciaux nous-mêmes à des titres divers et consacrant ou ayant consacré électivement notre travail académique à l'exploration de « l'intérieur » des sociétés arabes, comme disait Jacques Berque, il nous parut intéressant et même utile de savoir comment les choses se vivaient, dans ces années-ci, à la périphérie d'un pays, l'Égypte, si différent du nôtre, l'Algérie. Avec une facilité qui *a posteriori* peut paraître déconcertante, nous avons rencontré une trentaine de personnes, extrêmement différentes par leur âge, leur vision du monde et leur statut social. Du nord au sud, dans des villes moyennes et parfois des localités plus petites, voire des lieux « à part » comme les monastères, ces personnes ont accepté de parler d'elles-mêmes, de leur formation, de leurs attaches, des raisons de leur choix de vivre là et pas ailleurs, de leurs déceptions aussi. Leurs propos ont été soigneusement enregistrés, traduits quand nécessaire, puis articulés ensemble en un livre intitulé *Récits de la Province égyptienne. Une ethnographie Sud/Sud* (Colonna, 2004) dans lequel on peut lire non seulement leurs témoignages mais aussi un reflet qui s'est voulu fidèle des interactions qui se sont déroulées entre « eux » et « nous ». Entre ces citoyens d'un pays inquiet, mais finalement « droit dans ses bottes » et les atomes flottants que nous étions alors, tous trois dévorés de peurs et d'incertitudes par une guerre civile, si proche en fait, et si lointaine vue des bords du Nil, car les années de l'enquête ont correspondu aux plus graves tueries de civils que l'Algérie a jamais connues.

Notre démarche n'était pas simple intermède dans des vies professionnelles troublées, mais correspondait à *un double objectif* : expérimenter une approche « interactionniste », dira-t-on pour faire simple, dans une société inconnue de nous ou presque, avec des gens dont nous pensions pourtant, à juste titre, *partager beaucoup de références*, mais sur les déterminations desquels nous ne voulions émettre aucune hypothèse *a priori*, et auprès de qui, de surcroît, des contraintes évidentes – les difficultés inhérentes au travail de terrain pour les chercheurs étrangers en Égypte – interdisaient que nous nous attardions longtemps. Leurs dires et nos réactions en situation face à ces dires

sont donc la matière primordiale, mais évidemment pas unique, de notre collecte. Dans un second temps, il s'agissait de trouver une écriture qui rompt avec les réflexes objectivants de la science sociale « normale » et permette de faire entendre *directement* les compétences réflexives de nos interlocuteurs. En bref, donner un accès aussi immédiat que possible à leurs *capacités de théoriciens de leurs propres vies*. Un pari dont seule la lecture du livre en son entier peut dire s'il a été tenu. De quelle discipline au juste, Sociologie, Anthropologie, Ethnologie ou encore Ethnographie, s'est revendiquée l'entreprise? La suite s'efforcera de préciser la réponse, qui reste peut-être plus ou moins indécidable...

UN MÉLANGE DE CONTRAINTES INHABITUELLES ET DE DÉSIRS D'INNOVATION

Vous croyez peut-être que je raffine mes impressions à plaisir mais (je peux)... vous affirmer que ce sont précisément les détails subtils des rencontres, des événements qui assurent l'intérêt et le souvenir – et à peu près rien d'autre.

Joseph Conrad, *La Flèche d'or*, 1919.

Devant des conditions de travail nouvelles, en même temps qu'en possession d'un « objet » qui risquait de prêter spontanément à une lecture positiviste, et ceci d'autant plus qu'il jouxtait d'assez près des thèmes déjà abordés, en gros, la place des porteurs de savoirs dans le local (Colonna, 1975 et 1995), il fallu, dès le départ, imaginer *un protocole inhabituel d'approche* qui aboutisse à un texte qui ne renierait pas le registre scientifique, mais qui serait également « différent ». À la fois inspiration et réassurance, la meilleure source sur l'Égypte et sa province a été les romanciers égyptiens. Mais parmi ceux-ci, une cohorte plus tardive que celle des grands classiques. En effet, les héros des romans des années 80/90 – qui succèdent à une production presque exclusivement de nouvelles –, ceux par exemple de Baha Taher ou de Mohamed al-Bissatie, sont des provinciaux, au sens où leur vie a souvent le local pour cadre. Ils ont, de même que ceux de Gamal al-Ghitani ou de Sonallah Ibrahim qui eux vivent dans la capitale, beaucoup à voir aussi avec les gens que nous avons interviewés, même s'ils sont rarement diplômés, quoique qu'ils le soient parfois aussi... Ces romans « régionalistes », qui ne se réduisent pas à cette étiquette et de loin, parlent, comme nos interlocuteurs de l'enquête, de toute l'Égypte, racontent de graves métamorphoses sociales comme la révolution nassérienne, évoquent les guerres du Canal et les exodes successifs qu'elles ont déclenchés, vus de la périphérie. Ils racontent ça avec leurs catégories, leur propre analyse de l'Histoire, mettant en scène une « idéologie » souvent « impure », franchement pas égalitaire, mais « motrice », au sens de « faisant bouger ». Ce sont des gens sans importance, mais complètement mondialisés, qui lisent les journaux – même les femmes, – se déplacent ou ont été déplacés malgré eux. Ce faisant,

ils parviennent à un degré d'universalité que n'atteignaient pas, et de loin, les personnages des romans populistes de Yahya Haqqi, de Tawfiq al-Hakim ni même ceux de Youssef Idriss. Entre narrateurs et personnages, pas de discours civilisateur ni de distance sociale et culturelle. Leurs auteurs, eux-mêmes d'origine provinciale, même s'ils vivent au Caire ou se sont exilés en Europe comme Baha Taher, parlent désormais autrement du monde marginalisé des villages ou des petites villes qui sont le plus souvent leur propre milieu d'origine. Ils en parlent comme d'un espace où auteur, narrateur et personnages vivent dans la même temporalité, ont la même expérience « désenchantée », au sens wébérien du terme, que vous et moi. Aussi bien, le type de distance qu'ils se donnent par rapport à la province et à ses habitants est exactement celle recherchée dans ce travail : proximité, contemporanéité, absence de paternalisme... Ce sont eux qui ont donné la note juste.

Du côté des Sciences sociales, par ailleurs, il paraissait important tout d'abord de rompre avec une « sociologie du manque » qui considérerait les personnes rencontrées sous l'angle de la déprivation (thème du chômage des diplômés, fait par ailleurs ancien et bien réel en Égypte) ou de la relégation (thème de l'inaccessibilité des emplois convoités de la capitale : les moins bons restent sur le pavé). Or la Sociologie par exemple – et c'est là que la perspective adoptée penche plutôt du côté de l'Anthropologie – a une pente naturelle à se concentrer sur des thèmes et des groupes, des profils de personnes en situations marquées négativement. À l'inverse, il ne fallait pas pour autant être sourd au discours centraliste et hégémonique de la métropole et de ses maîtres à penser, lequel n'est pas absent des représentations des provinciaux, d'où une série d'entretiens au Caire destinée à constituer un corpus de ces stéréotypes (Colonna, 2003). Car il fallait aussi prendre garde à ne pas abusivement tordre le bâton dans l'autre sens et à ne pas transformer par avance tous les destins des gens interviewés en autant d'utopies en actes ou au moins en intention, ce qui n'aurait pu que conduire à une mise en scène du désenchantement ou au moins de l'échec. La réalité est bien plus complexe et c'est ce qui en fait tout l'intérêt.

De manière insistante, il fallait *donner de l'importance aux gens*, au point de créer des personnages. Plus précisément, mettre en scène des personnes comme *marqueurs*, davantage, comme *auteurs de constructions de sens*, au point qu'on identifie celles-ci (les constructions de sens) sous leurs traits, voire sous leurs noms (on a vu pourtant dans le cours du travail ce qu'implique comme difficultés le fait que cette construction soit une vie, pour des gens qui sont à des moments très différents de leur existence suivant leur âge). Et pour une fois, parce que nos disciplines se donnent trop souvent la facilité inverse, mettre l'accent sur l'autonomie de pensée et d'action (relative sans doute) d'acteurs situés *ni en haut ni en bas de l'échelle sociale, mais entre les deux*, c'est-à-dire appartenant aux « classes moyennes » si tant est que la chose existe. Pour résumer, il fallait mettre en œuvre *une microsociologie*, précisons, qui soit *minimaliste*, en donnant un sens positif à l'expression,

c'est-à-dire intéressée par des constructions de sens *très locales*, aux différentes acceptions du terme, *naturaliste* (terme qu'on retrouve sous la plume d'A. Strauss par exemple, qui pousse aux limites la mise en scène des acteurs et de leur contexte matériel, les objets, les intérieurs; voir aussi le Zola des *Carnets d'enquêtes* édités par Terres humaines). Enfin répétons-le, *interactionniste* ici au sens propre, premier, celui du documentaire par exemple qui montre qu'on ne va assez loin que si le narrateur est situé dans l'enquête. Tout cela plutôt à contre-courant des tendances centrales de la recherche francophone actuelle, même si on observe ça et là des tentatives pour s'écarter de cette centralité.

Il fallait donc trouver ou retrouver quelques ressources pour ne pas mener en solitaires cette démarche. Retrouver : bien sûr, ces envies ne naissent pas un beau matin à l'improviste. J'avais admiré et envié souvent un livre culte jamais égalé, celui de James Agee, *Louons maintenant les grands hommes* (1972), une entreprise indépassable et déjà la photo... Plus récent, moins intimidant, les *Moroccan Dialogues* de Kevin Dwyer (1986), livre surprenant autant que celui de Smadar Lavie sur les Bédouins du Sinaï durant l'occupation israélienne (1990); un autre, enchanteur, celui de l'Indien Ghosh sur le Delta égyptien (1992/94). Découvrir : les travaux dirigés par Georges Marcus, un nom connu du postmodernisme américain, dans une série appelée *Late Edition*, qui paraît chaque année aux États-Unis. Marcus était à Paris au début de l'été 1996 et sa prestation orale (restée inédite) au Collège de France donnait envie de scruter de près ce qui se faisait dans cette mouvance qui totalise maintenant beaucoup de textes appuyés sur des travaux empiriques frais, alors que les postmodernes s'étaient, à leurs débuts, concentrés sur la critique du corpus canonique en anthropologie, entreprise souvent irritante. Cette nouvelle série et les réflexions de Marcus qui la sous-tendent systématisent et totalisent un grand nombre de débats antérieurs, rejoignant par exemple les travaux des sociologues interactionnistes, avec détermination au niveau des principes et avec talent à celui des réalisations textuelles. Rejoindre : enfin, par beaucoup d'interrogations partagées en chemin, je me suis retrouvée proche d'une poignée de jeunes anthropologues anglophones formés à la London School of Economics dans le séminaire de Maurice Bloch, à Londres, qui réfléchissent sur le thème de *la marginalité*, dans une acception qui leur est propre, autour de l'idée d'une convergence de valeurs (ou de subculture) entre des groupes vivant en exclusion aussi bien dans les sociétés industrialisées que dans des sociétés très en marge de celles-ci, sans engager de conflits coûteux, mais sans faire de concessions sur l'avenir. Leurs axes de travail étant le rapport à *l'argent, au travail, au temps*, c'est-à-dire les piliers majeurs de l'ordre mondial globalisé. Cette proximité s'est traduite par ma participation à leur premier travail collectif, avec un chapitre tiré de la présente enquête (Day, Papataxiarchis et Stewart, 1999). Travailler l'idée de « régime de proximité » : autre inspiration, les travaux du laboratoire auquel j'appartenais alors, le Groupe de Sociologie Politique et Morale de l'EHESS. En polémique avec la tradition durkheimienne, l'idée est de s'intéresser non

pas à un « individu » face à la société, mais à une « personne » d'abord prise dans une série d'adhérences à la fois avec des choses, des lieux et d'autres humains. Une « personnalité définie par ses entours ». Cette démarche s'inspire des travaux de Bruno Latour et, en amont, de ceux de H. Arendt et de Paul Ricœur. Il s'agit donc d'intégrer dans le « cadre » tout ce qui concerne l'affect, le corps, le monde physique, toutes choses que la sociologie classique ne reconnaît pas facilement comme siennes. Il s'agit de ne pas s'intéresser seulement à l'action dans l'espace public mais aussi *au privé* des personnes ou plutôt de montrer que l'action dans le privé intéresse aussi la sociologie et qu'au total, il n'y a pas de rupture entre public et privé dans les conduites des gens. Également aux repères, aux façons de qualifier, aux types de bien, de félicité visés qui peuvent ne pas être universalisables, mais parfois locaux et même « égoïstes » et individuels. On va dire aux *penchants*. Mais, puisque les gens vivent dans le réel, on s'intéresse aussi aux accommodements, aux ajustements (le terme de compromis étant déjà pris pour des régimes d'action plus ouverts sur l'intérêt général), en rapport direct avec les ressources, mais aussi les contraintes de *la familiarité* (Thévenot, 1994 et 1995). Dans cette direction théorique, qui convient particulièrement bien à l'objet en cause ici, le travail de Marc Brévigliéri, auteur d'une thèse intitulée « L'usage et l'habiter, contribution à une sociologie de la proximité » (ainsi que d'un article « Attachements, nostalgie, chauvinisme », 2001, qui s'intéresse plus particulièrement à l'évocation teintée d'affects des lieux d'origines et aux glissements possibles vers le chauvinisme) a été une incitation considérable. Beaucoup de nos entretiens sont une illustration de cette dérive, mais aussi illustrent une des thèses de Brévigliéri, selon laquelle on ne peut mener une action en public que si on s'adosse à une maison, un intérieur, un passé. On ne peut avoir une « personnalité » vs une identité (Ricœur, 2000) qu'à cette condition.

LA DÉMARCHE, PLUTÔT QUE LA MÉTHODE

Pour évoquer à nouveau rapidement les modalités de l'enquête, il faut rappeler qu'elle s'est déroulée en quatre « missions » intensives en équipe et en Province de trois semaines chacune, sur fond d'un séjour continu de vingt-deux mois au Caire en ce qui me concerne (précédé d'un autre séjour de neuf mois entre septembre 1983 et juin 1984). Qu'elle a pris la forme d'une déambulation dans une douzaine de localités du nord au sud du pays. Que le choix des personnes à rencontrer s'est opéré par « boule de neige » et qu'il ne s'agit donc en aucun cas d'un échantillonnage représentatif, ni des localités ni des gens. Plusieurs milliers de photos ont été prises par les trois photographes, lesquels ont sélectionné eux-mêmes et seuls les clichés à nous soumettre, prenant ainsi une part active au déchiffrement des situations. Trente entretiens formels en huis clos et beaucoup d'autres informels ont été réalisés, il ne s'agit pas d'une approche par participation. Mais les photos et les notes de terrain

quotidiennes ont tenu lieu d'observation, sommaire certes, en tout cas de saisie du contexte.

Cette manière d'être *in situ*, plutôt imposée que choisie, et ses contraintes particulières, mais aussi toutes les ressources, exemples et modèles évoqués ci-dessus, ont aidé à préciser des partis pris méthodologiques et théoriques, évidemment indissociables. Abruptement dit, ce sont les suivants :

- Laisser parler les gens ;
- Ne pas réifier les personnes ;
- Théoriser à partir de la rencontre avec les sujets et pas avant ;
- Impliquer les enquêteurs dans l'interaction ;
- Rendre visibles les alternatives non actualisées dans la pratique des gens mais présentes dans leur discours : « Les choses auraient pu se passer autrement », c'est-à-dire leur utopie à eux (et pas seulement la nôtre, on a vu chemin faisant que le risque n'est pas illusoire).

Ces partis pris méritent commentaires et surtout éclaircissements en termes de conduite d'enquête. *Laisser parler les gens* impliquait de produire et reproduire une trace exhaustive (enregistrée) des entretiens et ne pas les tronçonner au moment du compte rendu (textes entiers vs citations). Ce fut un travail difficile et coûteux. *Ne pas réifier les personnes*, c'est à quoi sert la photographie, montrer les détails, les gestes, les expressions, en lieu et place d'un commentaire nécessairement réducteur, par exemple sur les usages ostentatoires des symboles islamiques ou sur le style des intérieurs privés. *Théoriser à partir des situations et non avant* est un choix lourd. Mais en fait, ils le sont tous. L'idée de « catégorisation tardive » est canonique chez les interactionnistes (Strauss « *grounded theory* »). Elle est parfois utilisée en France (Kauffmann, 1996). Marcus en propose une systématisation intéressante, dans la filiation du débat postmoderne, soutenant que l'usage des catégories « indigènes » comme outils opératoires n'échappe pas à l'instrumentalisation. Il propose en échange que « la structure de l'analyse provienne des voix qui prennent part au dialogue ». Il s'agit de *changer les outils du chercheur*, de les laisser changer par les gens rencontrés. Que les « moments d'exégèse soient remplacés par des moments de dialogue (car)... si l'identité des gens change sur le terrain – faire du terrain en 1940, 60, 80 ou 90, c'est affronter des mondes qui ont changé –, l'identité de nos propres concepts doit se modifier ». D'où des *mémentos provisoires* progressivement mis en place à partir des entretiens qui ne figurent pas dans le livre. *Être impliqué(s) dans l'interaction* : c'est sans doute un peu vite dit quand on n'aura rencontré les gens qu'un nombre limité de fois même si c'est très intensément. On est loin de Becker qui jouait lui-même dans un orchestre de jazz, de Goffman sur son île ou de son rapport à l'asile psychiatrique. Mais la situation d'entretien n'est pas une interaction ordinaire et l'on sait « qu'il s'y passe quelque chose » – ce qui n'est pas toujours le cas – seulement quand une certaine *symétrie*, une vraie *réciprocité* s'y noue et cela se voit – s'entend – aussi bien sur l'enregistrement que sur les photos, d'où le principe

de photographier tout le monde et pas seulement l'interviewé. Il faut mettre en dernier le fait que les sujets sont des diplômés comme nous, fait important mais pas suffisant ici pour créer cette réciprocité. Marcus, dans la prestation orale inédite de 1996 évoquée plus haut, fait une bonne critique de Bourdieu sur ce point (en particulier la Préface du *Sens pratique*) qui l'amène à dire qu'il faut « trouver un protocole d'enquête qui diminue drastiquement la distance entre la théorie et la pratique », au lieu, dirais-je en prolongeant sa pensée, de la dramatiser. Dans le présent contexte, traduire : entre le discours des gens et celui du chercheur, sur la base de tout ce que les premiers partagent en effet avec les seconds, en fait de stock cognitif et d'argumentaire de justification. C'est en effet le côté positif (un des rares) du ronron sur la mondialisation que de tenir pour acquis que chacun partage beaucoup avec chacun, au-delà des frontières sociales et nationales, où que ce soit dans le monde, et pas seulement le Coca-Cola. On peut retenir ici l'idée importante de la *contemporanéité des mondes*, à laquelle il est pourtant si tentant de faire exception dès lors qu'il s'agit par exemple de la violence, de la foi, des rapports hommes/femmes... Enfin, *l'implication*, c'est aussi pour le/la chercheur(se) accepter d'être soi-même dans la relation d'enquête, avec son sexe, son âge, sa maîtrise ou sa non-maîtrise des langues, ses convictions éthiques et politiques, paramètres dont il ne s'agit pas de jouer, pas plus que dans n'importe quelle interaction ordinaire, mais qui ont leur place. C'est dire au passage que la neutralité à ce stade, en tant qu'elle consisterait à offrir un miroir lisse à l'interlocuteur, n'a pas grand sens. *Rendre visibles les alternatives* : Marcus a sur ce point des expressions heureuses, il parle de « l'exploration de tout le possible en même temps que de tout le réel... comme ébranlement de la texture d'une situation donnée... (de) tracer des routes non empruntées... à la frontière de l'utopie », arguant que « ces traces sont dotées d'une vie réelle, et appartiennent au processus de formation des identités ». N'est-ce pas souvent le rôle du cinéma? Voire de certains feuilletons égyptiens comme *Hilm al-Ganûbî* (sur la passion du patrimoine archéologique local) ou de *La Momie*. Pour ma part, j'ai souvent pensé, dès avant ce travail-ci, que la simple intrusion du chercheur et de ses questions sur un terrain joue un rôle de ce type, en donnant de l'importance non seulement aux gens – on en revient au début – mais à ce qui les relie entre eux (ici la vie en province).

Au rang des contraintes, enfin, il y avait la nécessité impérative de procéder par entretiens ciblés pour ne pas prolonger beaucoup les séjours dans une même localité. Il était exclu que l'équipe ou même un enquêteur isolé passe plus d'une semaine à la fois dans chaque lieu. Dans une démarche de sociologie de l'action, ce privilège de l'entretien, donc du *récit*, pose un certain nombre de problèmes non seulement méthodologiques mais théoriques, que le livre s'est efforcé tout au long de gérer frontalement, tout en défendant l'idée que les « techniques » sont souvent imposées par le contexte, en particulier politique. Néanmoins, il est important de préciser que ni la collecte ni le traitement des entretiens, dans ce travail, ne sont conventionnels ou

habituels : ni « semi directifs » « ni compréhensifs » ; les interviews sont de vraies rencontres, des dialogues effectifs où les chercheurs s'exposent autant que les personnes enquêtées, par leurs questions et leurs réactions. Quant au traitement, enregistrement intégral, transcription, traduction quand nécessaire, il assure le primat donné au dire des personnes (ce qu'ils disent et comment ils le disent) ; le renoncement au tronçonnage et à la citation, même longue, pour adopter le rendu quasi *in extenso*, respecte le déroulement effectif de l'interaction (au contraire de toute manipulation visant à accroître la cohérence du texte). C'est en ce sens que chaque confrontation est une véritable séance dotée d'une dimension dramaturgique – mais non psychanalytique – plus ou moins visible, mais toujours présente ; d'où le titre choisi un temps pour le livre, « *maqâmât* », titre qui renvoie à un genre bien connu de la littérature arabe classique mais qui, au dire de l'éditeur, aurait sans doute effrayé plus d'un lecteur potentiel !

POUR (SE) POSER DE NOUVELLES QUESTIONS, RENONCER À TOUT SAVOIR ET LAISSER SE METTRE EN PLACE PEU À PEU « UN ESPACE ANALYTIQUE COMMUN »

Dans nos disciplines, qui, pas plus que d'autres, ne peuvent se passer de théorie, le terrain reste néanmoins à la fois la source de toutes nos connaissances et l'épreuve décisive... Seul le terrain nous permet de révéler par *plaques, des morceaux* de la compétence ordinaire demeurés jusque-là sous-estimés, réduits ou ignorés. C'est la dignité des gens d'être capables de plus de choses qu'on ne croit. (Boltanski, 1990)¹

L'Égypte était au départ et reste toujours pour moi un terrain très intimidant, probablement du fait que tous mes travaux antérieurs ont porté sur un pays qui est le mien, où je suis née, où j'ai vécu longtemps et dont l'histoire comme la géographie me sont familières, directement ou indirectement, par tradition familiale et par formation. Par ailleurs, pour la première fois, bien que sociologue, je me hasardais à aborder de front le présent, toutes mes recherches jusque-là, par une série de choix non prémédités – je le jure ! –, mais sûrement pas hasardeux, ayant été des travaux de sociologie historique sur le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e. Sans grandes provisions dans mon escarcelle, ni sur le passé de cet immense pays ni sur les enjeux de son présent, ne baignant pas, comme en Algérie, directement dans le milieu intellectuel local, quelle *stratégie d'approche* – à la fois du sujet et du terrain – adopter ? Comment régler la focale ? Tout lire ou bien laisser venir ? Évidemment les deux à la fois, mais en privilégiant la seconde branche de

1. Voir toute la première partie « Ce dont les gens sont capables ».

l'alternative. En effet, que faut-il savoir au juste pour mener une telle enquête ? Et quelle « unité analytique interprétative » choisir (Berger, 2004) : le pays, la région, les professions des sujets rencontrés, la politique locale, les économies régionales ? La réponse bien sûr dépendait de l'objectif visé et plusieurs simulations ont été mises en œuvre chemin faisant « pour voir »... Si finalement, le choix s'est véritablement imposé d'une certaine posture d'ignorance au départ, d'un renoncement à « choisir par avance », ce fut moins l'effet d'un choix tactique induit par un terrain sur lequel il aurait fallu savoir « trop » de choses à la fois, que d'un *choix théorique*, celui d'une « *sociologie de la tra-duction* » (Boltanski, 1990, prenant appui sur Dodier, 1989), selon laquelle le matériau principal (mais pas unique) à travailler tiendrait dans les élaborations que les acteurs sociaux produisent sur eux-mêmes, sur leur histoire personnelle et celle de leur contexte, dans les différentes échelles qu'eux-mêmes dessinent, en un mot dans la « mise en intrigue », pour reprendre la formule heureuse de Ricœur (1983), qu'ils en proposent. Et non pas dans la mise en évidence du poids des attributs stables des agents (origine sociale, âge, formation, etc.) et/ou de leur environnement géographique, social ou culturel. Un tel saut suppose, comme le dit de manière très convaincante Luc Boltanski, *un sacrifice*, c'est-à-dire le renoncement pour le chercheur à avoir le dernier mot, à dominer d'une manière ou d'une autre (il y en a plusieurs), les « rapports », ici les récits ou témoignages des acteurs. Cela suppose, avant tout peut-être, que l'on prenne au sérieux et en dehors de toute « sociologie du soupçon », leurs dires, sans évaluer leur probabilité d'être « vrais » (Ricœur). Là s'arrête d'ailleurs le point commun entre les options du présent travail et celles *De la justification* (1991), du moins au stade actuel que matérialise le livre sur l'Égypte, car celui-ci se contente, et c'est probablement son principal point de vulnérabilité, de proposer une construction certes originale, *un récit de récits* (non exclusivement comme on le voit à la lecture du livre) qui cumule et rapproche les rapports des différents acteurs engagés dans des situations comparables au même moment, *mais* sans proposer au-delà de méta-construction interprétative, ni construire un objet final, du type « Le diplômé en province » ou « La place des classes moyennes locales dans la crise des sociétés arabes actuelles ». Ce type de refus, « d'in-aboutissement » voulu, pose en fait deux problèmes : d'une part, comme le suggère quelqu'un de la profession, induisant la réponse dans la question, on ne peut accepter l'idée que la sociologie ou l'anthropologie consisterait seulement à rencontrer des gens pour les faire parler d'eux-mêmes (Farge et Laé, 2000). Non, bien sûr, sauf à rompre leur contrat constitutif de scientificité. Mais par ailleurs, en choisissant l'accumulation, la saturation du « détail » au détriment de l'explication, du commentaire ou de la construction d'un modèle, la recherche n'évacue-t-elle pas ainsi la question de sa fiabilité et pour dire vite, de *la preuve* : trop de données, on le sait bien, rend strabique et nuit à la démonstration. « Ils » ne sont plus « comme ci » ou « comme ça » mais « comme ci et comme ça » tout à la fois.

Reste enfin « la question du laboratoire » comme la nomme Luc Boltanski, ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan appelle « la politique du terrain » et que Laurent Berger qualifie de dispositif « barycentré », terme mathématique trop joli pour ne pas être cité, qui a à voir avec l'idée de « centre de gravité » et qui veut simplement dire « faire feu de tout bois » avec tout ce que nous avons appris (ou pas) à faire à l'université, de la démographie au dessin en passant par la photo, mis au service d'un mode d'approche privilégié *qui serait ici les entretiens*. Autrement dit, de quoi dispose le chercheur pour entreprendre la relation, lier commerce avec ses interviewés et ensuite entendre ce qu'ils disent, comprendre, relancer l'interaction et mettre en perspective ce qu'il a entendu ? Or, dans le cas de la présente enquête, outre le fait que la véricité importait moins que la construction du récit en elle-même, il y avait là une « vraie » adéquation entre objet et outil (Corcuff et Depraz, 1995), ce qui n'est pas toujours le cas, le collectif d'enquêteurs disposait d'une autre ressource, *lourde*, celle d'une proximité culturelle particulière et aussi d'une histoire partagée entre l'Algérie et l'Égypte de plusieurs façons, durant le dernier demi-siècle, aussi bien sur le mode macro (Nasser/Boumediene, l'Agression tripartite/la guerre d'Indépendance), que micro (le flux de coopérants égyptiens présents en Algérie entre 1962 et 1980) ou culturel (pendant des décennies, tous les foyers algériens ont regardé un feuilleton égyptien entre 18h et 19h 30 sur leur écran de télévision, enfin... ceux qui en avaient un), développant ainsi des compétences linguistiques et culturelles, plus une connivence « quasi familiale » vraiment surprenantes. C'est peut-être ici que prend un de ses sens possibles – fort intéressant en l'occurrence pour nous – l'expression inattendue de Boltanski sur les « plaques », les « morceaux » de compétences des acteurs que le terrain permet de saisir, autrement dit, ces unités mal sécables, ces sortes de grosses molécules qui se fabriquent dans la situation de terrain à la faveur de l'interaction *entre* enquêteurs et enquêtés.

DU LIEU D'UNE IGNORANCE FAMILIÈRE (OU D'UNE FAMILIARITÉ IGNORANTE ?) : UNE ETHNOGRAPHIE SUD/SUD

Au départ, en effet, il s'était agi de réfléchir sur un phénomène observé en Algérie mais repérable aussi bien ailleurs au Maghreb et au Moyen Orient, celui du flux de diplômés de l'enseignement supérieur qui, progressivement, investissaient des localités sans importance et sans qualités, au point (peut-être ? il fallait y aller voir) d'y modifier le jeu social local (élections, notabilité), mais à coup sûr en tout cas de modifier l'idée qu'on se faisait jusque-là du diplôme, de sa valeur symbolique et marchande. Or, pour des raisons conjoncturelles, cette enquête-ci a été menée en Égypte et non au Maghreb. Du coup, la dimension découverte devenait importante. À cause de cette préhistoire, j'eus l'idée d'y impliquer de jeunes chercheurs algériens, qui se trouvaient être, comme la majorité des universitaires de ce pays, d'origine provinciale eux-

mêmes et donc de donner une dimension Sud/Sud accentuée à la démarche (il n'existe pour ainsi dire pas de travaux référentiels d'Égyptiens sur le Maghreb et vice versa), doublée d'une forte tonalité « anthropologie du proche » : des diplômés, voire des universitaires, enquêtant sur leurs homologues égyptiens. À noter aussi que l'équipe de « post-production », transcription et traduction, était maghrébine, en fait algérienne et tunisienne.

Mais qu'est-ce que « le Sud » ? Ce Sud commun ? La position, c'est-à-dire la relation chercheur/personnes étudiées qui était la nôtre et qui seule fait spécifiquement l'objet de la présente réflexion, n'est ni celle du « sudiste » ethnologue de sa propre société, au sens rapproché de son village ou de sa région (sur laquelle je crois, on a déjà tout dit, avantages et inconvénients) ni celle, hypothèse d'école, d'un chercheur-africain-se-faisant-l'entomologiste-d'un-village-normand (astuce pédagogique utilisée de longue date au sein du Centre d'Études Africaines à Paris et sans doute ailleurs). Elle n'a non plus rien à voir avec la revendication d'un appareillage scientifique nouveau qui répudierait la « science occidentale ». Par ailleurs, elle ne cherche pas à contourner le fait que le plus souvent, les sudistes, mais plus spécialement les chercheurs maghrébins, ont été formés en Occident ; que l'idée même d'un tel transfert ne vient pas facilement au Maghreb – pourrait-elle venir spontanément à un doctorant d'Alger ? – et que le « dur » de leur recherche est bâti avec une boîte à outils appropriée à Paris, à Londres ou ailleurs. En résumé, la position scrutée ici n'a absolument rien à voir avec ce que Sahlins appelle ironiquement *pidgin anthropology* ou *pop nativism*.

Il reste cependant qu'il vaut mieux préciser, pour l'intelligence de la suite, ce que « du Sud », « sudiste » veut dire ici. En simplifiant beaucoup, ni hémisphère de naissance défini ni religion particulière, autrement dit ni géographie ni culture exotiques donc. Mais plutôt partage historique de situations de cantonnement dans une différence insoluble ; partage, si on pense au contexte colonial ou aux banlieues modernes, que tous les protagonistes, quelle que soit leur communauté d'appartenance, les défavorisés, mais aussi les autres, ont vécu dans la profondeur de leur sensibilité, là où se forment les catégories de la cognition, ainsi qu'en témoigne de manière exemplaire par exemple une partie de la littérature « blanche » d'Afrique australe, pour ne citer qu'elle. Alors bien sûr se pose la question : y a-t-il un lien entre cette position et celles qui se réclament des *Subaltern Studies*, ce mouvement historiographique très controversé, comme on sait né en Inde dans les années 70 et qui a connu depuis de multiples développements, transferts et retraductions (*L'Homme*, 2000), y compris et surtout dans les universités américaines. Dont une version « extrémiste » soutiendrait que seuls des « dominés » (terme détestable), en tout cas des membres des sociétés du sud, auraient à dire quelque chose sur ces dernières. Si l'idée de travailler « en tant qu'Algériens » dans la Province égyptienne, c'est-à-dire sans rien gommer de la spécificité de cette relation réellement inédite – et dont on aimerait bien qu'elle s'inverse un jour, des Égyptiens venant travailler en Algérie – est bien au cœur de

l'expérience en cause ici – entre autres parce qu'il n'y avait aucune chance que nos interlocuteurs égyptiens laissent dans l'ombre cette singularité ni l'image qu'ils avaient de l'Algérie : un pays héroïque, qui n'en a pas moins perdu sa culture arabe et qui se trouve aujourd'hui en pleine détresse. Je simplifie à peine. Et si le choix même de privilégier *la périphérie* (la Province) et au sein de celle-ci, une partie d'ailleurs bien peu homogène des « classes moyennes » *locales*, celle des « éduqués » ; si donc ces choix font en effet écho au paradigme subalterniste, il n'entre dans les réflexions présentées ici aucune volonté de soutenir que c'est là la meilleure ou la plus productive façon de faire du terrain ; mais seulement le désir de sonder, encore une fois, ce qu'un tel rapport particulier révèle *sur notre discipline, et en particulier sur notre pratique de recherche*, du fait même de sa singularité (pour un développement plus argumenté sur ce thème, voir Colonna, 2005).

Le dispositif d'approche choisi, à la fois théorique et pratique tel qu'il a été décrit plus haut, et en particulier le principe de non-neutralité que chacun interprétait en situation à sa manière, mais le plus souvent avec grande licence, a été la meilleure garantie d'une véritable authenticité de la rencontre. Toutes les questions que nous avons posées étaient induites par notre expérience algérienne plutôt que par un savoir livresque sur l'Égypte et/ou par une liste de questions généralistes à renseigner. Nos réactions, nos étonnements et nos silences aussi. Bien entendu, cette expérience était différente pour les trois chercheurs (Kamel Chachoua, Mohand Akli Hadibi et moi-même) du fait de l'âge, de la socialisation, du statut de chacun. Du sexe aussi bien sûr. Je suis persuadée pourtant que des choses ont été dites, qui ne l'auraient pas été à une autre équipe peut-être plus informée, mais moins partie prenante dans le destin des gens qui nous parlaient. Même si peu de questions sensibles ont été abordées (sur le pouvoir en particulier). Davantage, et plusieurs lecteurs attentifs l'ont relevé, les entretiens les plus intéressants parce que d'une qualité inattendue ont été ceux réalisés en face à face par Kamel et Mohand avec des jeunes de leur âge, fraîchement sortis de l'université (Nâsir à Assouan, Shâhîn à Louxor). Là, l'effet de miroir, l'identification de génération et de « destin » ont joué à plein, quand bien même un décalage complet au niveau des valeurs était patent. Il s'est passé en particulier des choses intéressantes avec les trois « sujets » de sensibilité islamiste : liberté de ton, connivence un peu forcée, puis vraie cordialité. Le résultat a été un déplacement dans notre vision du spectre des positions islamistes possibles – déplacement auquel nous n'étions ni préparés ni disposés à cause du moment politique en Algérie (1997-98), et du coup, un enrichissement certain de notre vision de l'Égypte.

La question qui se pose évidemment est celle du produit fini : celui-ci est-il différent de ce qu'aurait été une recherche menée par une équipe venue directement de Paris ou de Marseille, composée de chercheurs européens pur jus ? Ma réponse est que ce n'est pas mieux, mais complètement « autre chose » et que cette autre chose manque cruellement dans le champ des sciences sociales internationales. En Égypte, Souad Ferrié et Sarah Ben Néfissa mènent des

entreprises analogues, mais dans une perspective beaucoup plus « universaliste » (comme le relève Clifford à propos des chercheurs « sudistes » dans le contexte américain), sans la volonté un peu chauvine, un peu volontariste qui a été la nôtre : doublement chauvine d'ailleurs, car le lieu d'où nous parlions n'était pas seulement l'Algérie mais surtout la Province algérienne, lieu de socialisation, mais aussi terrain de recherche d'élection de chacun de nous.

COMMENT RESTER « PROFONDÉMENT SUPERFICIEL » (ANDY WARHOL)...

Une autre stratégie pourrait consister à accorder plus de place à l'observation et surtout à la relation entre ce qui est observé et ce qui est rapporté par les acteurs. L'une des contraintes de l'observation consisterait dans ce cas à maintenir l'observation dans l'horizon de la situation, en écartant aussi bien une information préalable sur les acteurs dans des situations antérieures que des anticipations sur des situations à venir. (Boltanski, 1990, p. 133)

Mais revenons un peu en arrière, et de nouveau à la question de la préhension du terrain. Par quel bout l'attraper? Mon séjour en Égypte avait duré vingt-deux mois, faisant varier la distance et les modes de contacts, tantôt en province et tantôt au Caire; tantôt sous forme de travail d'équipe formalisé et systématique, tantôt par des incursions individuelles informelles et improvisées. Dans ces conditions, comment pratiquer un regard vraiment extérieur qui soit en même temps nourri d'expériences personnelles acquises sur d'autres scènes et d'une observation raisonnablement longue, cependant axée strictement sur le présent? Tandis que je vivais au Caire, en 1997, parut la traduction française d'un livre singulier, *Crimes exemplaires*, de Max Aub. Je trouvais aussitôt un air de famille – en toute humilité – entre la démarche narrative de l'écrivain anarchiste, son travail qui « préfère multiplier à l'infini les histoires, jouer sur les surfaces, faire proliférer les perspectives » (Lepape, 1997) et celui que je m'efforçais à tâtons de mettre en place dans la stratégie des missions successives de l'enquête encore en cours. Et dans l'anticipation de la manière dont elle serait racontée plus tard. Parce que nous étions « de passage », il était inévitable mais aussi raisonnable que, renonçant à la profondeur, l'écriture mise sur la vérité du multiple plutôt que sur la fausse pénétration de la totalisation en l'un (du modèle ou du sériel) à laquelle les sciences sociales, l'Histoire comme la Sociologie, ont tant de mal à renoncer (sur ce point voir Colonna, 2003, p. 293-294 et 2004, p. 456-457). Quelques années plus tard, tandis que j'écrivais, une fois de plus dans un ailleurs, le texte final du livre, la version française d'un recueil posthume de Aub encore, *Sauf votre respect* (2000), me conforta dans l'idée que les choses pouvaient se raconter ainsi, du point de vue justement d'un observateur a-topos (situé nulle part) et néanmoins intensément concerné. En quoi consistait la surface ici? À ne pas chercher à savoir ce

qu'il y a derrière – tout en le sachant parfois – mais seulement à indexer ce qui est là. Laisser venir... En même temps, il est clair que l'indexation de la surface du présent quotidien (l'émission de radio du matin, le feuilleton de télévision du ramadan, l'article de journal venimeux...) n'est possible que grâce à une profonde attention aux détails, aux « dessous des choses », un étonnement permanent devant la différence, l'écart (terme cher à Ricœur). Seul moyen de garder sa faculté d'associations libres. Sous ce rapport, la version finale du travail devrait donner une idée, quoique extrêmement épurée, simplifiée, pour qui veut bien se poser la question, de l'activité incessante d'imprégnation de l'Égypte à laquelle j'employais mon temps de manière obsessionnelle : je citerais dans un désordre volontaire, reflet fidèle de l'ordre dans lequel les indices me parvenaient, toutes les allusions qui, dans le texte, font plus ou moins métaphores, en tout cas dispositifs en abyme : la restauration de fresques, le cinéma, le théâtre, la Geste hilalienne, les monastères, la peinture chic et moins chic, la chanson et les chanteurs, les romans récents, la télévision... Il y aurait donc un lien entre surface et détails et instantané et présent. Et finalement, notre « laboratoire » pourrait, à l'occasion, n'être rien d'autre que cela : une attention intense à tous les indices qu'offre la vie au jour le jour, pendant, mais aussi entre, les moments de rencontre avec les locuteurs qui, eux, nous offrent leurs récits, c'est-à-dire leurs versions propres de ce que nous cherchons. Le terrain, ce serait donc cela aussi. Laboratoire/chantier auquel me fait penser aussi de plusieurs manières l'œuvre d'Andy Warhol quand il disait de lui-même qu'il était « profondément superficiel » (Shanes, 2004) : il faut bien aller d'une manière ou d'une autre « sous les choses » pour être ainsi superficiel ! Mais c'est peut-être à sa technique du portrait (des polaroids par centaines pour un même sujet puis une sérigraphie retravaillée au pinceau) que j'associe le plus spontanément la technique d'écriture finalement retenue pour le livre : pratique très mécanique, « industrielle », comme celle d'une « machine » dirait Warhol, de l'enregistrement et de la transcription intégrale, suivie de plusieurs étapes de réécriture résolument fidèles à l'original qui inéluctablement s'en écartent chaque fois plus, tout en prétendant lui rester néanmoins fidèles.

Le résultat m'apparaît comme une sorte de toile, d'étamine très lâche, qui ne prétend pas décrire l'Égypte profonde en grandeur réelle ni surtout en profondeur, mais alimenter des questionnements, des variations imaginaires, en forme de fictions peut-être ? Qui veut rendre sensible ce que le romancier Édouard Kharat, dans un texte très émouvant de 1997, nommait

...la créativité quotidienne des gens dans une acception plus large et plus totalisante de la culture, ...l'héroïsme quotidien de l'écrasante majorité de notre peuple... des vrais poètes, ceux qui inventent la vie de tous les jours dans des conditions truquées...

Ni exhaustivité ni totalisation ni modélisation, plutôt une approche par *fragments*, par *plaques*, dirait Boltanski. Par points de vue non jointifs, non exempts d'effets de répétitions, comme chez Warhol, se chevauchant et se

correspondant sans se recouvrir complètement. Ou pour dire les choses en termes moins littéraires, ce livre se veut une radiographie de la société égyptienne, d'une complexité porteuse de ressources citoyennes et éthiques très diversement partagées entre des acteurs très diversement programmés, azharis, islamistes ou marxisants, chrétiens orthodoxes aussi. C'est une tentative de mise en évidence de l'existence de sources d'inspiration non contrôlées et non labellisées par la culture étatique, mais produites par *des* sociétés civiles locales historiquement maturées les unes en dehors des autres et communiquant entre elles pourtant.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGEE J. et EVANS W., 1972, *Louons maintenant les grands hommes* [1^{ère} édition en américain 1939-1940], Paris, Plon, « Terres humaines ».
- AL-BISSATIE M., 1996, *La Clameur du lac*, Arles, Actes Sud.
- 2000, *Derrière les arbres* [1^{ère} édition en arabe 1993], Arles, Actes Sud.
- AUB M., 1997, *Crimes exemplaires* [en espagnol 1956], Paris, Phébus.
- AUB M., 2000, *Sauf votre respect*, Bruxelles, Complexe.
- TAHER B., 1996, *Tante Safeya et le monastère* [1^{ère} édition en arabe 1991], Paris, Autrement.
- BERGER L., 2004, *Les Nouvelles ethnologies*, Paris, Nathan.
- BOLTANSKI L., 1990, *L'Amour et la justice comme compétence*, Paris, Métailié.
- BOLTANSKI L. et THEVENOT L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BRÉVIGLIERI M., 1999, *L'usage et l'habiter*, Contribution à une sociologie de la proximité, Thèse de sociologie sous la direction de Laurent Thévenot, EHESS.
- BRÉVIGLIÉRI M., 2001, « Attachement, nostalgie, chauvinisme des mises en valeurs de l'origine », Paris, *Panoramiques*.
- CEFAÏ D., 2003, *L'Enquête de terrain*, Paris, La Découverte.
- CLIFFORD J., 1997, *Routes, Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge Ms, Harvard University Press.
- COLONNA F. et alii, 1991, *Sciences sociales monde arabe, Peuples méditerranéens*, 54-55, Paris.
- COLONNA F., 1975, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- 1995, *Les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po.
- 2003, « How the Centre sees the Muhajirin of Knowledge : Normative processes vs Demographic Evidence » dans Ebehrart KIENLE (dir.), *Politics from above, Politics from below*, Londres, Saqi, p. 284-302.
- 2004, *Récits de la province égyptienne, une ethnographie Sud/Sud*, Arles, Actes Sud.

- 2005, « Reflexions sur une expérience – une tentative – d’anthropologie Sud/Sud », *Prologue* (Rabat), n° 32, p. 126-132.
- CORCUFF P. et DEPRAZ N., 1995, « Vers une sociologie de l’interpellation éthique dans le face à face. Le cas des relations infirmières/malades et agents de l’ANPE/chômeurs. Premiers éléments théoriques et empiriques », GSPM-CERIEP, mai.
- DAY S., PAPATAXIARCHIS E. et STEWART M. (dirs), 1999, *Lilies of the Field, Marginal People Who live for the Moment*, Londres, Westview.
- DODIER N., 1989, « Les ressources collectives de traduction de l’action », Journées de la Société française de sociologie, Paris, septembre.
- DWYER K., 1982, *Moroccan dialogues, Anthropology in Question*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press.
- FARGE A. et LAÉ J. F., 2000, *Fracture sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GHOSH A., 1994, *Un infidèle en Egypte* [1^{ère} édition en américain 1992], Paris, Seuil
- KAUFFMANN J. P., 1996, *L’Entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université, 137.
- KHARAT E., *Akhbâr al-Adab*, Le Caire, 28 déc. 1997, cité dans *Égypte/Monde arabe* n° 32, p. 267-268 (Chronique culturelle par M. Akouri).
- LAVIE S., 1990, *The Poetics of military occupation, Mzeina Allegories of Bedouin identity Under Israeli and Egyptian rule*, Berkeley, California University Press.
- LEPAPE P., 1997, *Le Monde des livres*, 14.11.1997.
- L’Homme*, 2000, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », sous la direction de Jackie ASSAYAG et Véronique BÉNÉI, n° 156, <http://lhomme.revues.org/sommaire285.html>.
- MARCUS G. M. (dir.), 1993, *Perilous States*, Chicago, Chicago University Press.
- RICCEUR P., 1983, *Temps et récit*, tome 1, Paris, Seuil.
- 2000, *La Mémoire, l’Histoire, l’oubli*, Paris, Seuil.
- SHANES E., 2004, *Warhol, la vie et les chefs-d’œuvre* [en anglais 1991], New-York, Confidential Concepts.
- THÉVENOT L., 1994, « Le régime de familiarité des choses en personnes », *Genèse*, 17, p. 72-101.
- 1995, « Réponse à Olivier Abel : en deçà du juste, les entours de la personne », *Autres temps* (Paris), 46, p. 43-50.

« POURQUOI J'IRAI VOIR D'EN HAUT CE QUE
JE CONNAIS DÉJÀ D'EN BAS? »

CENTRALITÉS ET CIRCULATIONS : COMPRENDRE L'USAGE
DES ESPACES DANS L'OASIS DE SIWA

AVANT-PROPOS

Cette phrase, « Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas? », paraît tout à fait intelligible et rationnelle, mais c'est aussi une pierre d'achoppement pour une rationalité confrontée aux logiques rencontrées sur le terrain. Son locuteur siwi m'expliquait son absence totale d'intérêt à escalader une montagne à Siwa pour avoir le point de vue du sommet. Anthropologue local patenté, j'étais tenté de lui répondre : « Et moi, pourquoi j'irais voir d'en bas ce que je connais déjà d'en haut? ». Il existe certes peu de littérature pour voir « d'en haut » ce qui se passe à Siwa, mais c'est surtout que je conçois mon métier comme la pratique de situations sociales dans le désir d'en comprendre certains tenants et aboutissants, certains mécanismes. Or, cela ne peut s'obtenir grâce à un savoir livresque surplombant : il faut vivre sur le terrain.

Être sur le terrain, au plus près des phénomènes quotidiens. Toutefois, le savoir que je produis pour tenter de rendre plus lisible la société siwi se situe à un niveau d'abstraction supérieur à celui des phénomènes observés. C'est un travail d'induction qui de l'observation de phénomènes particuliers vise à inférer des lois générales. Tel est le mouvement général de la recherche à partir du terrain. Je peux bien monter en haut d'une montagne : c'est quand même à partir des cas particuliers d'individus observés que je vais induire des comportements généraux. La question devient alors : quelles limites donner à l'application de l'induction? La déduction serait, elle, inapplicable sur le terrain, à moins que celui-ci ne soit expérimental : elle consisterait à montrer

que l'on peut déduire un comportement particulier à partir de lois générales. Elle intervient par contre comme qualité dans les rapports humains sur le terrain, elle sert d'outil pour y travailler, s'y faire accepter, y naviguer.

Le présent essai est l'occasion d'explorer le flottement inhérent à l'enquête de terrain, d'explicitier la position de l'anthropologue, en présentant un type de terrain classique en anthropologie sociale, une petite communauté rurale abordée dans son contexte (Siwa au début du ^{xxi}^e siècle). Le propos se concentrera sur la notion d'espace (classique elle aussi) : d'une part sur la dynamique locale et sociale du rapport à l'espace cultivé traduite en centralités et circulations, d'autre part sur le rapport de l'observateur/descripteur à son objet, à son terrain ; par conséquent la notion d'altérité sera abordée. Ce projet n'épuise certes ni le travail possible sur les espaces de Siwa ni même ce qu'il me sera donné de développer ailleurs sur ces questions¹. Ne seront ici évoqués ou détaillés que les points qui servent à expliciter ma relation au terrain.

L'un des postulats de ce travail est que chaque Siwi possède une longue expérience des espaces de son oasis, a établi de longues associations avec certaines parties de ses terroirs et de ses espaces bâtis et que l'image qu'il se fait de ses espaces est saturée de souvenirs et de sens, pour paraphraser Kevin Lynch (1960), auteur du concept de lisibilité (*legibility*) appliqué à l'image de la cité. Une hypothèse est que les multiples identités déclinables d'une personne, et notamment d'un chercheur anthropologue pris sur son terrain, se traduisent différemment selon les échelles d'espaces considérées.

INTRODUCTION À SIWA

Siwa est la plus septentrionale des oasis égyptiennes s'abreuvant sur les nappes souterraines, à 300 km des côtes méditerranéennes de Marsâ Matrûh. Ma pratique du terrain à Siwa (de 2002 à 2005) a consisté à me centrer sur les usages et définitions locales de l'espace. À l'écoute des discours tenus par – ou en dialogue avec – les acteurs locaux sur les centralités et les circulations, le cadre de référence spatial du discours variait d'échelle selon qu'ils parlaient de (ou au nom de) la communauté de Siwa, ou bien de leurs expériences propres.

1. Cette approche des spatialités de Siwa ici est incomplète et provisoire, pour une part parce que cet article a principalement été rédigé en cours de terrain et d'autre part parce que la place manquerait. On se concentrera ici sur l'articulation espace/terrain, précisément sur les zones de culture, délaissant le bâti (cf. Battesti, 2006a). Je devrais rédiger bientôt un ouvrage consacré à Siwa qui développera cette problématique couplée à son indispensable *alter ego* : les temporalités. J'ai montré ailleurs qu'il est indispensable d'aborder les spatialités dans le même mouvement que les temporalités pour mieux cerner les relations des sociétés avec leur environnement (Battesti, 2000, 2005).



Figure 1 : Panorama d'une partie de Siwa (Aghurmi), depuis Dakrûr. (14 janvier 2005)

À petite échelle, la centralité est la mise en perspective d'expériences d'altérités culturelles (parfois assez radicales, siwi contre égyptien ou étranger) ; à échelle intermédiaire, l'expérience d'altérités sociales (oppositions entre statuts sociaux ou tribus/familles) ; à grande échelle, des expériences d'altérités domestiques (entre familles ou genres). On a ainsi une certaine congruence entre expériences d'échelles spatiales et expériences d'échelles d'altérité.

Je suis une des figures notables de l'altérité dans mon enquête : l'ethnographe n'en est plus à esquiver ou minimiser sa propre présence (« perturbatrice »), mais en vient à intégrer et utiliser ce biais. En travaillant, je me dois donc d'estimer la multiplicité des identités que j'incarne. Ces identités que l'on m'octroie peuvent parfois être contradictoires entre elles si l'on juxtapose plusieurs échelles : je suis à la fois *ajnabî* (étranger) quand je circule dans la palmeraie ; et/mais d'Aghurmi (une des localités de Siwa), quand je passe de quartier à quartier ; et individu de sexe masculin lié à une famille (de Tashughtshught, quartier d'Aghurmi), quand je rentre dans la cour d'une (certaine) maison ou dans l'enceinte d'un (certain) jardin. Ces différentes identités peuvent même entrer en interaction : je suis certes clairement de sexe masculin mais *ajnabî*, ce qui m'octroie une certaine marge de manœuvre, différente de celle des Siwan masculins (dans certains espaces de la maison).

S'il est question de centralités, c'est alors que doit être abordé son pendant, la circulation, c'est-à-dire avec le parcours de l'espace : parcourir l'espace physique est une des manières de le qualifier, d'en faire un lieu (cf. Battesti

et Puig, 1999). Parcourir l'espace, non seulement physique mais aussi social, ne va pas sans une implication fondamentale de l'observateur-descripteur qui établit son propre parcours pour s'accommoder de plus en plus intimement de ces trois niveaux d'altérité et d'espace : la petite échelle de l'oasis de Siwa en général, l'échelle intermédiaire et publique des chemins et des quartiers (d'habitat et de palmeraie) et la grande échelle domestique des maisons et des jardins. Tous trois sont en évolution concomitante, de façon sans doute accélérée depuis « l'ouverture » de l'oasis dans les années quatre-vingt, et soumis à définitions et redéfinitions comme différentes enceintes concentriques de protection, mais qui se seraient, malgré tout, infiltrées – je suis, avec le fonctionnaire, la télévision, le touriste, l'école, le commerçant, une des figures de l'intrus. L'enchâssement de ces trois niveaux d'espace peut s'exprimer en verbe : à Siwa comme un tout, venir et surplomber; aux quartiers de palmeraies et d'habitations, circuler et nommer; à la maison et au jardin, transformer et jouir. On le pense, on s'y repère, on y est.

Si la nécessité d'une pratique de terrain en anthropologie est admise, l'impasse est faite sur l'outil premier de ce terrain : le chercheur. Lui, sa personnalité, son apparence, les mots qui sortent de sa bouche, ses gestes, ses richesses, son ridicule, ses amitiés... La pratique d'un terrain est foncièrement personnelle, conduite hors d'un strict protocole, parce qu'elle dépend de facteurs mal maîtrisés. Quel que soit le cas de figure ou le sujet de mon enquête, « je » et le perçu de ma personne sont impliqués. Peu importe que je travaille sur des niveaux d'organisation de plus ou moins grandes échelles, ce n'est pas cela qui fait la différence : tenter de saisir comment les habitants de Siwa manipulent l'espace au niveau de la palmeraie ou au niveau de leur chambre à coucher me demande la même implication. Partager les expériences du quotidien est toujours aussi nécessaire. Par contre, nous l'avons vu, ce qui change est le niveau d'altérité engagé. Précisons que cette implication varie cependant en fonction de la nature du terrain : sur les espaces publics du *Wast al-Balad* (centre-ville) et des jardins publics du Caire (Battesti, 2006b), j'ai affaire d'abord à des foules dans des espaces surtout définis par l'anonymat et par la précarité d'une possible attitude naturelle (ne pas mettre en question le partage d'une même culture). Du terrain urbain (*sur* lequel je travaille) à l'oasien (*dans* lequel je travaille), à n'en pas douter – selon mes ambitions de recherche –, je saute d'un degré d'intensité. C'est du moins ce que je vis.

Puisque l'implication est plus intense à Siwa, mon statut à cette échelle est presque toujours celui d'anthropologue², fonction néanmoins confuse pour beaucoup là comme ailleurs. À Siwa, « anthropologue » réfère dans le meilleur des cas à deux choses : 1/ à l'étude des *'ādât wa taqâlid* (mœurs

2. Un Européen à Siwa est soit touriste, soit étudiant/chercheur/journaliste, soit « autre chose » : un *ajnaḇī* qui réside à Siwa parce qu'il (« elle » surtout) s'est marié, parce qu'il est bizarre, homosexuel, dans une quête spirituelle, etc.

et coutumes); 2/ à cet anthropologue local à qui sont reprochés sa fonction révélatrice (Malim, 2001) et ses buts commerciaux (outre une multitude de griefs concernant sa prétention sociale ou son caractère). Enchanté de découvrir qu'un ethnologue travaillait sur sa propre société, je m'étais empressé de lui proposé une collaboration... qui ne l'a guère intéressé, préoccupé qu'il était de rentabiliser son travail de maîtrise – et non pas de le mettre en question; il est davantage dans une optique de « stabilisation de la tradition » dirais-je. Cela me valut d'être nettement distingué de sa propre entreprise et d'échapper aux conflits entourant sa personne.

À quoi me sert cette implication? Avant qu'elle ne serve, elle est un donné. Il y a quelques années, je définissais à un ami en Tunisie ma « technique » d'enquête comme « furtive ». Cela a à voir avec ma personnalité, ma manière d'oser ou ne pas oser endosser le costume « d'anthropologue ». Cette timidité statutaire explique que je « tourne » autour du terrain plutôt que de l'attaquer frontalement (j'ai parlé en thèse d'une « approche circonspecte »). Le terrain, au-delà de son aspect géographique, c'est d'abord des gens qui sont mes égaux et que je ne souhaite pas « interroger », mais avec qui je désire échanger – même si je recours à des techniques afin de diriger les discussions *in fine*. Cela n'apporte rien d'interroger plutôt que de bavarder, prendre son temps, se taire, écouter, attendre qu'un sujet affleure par lui-même. Pourquoi s'échiner à arracher des « données » à des informateurs pour se les voir offrir (par politesse) toujours hors de leur contexte d'usage ou même d'énonciation naturelle? Quelle valeur alors leur attribuer? Bref, la qualité humaine me paraît la première dans l'interrelation d'enquête. Rien ne prend valeur que dans le temps long de l'enquête : passer du temps – ici pour mieux saisir l'espace – et savoir le perdre – pour mieux retrouver son chemin. Ce temps long, avec l'analyse réflexive, est ce qui distingue avec le plus d'évidence le travail d'anthropologue de l'ethnographie touristique. L'enquête à Siwa s'est étalée (pour autant qu'elle soit achevée) sur plusieurs années en nombreux séjours successifs de durées variables (d'une à six semaines – je résidais au Caire). Ce temps long m'a permis non pas d'apprendre à fond la langue locale, le *tasiwit* ou *tsiwit*, mais d'en manier un vocabulaire assez riche concentré sur mes thèmes de recherche (agricole, écologique, biologique, toponymique, spatial...). Par bonheur, mon égyptien me permet de m'entretenir avec tous les hommes à Siwa, mais les discussions entre Siwan sont en *tsiwit*. Ma maîtrise lexicale relative me permet à la fois de m'annoncer comme connaisseur local (et de sauter les « étapes introductives à la culture siwi » que proposent souvent les nouveaux interlocuteurs), mais aussi concrètement d'évoquer des choses qui n'existent qu'en *tsiwit* ou que les Siwan ne savent pas traduire en arabe.

L'ÉCHELLE SIWI : LA PETITE ÉCHELLE

Centralités et Circulations

À petite échelle, Siwa est d'abord un tout : une oasis. Elle est un espace différencié où l'on réside, alors un centre pour ses 13 000 habitants (recensement du Capmas 1996), ou un point différencié où l'on se rend, une destination.

« Ils ne doivent pas construire un aéroport à Siwa, car Siwa est trop fragile. Trop de gens viendront alors.

– Mais vous, vous l'appréciez bien cet endroit !

– L'effort de venir en autobus filtre ceux qui veulent vraiment venir. »

(Touriste britannique, 30 ans, 13 mai 2003³)

Il est difficile d'arriver à Siwa par hasard. Depuis Marsâ Matrûh sur la côte, ce sont trois cents kilomètres à travers le désert d'une route qui ne conduit qu'à Siwa. L'effet de contraste fonctionne toujours entre les couples agricole et inculte, le travail et la friche, l'irrigué et le sec, le fécond et le stérile, l'anthropique et la désolation, le domestique et le sauvage... : visuellement, olfactivement, auditivement. Une vue satellite suffirait cependant à délimiter ce que désigne Siwa (Figure 2).

Dire de Siwa qu'elle est isolée dans son désert, pour tout évident que cela soit, n'en est pas moins très discutable, puisqu'elle a toujours été au carrefour de routes caravanières (marchandes et de pèlerinage, cf. Figure 3), puisque aujourd'hui une route asphaltée relie l'oasis au chef-lieu du gouvernorat de Marsâ Matrûh avec plusieurs services d'autocars et de microbus par jour, puisque demain l'aéroport s'ouvrira au transport civil. Siwa, cependant, n'est que peu visitée (par des voyageurs, des pèlerins, des commerçants) et reste passablement protégée par sa langue, « cas à part » linguistique aujourd'hui. En cela, Siwa est difficilement comparable aux oasis du Jérid tunisien (Battesti, 2005) où la tradition savante arabe des sédentaires, au-delà du commerce, a toujours maintenu de puissantes liaisons avec le monde. On peut aussi avec pertinence dire Siwa « isolée » quand, d'ouest en est de la région, l'anthropologue note comme une régularité sociologique le motif d'un discours qui présente la communauté siwi définie à l'échelle du « nous » (nous à Siwa, nous Siwan) par opposition au reste qui n'est pas siwi.

Le sentiment d'identité siwi découle d'une généralisation dont il est difficile d'établir la véridicité, mais cette opération est si habituelle sur le terrain qu'il est difficile de l'écarter. Cette généralisation s'établit à partir de l'observation de nombreux détails collectés, parfois à peine notés dans mon carnet : on pourra citer pêle-mêle quelques souvenirs de discussions avec des jardiniers ;

3. Par défaut, tout extrait d'entretien est à localiser à Siwa.

l'observation répétée des interactions entre paysans siwan et leurs employés du Sa'ïd (travailleurs agricoles venus de la vallée du Nil chercher un emploi temporaire, à l'automne), considérés gentiment, mais sans ménagement, comme des ignorants du savoir-faire agricole (indispensable et local), émigrés d'une périphérie déclassée; des visites obligées à toutes connaissances (en particulier du cercle familial) revenant de « l'ailleurs », s'informant de sa santé, son voyage, des difficultés rencontrées là-bas, hors de Siwa...; ou d'un ami avec sa famille allant accueillir à Marsâ Matrûh (aux portes de Siwa) son frère revenant du *hajj* (pèlerinage à La Mecque); de gradés des *mukhâbarât* (services secrets) se lamentant sur leur sort, reclus à Siwa, dans un douloureux exil de la civilisation.

Siwa peut d'abord être vue comme centre et comme endroit relégué, éloigné. Les Siwan, indéniablement, l'estime comme une centralité vraie, presque *umm al-duniâ*, mère du monde⁴ : des dizaines de touristes américains, français, italiens, japonais, coréens, belges... n'y viennent-ils donc pas? Les Siwan n'ont-ils pas vu de nombreux journalistes, des cameramen venir à eux? Cela impressionne d'autant plus que la traçabilité locale de chaque touriste est presque possible (finalement peu nombreux, visibles et regroupés). Et puisqu'on le leur dit : même Alexandre le Grand, cet ancien grand roi, s'est rendu à Siwa⁵ ! À l'énumération des nationalités, s'ajoute curieusement l'égyptienne. À Siwa, les compatriotes sont dénommés les « Égyptiens » quand ils ne sont pas siwan. Siwa est berbère sans le dire : « l'identité berbère » n'est pas revendiquée⁶, on est juste et avant tout Siwi à Siwa et l'on ne se sent pas partie des « Égyptiens ». Les petits conflits symboliques entre le pouvoir local (le conseil des cheikhs, chefs des grandes familles) et le pouvoir du governorat (égyptien) animent discrètement l'actualité locale.

Discussion avec de jeunes jardiniers, qui tentaient de me situer (Aghurmi, 1^{er} janvier 2005).

« Tu habites à Paris...? C'est en France ça?

– Oui, c'est la capitale de la France.

– La capitale? ah... comme [Marsâ] Matrûh pour Siwa ! ou Alexandrie pour Matrûh.

4. Modeste façon dont les Caiotes ou les Égyptiens surnomment *Misr* (leur capitale ou leur pays).

5. En 331 avant JC, Alexandre traversa pendant six jours le désert depuis la côte pour consulter l'oracle du temple d'Amon (réputé dans le monde antique) et se voir confirmer (ou non) son ascendance divine (la filiation avec Zeus).

6. Siwa est connue, au sein de la « berbérité », pour être son phare le plus oriental; pour autant les Siwan se savent à peine intégrés à cet ensemble qui les dépasse et l'on s'étonne encore sincèrement de croiser des Kabyles en voyage de reconnaissance qui pratiquent une langue immédiatement reconnue comme apparentée au *tasiwit*.

– C'est-à-dire? Matrûh est la capitale pour Siwa?

– Oui, comme encore al-balad [Siwa ville] pour Aghurmi ! [seconde localité de Siwa région] »

Le dessin du cosmos depuis Siwa est assez simple : Siwa d'abord, que les Siwan quittent peu, puis satellisées un peu loin, au-delà du désert, d'abord Marsâ Matrûh sur la côte, plus loin encore Alexandrie. Le Caire est presque absent de la carte, c'est davantage une référence de la cartographie du pouvoir qu'une référence géographique. Et puis vient tout le reste, sans ordre, un peu pêle-mêle. Il importe peu de savoir s'il y a une mer à traverser pour aller en Europe, aux États-Unis ou au Japon... Peu importe puisque tout vient ici, à Siwa. À moins de recourir aux talents des quelques Siwan entraînés au tourisme dans le souk, il m'est quasiment impossible de savoir quand on me parle d'un *ajnabî* s'il est français, anglais ou allemand... pour l'un de mes informateurs privilégiés, ils sont tous « américains-je-crois ». La couleur de mon passeport importe donc assez peu sur ce terrain-là : moi, comme les autres *ajânib*, sommes *ajânib*, c'est-à-dire venant à eux de lointains satellites. Moi, enquêteur, je fais partie comme tout le reste du reste quand à Siwa tout est siwi et ne demande guère aujourd'hui plus de définition identitaire que cette étiquette de siwi. La situation insulaire d'oasis permet une coïncidence entre identité et territoire sans avoir à la penser : elle est naturelle.

Le désert est de sable au sud, de roches au nord. Il est extérieur à l'expérience spatiale des Siwan, sinon qu'il limite l'oasis. Les montagnes (la falaise du plateau au nord de Siwa) sont déjà de l'ordre du sauvage. On ne fréquente pas le désert (*saharêt* en *tasiwit*), pays vide et hostile. C'est le pays des Arabes, des Bédouins. Il n'y a que les Siwan ayant pris le métier de guide local qui s'y intéressent, du moins qui y organisent des incursions pour les touristes.

« Où allez-vous entre amis pour vous promener ?

– Nous promener ? avec des étrangers ? on va dans le désert...

– Non, entre amis, d'Aghurmi je veux dire ? »

Muhammad n'évoque plus alors que le jardin, entre amis. Des jardins pour travailler le jour, pour s'amuser le soir – sauf l'hiver où l'on reste dans les intérieurs (Siwa, 20 mars 2004). Je n'ai saisi que plus tard le petit malentendu : « se promener » (*yetfasa*), ça n'existe pas, du moins à Siwa par et pour des Siwan. Se promener, c'est une activité touristique de déplacement sans but précis : donc au désert.

Même si Bédouins et Siwan sont en commerce (moins interdépendants de nos jours), les univers respectifs semblent peu partagés. Les mariages mixtes sont rares et sont souvent dans le sens d'un Bédouin prenant femme siwi. L'argument siwi pour la rareté du cas de figure inverse, c'est la nécessité d'une épouse parlant *tasiwit* (les femmes siwi peuvent parler arabe, mais les Bédouines pas le *tasiwit*). Les Bédouins sont mieux connus personnellement quand ils sont sédentarisés, toujours dans les villages périphériques de la région

oasienne. À *'Ayn Safî* par exemple, qu'il est aisé de reconnaître comme un campement « solidifié » à l'extrémité orientale de la région, les Bédouins sont les éleveurs des indispensables auxiliaires asiniens des Siwan (qui n'utilisent jamais d'ânesses). Mais dans ce genre de localité, on est à la limite du civilisé : « Ici, c'est le désert, les gens vivent dans le désert, comme les montagnes. Il n'y a rien » (un Siwi, Muhammad, *'Ayn Safî*, 9 janvier 2004).

Loin des poncifs touristiques, les « princes du désert » ne sont pas à Siwa. Pourtant, de nouveaux repères se dessinent aujourd'hui dans le désert, avec en 2003 la création des *mahmiyyât*, zones protégées environnementales. Si leur vocation aujourd'hui ne se définit pour les locaux que par les interdictions (« interdit de casser les choses, de prendre des choses au sol, même des cailloux, de se rapprocher trop près d'animaux comme les gazelles, de couper du bois ou de prendre de la végétation » m'énumèrent des guides et chauffeurs, 7 avril 2004), on a repéré désormais des « choses à voir », des espaces désignés que les touristes voudront voir. La palme revient aujourd'hui à *Bîr wâhid*, source d'eau chaude en « plein désert »... à moins d'une dizaine de kilomètres de Siwa, encore que son accès dépende du bon vouloir fluctuant des autorités militaires.

Pour des Occidentaux, une oasis ou un paysage oasien évoque quelque chose : de l'oasis nichée au fond des sables de *Tintin au pays de l'or noir* à l'iconographie touristique ou romantique coloniale, le paysage oasien a une histoire, il a été créé aussi *ex situ*. 'Abduh, un chauffeur et guide touristique, me raconte souvent comment marchent ses affaires. Nous nous connaissons depuis un bon moment, il a plus de 45 ans et sa vie professionnelle est entièrement dédiée au tourisme. « C'était bizarre quand j'ai commencé à travailler dans le tourisme : je me disais : "Bah, les Européens aiment aller dans le désert, s'y asseoir, les espaces vides, ils n'ont pas ça chez eux." Les Siwan, pour eux, c'est vide. Il n'y a rien. Ils ont l'habitude. Mais les *ajânib* [étrangers], non. Moi, j'aime bien le désert [maintenant] » (Siwa, 2 janvier 2005). Ces propos se tiennent sur cette drôle de crête entre le « eux », les *ajânib*, et « eux », les Siwan. Le locuteur est bien siwi, son interlocuteur bien européen, pourtant dans cette conversation nous ne sommes ni l'un ni l'autre exactement : mon ami et locuteur a sans doute jugé plus confortable de ne pas assumer une position du rapport « nous » à « eux ». Il s'est « extraterritorialisé », « dés-identifié », en même temps que moi : comment aurait-il pu me faire la leçon sur les Européens si j'en avais été tout à fait un ? Comment aurait-il pu me déclarer son affinité bancaire au désert s'il n'avait pas été (aussi) autre chose que siwi ? L'expression de ces équilibres identitaires ne tient que le temps d'une conversation, mais la multiplicité des identités est une donnée.

Si l'on parle des grands espaces extra oasiens, parlons du rapport aux Autres. En fait, trois éléments ont étonné ce guide chez les Européens avec lesquels il avait à travailler : leur rapport fasciné aux espaces vides, déjà évoqué, le peu de pudeur des femmes et enfin cette manie de voir d'en haut. « Pareillement, ce qui m'a choqué, c'est de voir les femmes se mettre en Bikini ;

je n'avais jamais vu ça avant. Chez nous, tu ne peux voir que les mains et les pieds jusqu'à la cheville. Là, on voit tout, le ventre... j'étais choqué et tout timide. J'ai compris après que ça peut être normal. Eux, ils ont l'habitude de se voir comme ça, après ça devient normal. Tu veux encore du thé? » 'Abduh m'expose dans sa boutique son troisième étonnement : le point de vue des hauteurs. Les lieux ne manquent pas d'avoir des vues panoramiques de Siwa et sa région : du haut des inselbergs des anciens villages de Siwa et d'Aghurmi et des montagnes non bâties comme Dakrûr. Par ailleurs, si les montagnes (*adrar en tasiwit*) servent de repères géographiques avec des noms connus de la plupart, il n'y a bien que les Européens pour grimper à leur sommet. La vue est imprenable. « Les touristes aiment bien regarder d'en haut [*min faw*]. Les Siwan, pour quoi le feraient-ils? Moi, ce que je vois de là-haut, je le connais déjà d'en bas. Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas? » On est loin du Yémen des montagnes où rien n'est plus apprécié que le point de vue de l'aigle, vue surplombante, qui domine le pays : les maisons sont construites sur les sommets et l'on s'invite aux après-midi de *qât*, si possible, à regarder de haut les vallées... Les Siwan ne sont pas non plus des Zafimany de Madagascar qui ont plaisir à nommer d'en haut, en vue aérienne les lieux distants, villages, collines (cf. Maurice Bloch, 1995). Les Siwan éprouvent ce plaisir largement partagé à nommer les espaces, mais d'en bas, par le parcours; nous le verrons plus loin, cette activité s'exerce au niveau de l'échelle publique.

Je l'avais bien remarqué avant que 'Abduh ne m'en parle, notamment avec des amis siwan plus proches, qui m'affirmaient déjà : « bien sûr que j'y suis monté... [mais] avec des touristes ». Je ne suis pas le premier à m'en étonner :

Je demandais [aux cheykh] du moins l'autorisation d'aller visiter la partie est de Syouah : on me dit que je le pouvais, mais qu'on joindrait à Yousef un autre habitant du lieu. [...] Du sommet de Drar-Abou-Beryk, on aperçoit tout le canton de Syouah. Je cherchai de là à voir, à l'aide d'une bonne lunette, les ruines d'Omm-Beydah [le temple d'Amon], que le fanatisme des habitants de Syouah prétendait me cacher; j'eus le bonheur de les découvrir au milieu d'un bois touffu de palmiers.

Le 15, je voulus retourner dans l'ouest de Syouah, à Qasr-Roum, pour y achever mes dessins; mais cette promenade me fut interdite. Je retournai à la montagne d'el-Mouta, puisque j'en avais encore la permission; ce fut de cette montagne et de celle d'Abou-Beryk, que je pus déterminer divers points nécessaires pour le plan topographique que je me proposais de faire, [tandis que les locaux lui interdisaient ses reconnaissances de l'oasis]. (Cailliaud, 1826, p. 75-77 et p. 79)

Le récit de l'explorateur Cailliaud est significatif de « l'oubli » des « montagnes » (ou leur mésestime) par les Siwan. La compétence nécessaire à la lecture d'une carte n'est guère répandue aujourd'hui. À défaut de carte, j'aurais pourtant juré qu'une vue en surplomb de Siwa, au moins, permettait à tous de replacer ce qu'ils connaissaient d'en bas. De nombreuses tentatives

expérimentales auprès d'amis jardiniers me laissent croire le contraire. D'une perspective ne découle pas naturellement une autre. Ce qui déplace, en un sens, la sentencieuse « Pourquoi j'irais voir d'en haut ce que je connais déjà d'en bas? » en « Pourquoi je *pourrais* voir... ». Déserts, panoramas, oasis... Pourquoi ne pas parler plus directement de « paysages »? Parce que ce n'est pas la notion la mieux partagée du monde. La prise de conscience du paysage procède d'un engagement spécifique envers le monde, celui de la contemplation romantique d'une nature, qui a une histoire propre. Par ailleurs, le « surgissement du paysage est étroitement corrélé aux activités dans lesquelles nous sommes engagées » (Lafaye et Thévenot, 1993, p. 506-507). Or, pour ce qui est de l'appréciation de l'espace, dont l'appréciation du paysage, il est une évidence que les activités d'un touriste et d'un jardinier siwi sont dissemblables.

Certes, peut être lu comme un paysage l'écosystème en évolution que façonne l'agriculture locale, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques quotidiennes ou exceptionnelles des jardiniers. Tout dépend des compétences de lecture : le paysage est, à plus d'un titre, socialement construit. Cela renvoie tout de suite aux perspectives constructivistes qui dominent aujourd'hui largement les sciences sociales. Et ces perspectives ont pour principale conséquence d'avoir un puissant effet de dénaturalisation. Le paysage ne serait-il plus naturel? Il est (beau comme) la rencontre (fortuite) d'un « regard équipé » par diverses ressources et un monde naturel, ou un environnement dans une acception large. Pour le dire vite, à Siwa, on n'a pas beaucoup de paysage : ça n'a rien non plus de très original. Cézanne écrivait :

Avec les paysans, tenez, j'ai douté parfois qu'ils sachent ce que c'est qu'un paysage, un arbre. Oui. Ça vous paraît bizarre. J'ai fait des promenades parfois, j'ai accompagné derrière sa charrette un fermier qui allait vendre des pommes de terre au marché. Il n'avait jamais vu, ce que nous appelons vu, avec le cerveau, dans un ensemble, il n'avait jamais vu la Sainte-Victoire. Ils savent ce qui est semé ici, là, le long de la route, le temps qu'il fera demain, si la Sainte-Victoire a son chapeau ou non. (cité p. 39 par Joutard, 1986)

Mais ils ne voient pas ce paysage. Les touristes qui fréquentent Siwa (pour son oasis et son désert saharien autour) ne sont pas toujours aussi malins que Cézanne : d'emblée beaucoup supposent les Bédouins, souvent confondus avec les sédentaires oasiens, amoureux de leur désert. On assiste même à des formes « d'empathie à vide » (puisqu'on croit comprendre trop bien ce que l'autre... ne pense pas). En effet, rien ne peut laisser présupposer une similitude des rapports visuels au monde. Il y a une « asymétrie des compétences » dirais-je. Indirectement, c'est le constat établi également par les divers experts des programmes de développement et préservation sur Siwa (tous des programmes de développement durable, bien entendu) : les « locaux » ne sont pas sensibles ou pas assez sensibles à la qualité des paysages qu'il faudrait préserver. C'est presque alors un programme de réforme sociale qui est envisagé quand on établit des *workshops* de sensibilisation pour l'éducation

esthétique, avec le vice supplémentaire de vouloir en plus un « *local commitment* » aux actions environnementales engagées par le gouvernement et les ONG.

Voir un paysage dans un espace présenté devant soi est tout autant du ressort de la compétence que de lire une carte. Mon informateur privilégié, Muhammad, me décrivait ces cahiers de propriétés (*lekītab n'amlak*, que chaque famille garde jalousement chez soi dans son coffre en bois) où chaque possession est décrite dans le détail, notamment les limites du jardin, les indiquant pour les quatre directions (11 janvier 2005). Il m'a fourni alors les quatre horizons (en arabe et en siwi). Dans ce type de cahier, le haut de la page serait toujours orienté vers *bahrī*, le nord (littéralement, « maritime » ; pour autant, les ébauches de plans de Siwa que j'ai demandées, à lui et à d'autres, ne placent pas le nord en haut de page). Je pense que c'est par étourderie qu'il m'a fourni de mauvaises oppositions (prouvant que ce n'est pas complètement ancré en lui) : nord/est et sud/ouest. Je ne l'ai pas relevé en sa présence, mais il me les avait fournies dans le bon ordre juste avant. J'ai dessiné un jardin comme il l'avait fait avant, un carré, puis je lui ai demandé de m'écrire ces mots : « Non, je ne sais pas écrire en *inglese* [en écriture latine]. » « Non, écris-les en arabe... » « Non, vas-y, c'est mieux si tu le fais. » Il ne sait pas écrire grand-chose d'autre que son nom. Cela dit, il n'a pas fait de faute ensuite dans les exemples qui suivent. Si l'on corrige les orientations, les points cardinaux sont : nord, *bahrī* en arabe et *abbéḥèr* en siwi ; sud, *ablī* en arabe et *aqqabèl* en siwi ; ouest, *gharbī* en arabe, et *aghgharub* en siwi ; et est, *sharī* en arabe, et *ashshéraq* en siwi. Mis en contexte et exemplifié par Muhammad à partir d'Aghurmi, cela donne : *el-bélèd* Siwa est à *aghgharub*, la montagne de Dakrûr est à *aqqabèl*, *Nébir* est à *abbéḥèr* et *Ambrok* est à *ashshéraq*.

Les orientations cardinales glissent déjà à une autre échelle : elles n'acquiescent leur caractère instrumental qu'à l'échelle publique.

ÉCHELLE PUBLIQUE : LA DISTINCTION

À l'échelle publique, on entre dans la dimension de l'entre soi, de « l'entre-nous à Siwa ». Ce n'est plus la définition du « nous » à Siwa par opposition au reste de l'Égypte et du monde, ou du « eux, les Siwan » et moi l'étranger, mais maintenant l'expression de nuances internes. Quand la première définition est différenciation évidente, la seconde est distinction plus subtile et négociée. C'est à cette échelle de pratique de la communauté que se voient définis espaces, circulations et centralités internes ; et en ce qui me concerne, ma place interne. Les espaces sont comme les objets : « Le fait de s'accorder sur ce que sont les objets, sur ce qu'ils font, et sur la façon dont on s'en sert, simplifie grandement les activités communes » (Becker, 2002, p. 94). Pour autant, si certains repères sont partagés par tous, c'est bien loin d'être le cas de tous ces possibles repères spatiaux. Car après tout, cela dépend effectivement des

usages de l'espace, usages eux-mêmes en partie définis par ce que l'on est et ses activités. La plus évidente de ces différences d'usage est celle qui distingue les touristes (étrangers ou nationaux) des agriculteurs locaux.

Note : les touristes et autres étrangers

Il va sans dire que les touristes ont une connaissance spatiale de Siwa, sans doute systématiquement plus faible que celles des locaux. Cependant, ils ne se déplacent pas tout à fait dans le même univers cognitif. Leur centre est clairement le souk de Siwa et ses hôtels (une centralité qui va peut-être évoluer avec l'ouverture d'hôtels vers Dakrûr). Ensuite, on circule muni du plan officiel à pied, à vélo ou en petites charrettes tirées par des ânes qui font office de taxi (inexistants à Siwa) pour les étrangers égyptiens ou autres, touristes ou résidents. Pour aller plus loin, en particulier vers le désert où 80 % des touristes se rendent (enquête inédite des Services de l'environnement), le véhicule motorisé tout terrain avec chauffeur est de rigueur. Restons-en à Siwa proprement dit : pour les touristes comme pour les Siwan, Siwa ne recouvre que les zones habitées et cultivées, l'anthropique, pas le désert environnant.

J'ai considéré les usages et perceptions de l'espace éprouvés par les touristes comme étant du même ordre que mes propres usages et perceptions du début, quand j'ai d'abord découvert Siwa en touriste. Par ailleurs, la communication orale est, pour moi, plus aisée et surtout éventuellement nuancée avec les touristes, dont je partage certaines références. Concernant l'espace de l'oasis, il est de façon presque systématique d'abord appréhendé à partir d'une carte qui conditionnera partiellement les déplacements à pied, en bicyclette ou en carriole. Il suffit de lire les cartes offertes aux touristes pour avoir une idée de l'organisation de l'espace qui leur est proposée et qu'ils utiliseront partiellement : le plan officiel du Syndicat d'initiative ou, presque plus riches, les plans dessinés (Figure 4) sur les « *donkey carts* » (*kareta*, plur. *kritiyet* en *tasiwit*).

Cette carte propose les éléments principaux suivants : des lieux de visite naturels et/ou culturels (la presqu'île de Fatnas pour son coucher de soleil, la source Cleopatra pour se baigner, les ruines du temple d'Amon et du temple de l'oracle à Aghurmi ou la Montagne des morts pour ses tombeaux ptolémaïques), le repère visuel de la montagne de Dakrûr et le lieu de vie qu'est le souk de Siwa, où sont situés la majorité des hôtels. Le souk de Siwa est une centralité importante pour tous. Les Égyptiens résidents y sont très largement localisés et ils sont les seuls (à l'exception de quelques touristes) à fréquenter les cafés. Ces établissements sont très mal considérés, synonymes de mauvaise vie, par les Siwan. Mon empathie avec les formes de pratiques spatiales touristiques est facilitée aussi parce que je suis d'abord identifié comme touriste/étranger et, à ce titre, ce sont ces repères qui me sont d'abord proposés par les Siwan qui ne me connaissent pas, mais qui interagissent avec les touristes. Par ailleurs, j'utilise moi-même ces repères et l'identification est prolongée par mon choix



Figure 4 : plan dessiné de Siwa sur une carriole – Khalid (1er juin 2005).

de loger à l'hôtel : il s'agissait de m'offrir un confort de recherche (usage facile de l'ordinateur) et une centralité dans le domaine public, pour me saisir, me situer un peu hors-jeu local (en vain). Les opportunités d'hébergement chez des Siwan ne se présentent guère pour un homme, en général, et le cas échéant il s'agit de la pièce d'accueil, de façon très temporaire (cf. partie suivante).

Le référentiel du parcours touristique est celui des choses à voir et non pas des choses dites (les toponymes de quartiers), comme la source *Cleopatra*, Amon (temple et oracle), jamais mentionnées ainsi par les locaux, sauf si un local a une compétence de traduction en parlant avec un étranger. Le cas de la source *Cleopatra* est emblématique. Elle est aussi connue sous le nom *tet Juba*. À mon avis, *tet* (source en *tasiwit*) *Juba* (nom de lieu) est le nom classique et *'ayn Cleopatra* son nouveau nom touristique. Cléopâtre s'y est-elle baignée ? C'est ce qui se murmure partout. Aujourd'hui, s'inscrit dans l'espace oasisien une nouvelle mythologie locale, comme si Alexandre le Grand ne suffisait pas, fusion/confusion des registres touristiques et locaux.

L'espace des Siwan

Si de prime abord je suis identifié comme touriste parce que j'ai l'apparence d'un Européen, il y a peu d'Européens qui circulent hors des chemins balisés par et pour les touristes (Figure 4) et cette singularité aura vite fait à la fois de me distinguer – et j'ai alors à partager des connaissances spatiales locales –, mais aussi d'amener une clarification de mon statut de circulant hors norme. Cette exigence varie selon les espaces que je traverse. Une partie de mes connaissances spatiales de Siwa me vient de ma pratique des espaces de l'oasis. Celle-ci tire profit d'une lacune personnelle, professionnelle pourrait-on dire : moins à l'aise dans les sphères hautes, je me prive d'une vision plus globale de l'oasis, plus politique. Mais n'étant pas impliqué dans les jeux politiques à hauts niveaux à Siwa, je suis

libre de ne pas tenir un rang que je n'ai pas et je puis m'exercer à ce que je réussis le mieux, l'emprunt facile des sociabilités locales populaires et de leurs espaces, dans la limite de ce qu'autorise mon sexe.

Comment rendre compte de la diversité des espaces et des spatialités à l'échelle publique? Autant la petite échelle rendait une image homogène, autant à ce niveau il nous faut nuancer les façons de lire les espaces par les Siwan. La terminologie de *The image of the city* (sur les villes étasuniennes, Lynch, 1960) décline cinq éléments structurant l'analyse de la lisibilité d'un espace que l'on pourrait reprendre ici : les *paths*, voies de circulations, chemins; les *districts*, quartiers à homogénéité interne pour les Siwan, quartiers bâtis mais aussi de palmeraie; les *edges*, bords ou limites de zones, dont la plus flagrante est le découpage en deux parti(e)s, l'ouest et l'est de Siwa; les *landmarks*, repères d'orientation visuels partagés; et les *nodes*, nœuds, centres d'attraction. On notera vite que ces outils d'analyse de Lynch demanderaient à être évalués en fonction de l'échelle d'espace retenue. À ne considérer que les *landmarks*, ceux qui permettent de se repérer au niveau de l'oasis dans son ensemble, la montagne de Dakrûr, l'antenne de la télévision, les lacs salés qui bordent Siwa sont par exemple de bons repères partagés (lac oriental, bordant Aghurmi, *lobahar azzumuri* et lac occidental, bordant Siwa, *lobahar mélâqî*), mais sans aucun usage à l'intérieur d'un quartier de palmeraie ou à l'intérieur d'un quartier bâti où ce sont le restaurant *Iskander* ou la maison d'untel qui permettent aux personnes circulant de s'orienter et d'identifier l'endroit. Si l'on considère les *nodes* (nœuds) au niveau de l'oasis, la place des festivités de Dakrûr au pied de la montagne est un centre d'attraction immanquable, mais seulement quelques jours dans l'année au moment du *'îd al-siyâha*, la fête locale annuelle de la première pleine lune d'octobre.

Mais la plus structurante nuance interne des espaces de Siwa est la métadivision est-ouest. Ce n'est qu'après l'avoir évoquée que l'on s'interrogera sur les espaces cultivés de l'oasis avant de traiter des circulations qui relient ces espaces ou les traversent.

La métadivision : est-ouest

La première des divisions, sociales et spatiales, de la société siwi est une ligne imaginaire dont le tracé est soumis aux fantaisies de chacun. Il est certain que cette ligne coupait en deux Shalî, la vieille ville fortifiée de Siwa (Belgrave, 1923), mais aujourd'hui que les habitations se sont étalées au pied de l'ancien ksar (Battesti, 2006a), il est plus difficile d'être formel sur l'espace respectif des « Occidentaux » et des « Orientaux », dits en arabe « *gharbiyyîn* » et « *shar-qiyyîn* », mais aussi « *takhsîb* » et « *il-lifaya* » à Siwa. Il semble cependant que la nouvelle ligne passe par la nouvelle grande mosquée, au pied oriental de Shalî, sans que cela puisse être considéré comme un repère partagé. On tend aujourd'hui à présenter cette division entre les deux factions de Siwa (les

chroniques locales sont pleines des guerres, bagarres et contentieux qui les opposaient) comme partie d'un passé, un folklore révolu.

Il n'y a plus de guerre aujourd'hui... cette division est sans importance. [...] Mais on sait que nous, les *sharqiyyîn*, sommes les meilleurs. Mais eux [les *gharbiyyîn*] pensent la même chose. Encore aujourd'hui, à vrai dire il n'y a pas de coopération entre nous. El-Gara [petite oasis siwi à une centaine de kilomètres au nord] comporte aussi une division est/ouest. (M. Senusi, 8 janvier 2004)

C'est amusant pour un anthropologue de retrouver à Siwa en Égypte ce que Robert Montagne (1930) avait défini comme règle pour le Maghreb, avant de se trouver nuancée en particulier par Jacques Berque (1955) et Ernest Gellner (1981). Il s'agit bien de *çoff* ou *leff* : ce que l'on peut traduire comme

plus ou moins des « partis » constitue une spécificité d'Afrique du Nord en particulier berbère. Les *çoff* sont deux partis qui s'opposent dans une même région. Ces partis ne sont pas tribaux et il arrive fréquemment qu'une tribu et un même village soient découpés par ces alliances de *çoff*. (Mahé, 2001)

Les habitants des oasis [à Siwa] naguère encore étaient divisés en deux grands partis qui groupaient les « gens de l'Est » [...] et les « gens de l'Ouest ». (Laoust, 1931, p. 273)

Aujourd'hui, lors du *ʿid al-siyâha*, le *zîkr* qui se produit la nuit à Dakrûr forme un cercle dont les chœurs mobiles se répondent selon une orientation est et ouest (20-24 octobre 2002). Mettons que cela soit le fruit du hasard ou bien une trace fossile d'une ancienne fête – bien que l'explication couramment donnée de cette fête soit justement la réconciliation entre les ligues est et ouest (et Dakrûr serait le *node* de cette division spatiale) – néanmoins, les équipes de football elles-mêmes semblent réifier encore cette métadivision spatiale. Les deux « grandes » équipes (« elles jouent même à Marsâ Matrûh ! ») sont le *markaz Siwa* et le *markaz shabâb muslimîn*, clairement identifiés comme *gharbiyyîn* et *sharqiyyîn* (du souk).

Pendant, cette frontière n'est pas tracée au sol ni dans les représentations cartographiques mentales (*mental mapping*), contrairement aux voies de communications, aux quartiers d'habitation ou de palmeraie; on pourrait la dire aujourd'hui juste superstructure des diverses grandes familles regroupées autour de leurs cheikhs (les synthétisant en deux factions). Je n'ai jamais été explicitement désigné comme lié à ceux de l'Ouest ou à ceux de l'Est, alors que je suis identifié comme d'Aghurmi pour y travailler beaucoup et surtout y être lié à un jeune chef de maison.

Les quartiers (palmeraie)

Quand je fais état de mes connaissances toponymiques de Siwa, cela méduse mes interlocuteurs locaux : c'est cette connaissance que mes amis siwan mettent d'abord en avant pour montrer à d'autres, qui l'ignoraient, que je suis bien « siwi » dans un sens, même « d'Aghurmi » (connoté plus siwi que le *bled*,

devenu *al-sûq*). Cela semble être proposé comme argument pour m'autoriser à pénétrer des espaces bâtis ou cultivés habituellement peu empruntés par des personnes extérieures. J'ai un statut local au niveau de l'échelle publique. Cela remonte à mes premiers pas à Siwa lors de mon retour en 2002. Puisqu'une étude sur des groupes sociaux n'est jamais menée sans que ses membres s'inquiètent à juste titre du « quoi » et du « pourquoi », je me déclarais à l'époque comme travaillant sur les jardins, sur l'agriculture de Siwa d'un point de vue *'âdât wa-taqâlid* (« mœurs et coutumes », le sésame pour expliquer une démarche anthropologique aux béotiens en sciences sociales). Un instituteur concerné par mon travail me proposait de me faire rencontrer son cousin maternel, habitant à Aghurmi, localité secondaire de Siwa : parmi la multitude des jardins à visiter, entouré d'une nature jardinière, on me proposa d'en visiter un. Son propriétaire, Muhammad, devint non pas mon informateur unique, mais privilégié : c'est avec lui que je passais le plus clair de mon temps d'enquête (qui se confond à Siwa avec mon temps de terrain). Une partie de mes trajets vers Aghurmi et de ma présence à Aghurmi était transparente à tous : ma voiture rouge, très repérable, me signalait. Depuis, mes relations siwi insistent et ne s'en lassent pas : je me dois de répéter aux inconnus, puisque ça leur fait plaisir, que je viens de *tashughshught*, et si la personne manifeste une ignorance, je me dois alors de m'offusquer qu'un Siwi ne connaisse pas ce lieu-dit d'Aghurmi. Le nombre de ces quartiers du bâti comme du cultivé n'est pas clairement établi, car d'une part la toponymie est riche et dense et d'autre part des ensembles et sous-ensembles spatiaux (qui s'emboîtent), contenus et contenant, sont souvent cités au même niveau.

De fait, mon attache depuis le début est clairement à *tashughshught* : de Muhammad, mon réseau local s'est vite étendu à ses propres amis et je me dois à eux. Ils comprennent bien que je travaille – même si le sens de ce travail leur échappe quelque peu (mais parfois à moi aussi) – et n'en attendent pas moins que notre relation soit d'ordre amical. C'est que c'est également ainsi que je le conçois. Je travaille de manière furtive mais déclarée (le plus souvent) avec des gens que j'ai choisis et avec lesquels je peux nouer une relation amicale approfondie (en particulier parce que je me refuse à payer mes informateurs – sujet délicat entre ethnologues – donc d'entretenir une relation de service avec eux). Quoi qu'il en soit, mon enquête est donc géocentrée à Aghurmi et, selon la terminologie locale, pour rentrer chez moi au souk de Siwa, je monte (*ganiakh*) vers le centre, tandis que si je me déplace de *tashughshught* vers *édjarn* (périphérie d'Aghurmi), je descends (*gagzakh*). On monte quand on se rend de la périphérie au centre, pour de petites distances interne à Siwa (pas jusqu'à Marsâ Matrûh par exemple).

Si je peux établir aujourd'hui une carte des quartiers bâtis et cultivés et de leurs toponymes, l'ambition est de comprendre cette opération qui transforme des espaces physiques en lieux vécus, pratiqués, qualifiés. Il ne me suffit pas de récolter des données objectives, des dimensions, des techniques, des matériaux... mais dans l'enquête de me nourrir de données qui ne le sont jamais : à

partir du regard qui apprend à lire des discontinuités de l'espace, de prime abord uniforme, ou d'une forme d'empathie des qualifications, des « sens des lieux ».

Les espaces deviennent lieux lorsqu'ils sont vécus, pratiqués. Une des façons de pratiquer un espace géométrique est d'en mesurer l'étendue, d'en faire le tour, de l'arpenter, le traverser, bref de le parcourir. C'est aussi à Siwa la manière d'en dresser l'inventaire : à chaque fois que je désirais établir une carte des toponymes, au lieu de dégager une table pour nous pencher sur une feuille de papier, on m'emmenait en promenade descriptive à travers l'oasis. Et même sans aucune requête de ce genre, je décelais un véritable plaisir à me dresser l'inventaire des noms d'espaces.

Alors que nous circulions sur sa charrette au rythme de son âne paresseux, de son premier jardin au second assez éloigné, l'agriculteur que j'accompagnais ('Abd al-W., 29 décembre 2004) s'est mis à me dire les espaces. À droite c'est tel quartier de palmeraie, à gauche, tel autre, et à désigner avec son bras ces espaces à droite, à gauche... Nous étions au centre, sur le chemin, sur la piste caillouteuse (*mašrob*), puis l'asphalte (*asfalt*), puis la piste, et autour de nous des espaces, des paquets de jardins qui avaient des noms. C'est comme si nous passions entre ces espaces : on part de l'intérieur de l'un, on arrive à l'intérieur de l'autre ; entre les deux, nous passons entre. 'Abd al-W. semblait connaître parfaitement cette topologie, sans visiblement s'en vanter, plutôt prêt à me la fournir comme repère essentiel. Pour passer du bâti au cultivé, il faut substituer à *lehâret* (ou *lehâret*, pluriel *lehariyet*, le quartier d'habitation) la *hatîya* (coll., parfois dans une forme *tsiwit* : *lahât*, le quartier de palmeraie). Les termes génériques palmeraie ou oasis ne se disent pas en *tsiwit*, leurs quartiers innombrables, si. On a quitté la *hatîya zgawa* (où se situe son premier jardin) et en prenant le chemin, il me dit que cette *hatîya* est près de *mawta* (le *gebel mawta*, la montagne des morts) en indiquant ce dernier sur la droite. Plus loin, en se dirigeant vers le nord, sur la droite toujours (mais maintenant *mawta* dans notre dos), il m'indique la *hatîya tan ghazi*. Plus loin, encore sur la droite, c'est la *hatîya melul*, mais sur la gauche, c'est toujours en frontière avec la *hatîya zgawa*. Par contre, il m'indique qu'à l'horizon sur la gauche, « après l'asphalte », c'est la *hatîya oltubu* que l'on voit. Après *zgawa*, sur la gauche, c'est la *hatîya tarbiya*. Plus loin, mais du même côté, c'est la *hatîya èntfèr*. À droite, c'est la *hatîya tazûla*, où se trouve son second jardin. En revenant, sans passer par la *hatîya zgawa*, on arrive directement à Siwa (le souk), mais on traverse le quartier *sidi rahyèm*, avant d'arriver chez lui, dans le quartier *taba* (la frontière est un *tîmokrat*, un drain) qui, lui, se prolonge jusqu'au souk.

Nettement distingués, les espaces cultivés et les espaces bâtis se répondent néanmoins. S'il faut une mosquée pour faire un *lehâret* (ce qui en fait presque une paroisse), à chaque *hatîya* correspond une source. On est après tout dans une oasis, dont les contraintes environnementales sont connues, particulièrement du point de vue hydrique. Ce territoire est d'abord un terroir. L'économie de Siwa est essentiellement agricole et repose sur environ 12 000 feddans (5 000 ha) de terres cultivées, pas uniquement de palmeraies puisque la moitié est (aussi)

plantée en oliviers (UMP-ASR, s. d.) – la polyculture est habituelle en agriculture oasienne. Cette superficie est divisée en d’innombrables jardins (de 0,5 à 5 feddans), « innombrables » car les services de l’Agriculture sont incapables d’en fournir un chiffre et par ailleurs les droits de propriétés ne sont que rarement enregistrés à l’administration (un contrat visé par le pouvoir local prévaut sur l’étatique). La palmeraie est le centre de l’activité oasienne, des millions d’heures de travail sont investies là chaque année, de passions aussi, de discussions, d’argent. Si la palmeraie, résultat de contraintes, d’opportunités environnementales et d’investissements humains, entre globalement dans le cadre d’une agriculture oasienne, néanmoins le résultat lui est propre. À Siwa, je ne retrouve pas les mêmes emboîtements de l’espace qu’au Jérid tunisien. Je dirais même : autant, pour une oasis, le Jérid se voit exploiter de manière intensive, autant Siwa est extensive. C’est d’abord qu’ici on manque pour l’instant moins d’eau qu’ailleurs. L’un des corollaires du caractère non intensif de l’agriculture à Siwa est que tout le monde est propriétaire d’un jardin, de jardins même. Dire « être propriétaire » n’a pas beaucoup de sens, ce qui n’empêche pas des conflits de propriété parfois très véhéments, mais réglés par le cheikh. En tout cas, il ne se dégage pas socialement une classe de propriétaires comme au Jérid et « propriétaire » ne se dit pas vraiment en *tasiwit*. Si le jardin est central pour la plupart des unités domestique, on n’est aussi que médiocrement attaché à son jardin : beaucoup le vendraient sans difficulté, sans cette honte, *ʿib*, du Jérid.

« Ce n’est pas un problème pour toi de vendre ce jardin? (suite à une proposition récente de rachat par un « Américain »)

– Non, je le vends et j’en rachète un autre ailleurs! » (Muhammad, 31 décembre 2004)

Et cela n’est peut-être pas nouveau. J’ai souvent essayé de faire dire une déprise de l’espace de la palmeraie à mes jardiniers. En général, on parle d’un manque de main-d’œuvre, mais la population, qui doit être au total de 16 000 habitants (13 000 habitants en 1996, mais 3 900 en 1907 – données Capmas), n’a probablement jamais été aussi élevée. Je me rendais compte plus tard que Belgrave (1923) obtenait déjà la même réponse à la même question. S’il en a peut-être été autrement « avant », aujourd’hui la mémoire des hommes et celle de leur lexique technique pour dire les espaces n’en ont pas gardé trace. Le lexique spatial est certes intéressant (nous allons le voir), mais sans comparaison avec la précision *jerîdî* (cf. Battesti et Puig, 1999).

Les jardins sont un patrimoine dont on peut se défaire : c’est sur cette ligne d’appréciation des espaces cultivés qu’a été aménagé par Muhammad, mon informateur privilégié, mon identité de circulant dans les espaces cultivés : contre mon gré, je suis acheteur de jardins. Car comment me définir?, anthropologue?, c’est trop incompréhensible et hors-jeu à cette échelle, tandis que l’acheteur a la légitimité de s’introduire dans le jeu local, à circuler entre les jardins, à entrer dans l’espace domestique des jardins.

– J’ai accompagné Muhammad dans son jardin d’Ambrok (1^{er} janvier 2005). Nous sommes encore partis déjeuner dans des jardins voisins : une espèce de ratatouille aux œufs très liquide, *tibutwèn* (pluriel du mot œuf). Muhammad m’a expliqué en venant dans ce jardin-ci avoir dit aux autres qui travaillent dans les palmiers, Ahmad et Djéri, que je voulais acheter un jardin. D’avoir à endosser ses mensonges me laisse mal à l’aise et je le lui reproche. « Si tu dis que tu travailles à étudier les jardins, les gens vont te laisser loin d’eux, mais si tu dis que tu veux acheter un jardin, ils vont t’aimer. [...] Pourquoi ? Pour l’argent ! ils vont penser que tu veux en acheter un par leur intermédiaire : elle pense comme ça la jeunesse ici ! » [...]

– Muhammad me confirme (le 18 mars 2005) qu’il continue de me faire passer pour un acheteur potentiel de jardin (malgré ma réticence), car « je pourrais dire que tu n’es qu’un étranger, avec une voiture, qui étudie les jardins, mais les gens à Siwa sont comme ça : si tu leur dit que tu veux acheter un jardin, alors ils vont tous t’aimer. » « Celui chez qui nous étions, avec le turban sur la tête, il m’a demandé qu’on vienne voir son jardin, pour l’acheter. Je lui ai dit “d’accord, peut-être dans deux mois”... »

Si au Jérid la honte de vendre son jardin ou un de ses jardins est forte, particulièrement quand il est situé en vieille palmeraie, on considère pourtant que les terres nouvellement mises en valeur (sur le désert) sont meilleures et plus productives (elles ne sont pas épuisées et ont acquis une force au soleil). Le paradoxe est inversé à Siwa : tout le monde veut vendre (même son vieux jardin pour en racheter en nouvelles terres), mais on considère que c’est la vieille terre qui est la meilleure (pour sa quantité d’humus). Comment comprendre ce paradoxe en miroir ? En fait, au Jérid, les nouvelles terres sont meilleures, mais dans le cadre précis d’une appréciation en terme capitalistique : pour faire de l’argent (c’est l’espace où le calcul du rendement peut se faire, tandis que les terres anciennes sont des terres d’héritage, hors calcul). À Siwa, les terres anciennes se vendent selon une autre logique capitaliste : l’argent de la vente permet d’obtenir une terre (nouvelle) et une eau grandement disponibles, le travail permet de suppléer la différence de qualité pédologique et, au final, on a toujours un jardin en dégageant une marge bénéficiaire non négligeable.

Sans empiéter davantage sur la partie suivante, restons-en pour l’instant à la question des quartiers cultivés dans leur dimension spatiale et sociale du public. Si les femmes peuvent circuler dans les espaces bâtis (d’une maison à une autre), elles n’ont rien à faire a priori dans les espaces cultivés, l’ancien domaine des *zaggala* par excellence, sinon pour se rendre dans un jardin pour un pique-nique familial ou pour une villégiature d’été (également familiale). Dans l’enchevêtrement des jardins, des places publiques peuvent être aménagées, mais elles restent exclusivement masculines. Dans la *ḥatîya azzumuri*, (dérivé du mot olivier, *tazumurt* pl. *tizmuren*) par exemple, une zone est



VINCENT BATTESTI

Figure 5: Moments récréatifs dans les sources de la palmeraie (18 mai 2003)



Figure 6 : Sheet 2. Egypt – scale 1:25 000. Siwa Oasis (Western Desert Province). Published by the Survey of Egypt 1941 (41/183). Survey in 1929. First edition on 31° Grid 1930, Second edition on 27° Grid 1941.

réservée à une étape des célébrations de mariage, par défaut un espace collectif. Hors la ville et donc espace et moment libérateurs vis-à-vis de certaines normes morales, c'est là qu'on enterre sa vie de garçon. Il reste que certaines sources proches des villages sont aussi censées accueillir exceptionnellement une délégation de femmes pendant les mariages pour laver la promesse, tradition tombée aujourd'hui en désuétude. Les sources de la palmeraie (la plupart aménagées avec un appareillage antique) sont donc devenues de pratique strictement masculine. Il y a une propriété d'usage de l'eau qui s'en écoule, mais la source elle-même a un statut public. Tout homme peut s'y baigner quand bon lui semble, le vendredi en particulier ou en revenant du travail agricole avant le coucher du soleil. Certaines sources sont plus prisées, parce que l'eau y est plus chaude, parce que l'on est sûr d'y rencontrer des amis, et elles deviennent de véritables *hammâm*. C'est le cas de la source d'eau chaude de *ragwa* (*hatîya ragwa*) près de Dakrûr : les vieux s'y baignent, en pantalon *srawilèn* (collectif sarouel), se font frotter le dos avec du *âsân* (éponge végétale) par des enfants. On y emmène également parfois les petites filles pour leur apprendre à nager, mais ce sont des espaces domestiques d'extérieur pour les hommes.

Vue d'un sommet, cette activité collective n'est finalement hébergée que sur une faible surface des espaces de la palmeraie. Comment est organisé l'espace des jardins de Siwa ? Nous l'avons vu, il est d'abord découpé en *hatîya* dont la densité est bien rendue, même incomplètement, par une carte dressée par les Britanniques en 1941 (cf. Figure 6 ; depuis, il n'y a plus de carte rendue publique – trop près de la frontière libyenne ?). Je demandais à un jardinier siwi (Aghurmi, 19 décembre 2004) de m'expliquer l'emploi différencié de *hatîya* et *ankan* (avant de mieux saisir l'acception de « lieu » et de « endroit près de » de ce terme⁷) :

« La *hatîya* est *faw* (en haut, au-dessus) et *ankan* est *taht* (en dessous). La *hatîya* est comme une *'aïla* (une famille). *Hatîya* est par exemple *ambrok*, c'est le *ism kabîr* [nom de famille]. Et les enfants ont tous le même nom : *ambrok*. Mais chacun est indépendant. Il y a plein de petits *ambrok* sous la *hatîya ambrok* : les *ankan ambrok* [cf. Figure 7 qu'il me trace en parlant]. Les gens qui travaillent dedans ne sont pas de la même famille, mais ont la même *hatîya*. Par exemple, quand ils travaillent tous dans leur jardin à eux, pour le *ghada* (déjeuner), ils s'appellent et ils mangent ensemble. Ils n'ont pas un repas ensemble, non, chacun a sa nourriture, mais ils mangent ensemble.

– Mais l'eau vient du même puits, de la même source ?

– Oui, tous les jardins de *hatîya ambrok* boivent l'eau de la source de *Juba*.

7. Confirmé par Laoust qui donne *akan* comme « endroit » et Basset, avant lui, *ankan* pour « place » (Laoust, 1931).

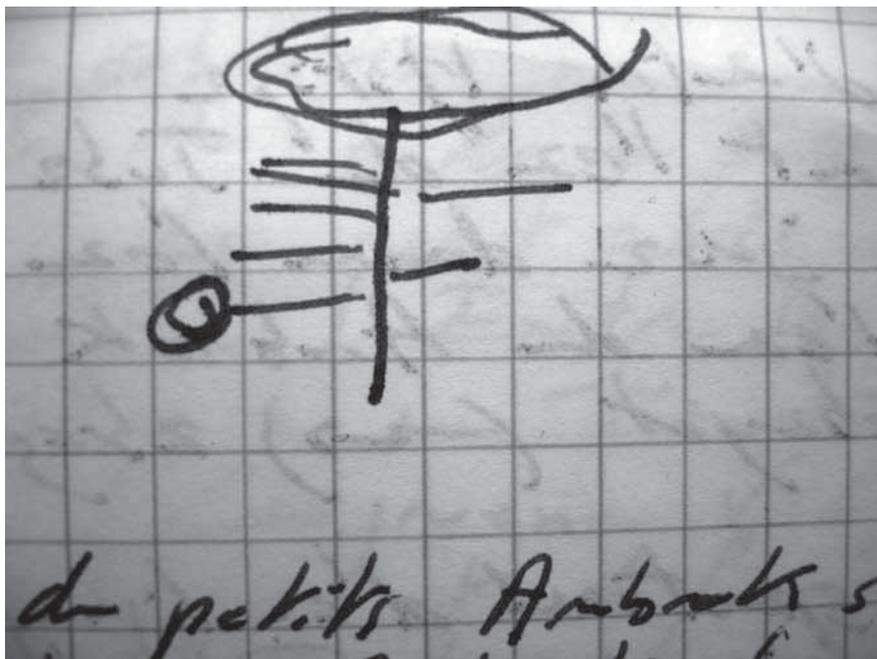


Figure 7 : Système d'une *hatîya* dessiné par un jardinier

- Mais d'autres *hatîya* boivent l'eau de Juba?
- Oui, Juba donne de l'eau de *ambrok* jusqu'à *abrogani*. »

Sur le dessin qu'il me griffonne sur mon carnet, l'image spatiale de la *hatîya* au-dessus, le grand cercle d'où part le grand trait vertical dont chaque branche est un *ankan*, un lieu, ici un jardin. Le petit cercle est son jardin et ce qui sépare entre eux les jardins est un *timokrat* (drain). Le dessin aurait pu aussi représenter le système d'irrigation (qui alloue des tours d'eau à un nombre fixe de jardins). Comprendre le fonctionnement des zones cultivées exige de comprendre le système d'irrigation, les chemins que prend l'eau pour être amenée aux planches de culture et les chemins que prend l'eau usée pour trouver son déversoir vers les lacs. Connaître ces circulations hydrauliques semble pour mes interlocuteurs agriculteurs du domaine de l'évidence, du donné, tandis que le système de circulation des hommes semble digne d'explications, de détails : l'eau n'a pas le choix tandis que les hommes peuvent prendre ce chemin ou un autre.

Les circulations

Les voies de communication de l'échelle publique ont des usages sexuellement très marqués qui s'explicitent facilement si l'on rappelle que classiquement l'espace domestique est féminin (nous en verrons les nuances plus loin) et l'espace public masculin. Les femmes passent d'un espace domestique à un autre

espace domestique, ce qui signifie qu'elles empruntent quand même les voies de circulation. Sur une courte distance, elles peuvent se déplacer seules (mais en restant à vue) et entièrement recouvertes du *tarfutet* (grand voile bleu tissé à Kirdâsa près du Caire et brodé localement de motifs siwi). Dans le quartier immédiat, on peut éventuellement les voir voilées négocier la marchandise d'un détaillant ambulant de tissus en charrette. Les tissus sont les seules courses que les hommes ne sauraient réussir et l'existence de ces marchands est le signe que ces femmes ne se rendent pas jusqu'au souk. Sur de plus grandes distances, le chaperonnage par une personne de sexe masculin est nécessaire, quand bien même c'est son propre jeune fils. Le transport s'effectue alors en charrette; l'homme ou l'enfant conduit, tandis que la ou les femmes sont à l'arrière enveloppées et anonymes dans leur grand châle. Muhammad m'avait expliqué (18 décembre 2004) que lorsqu'il fera son voyage de noces, à Marsâ Matrûh, peut-être même jusqu'à Alexandrie, sa femme – que je n'ai jamais vue – ne portera pas de voile hors de Siwa. « Pourquoi? Là-bas, personne ne la connaît! » À Siwa, ce qui importe n'est pas tant qu'elles disparaissent des regards, mais qu'elles éclipsent leur identité, leur visage devant des hommes adultes qui les reconnaîtraient et qui ne seraient pas en droit de les voir (qui ne sont pas des apparentés proches).

Le terrain est une expérience personnelle, il est aussi un donné géographique et humain. À Siwa, je ne délimite pas à franchement parler ce terrain spatial, ce sont mes trajets qui le tracent au travers des réseaux sociaux dans lesquels je circule et qui s'étalent dans l'espace. Puisque que je suis sexuellement identifié, je n'ai expérimenté qu'assez peu ces circulations féminines locales. J'ai pu parfois transporter dans ma voiture occasionnellement la femme d'un ami (avec cet ami et sans voir cette femme, c'est peu banal), mais guère plus. Par contre, j'ai expérimenté les autres circulations lorsque je suis des jardiniers qui vont quotidiennement travailler au jardin, ou bien lorsque ces derniers abusent de ma voiture comme d'un taxi (et oublient trop souvent qu'elle ne passe pas sur un chemin de charrette), ou bien en me promenant en bicyclette, ou bien en accompagnant des touristes japonaises, ou bien lors de déplacements exceptionnels une fois l'an en charrette vers la zone de prélèvement de sel sur le lac, ou bien... La superposition de mes propres tracés finit par délimiter ce que l'on appelle Siwa : une petite région oasienne, égyptienne de nationalité, berbère ou plus simplement siwi, aux confins libyens du désert libyque. La tentation est grande alors de prier les acteurs locaux de me dresser leur carte de Siwa, des espaces cultivés, des espaces bâtis. J'ai sollicité ces cartes mentales à quelques personnes avec des résultats surprenants. Outre que cette requête est assez peu légitime à Siwa (la lecture de cartes ne fait pas partie des compétences habituelles⁸), je n'ai pas obtenu du tout ce que

8. La méthodologie du *mental mapping* a été mise au point à Los Angeles, Boston et Jersey City, puis Florence et Venise (Lynch, 1960).

j'escomptais (agréables surprises de la recherche) : je ne trouvais pas comme résultat des surfaces mais des parcours.

Un soir, après une journée de travail dans les jardins et le repas pris entre hommes (9 avril 2004), j'ai commencé par demander à l'assemblée (Muhammad, 'Isâ, et Ahmad), en sortant mon grand cahier, s'ils pouvaient me rendre un service : qu'ils me dessinent une carte (*kharîta*) des jardins de Siwa. Muhammad au crayon et Aisa faisant quelques commentaires (Ahmad ne s'en n'est pas occupé) ont dessiné d'abord le jardin d'*abrogani*, juste à côté des ruines du temple d'Amon. Par principe de métonymie, une partie vaudra bien pour l'ensemble (j'ai rencontré la même difficulté au Caire quand on me dessine quelques immeubles en place d'un plan de la ville). Après ce premier dessin (présenté un peu plus loin), je leur précise que je voulais en fait un plan, une carte (*kharîta*), pas seulement du jardin, mais des différents quartiers (*mantîqa*, *ḥatîya*) des jardins.

Ils hésitent beaucoup en me demandant si moi je ne sais pas dessiner, si je ne peux pas la faire tout seul... Je leur dis que je veux quelque chose de simple et, bien obligé de préciser, pour me situer par exemple Siwa, Dakrûr ou Aghurmi... ou un lac (sans pointer de lieu évidemment). Tous les deux commencent et Aisa, plus rapide, a imposé son début de carte sur laquelle Muhammad a continué au crayon. C'est du parcours de proche en proche (et l'énonciation des toponymes désignés par le dessin se fait au fur et à mesure). C'est d'abord *têt n'Juba* (A), la source principale dans ce coin de la palmeraie, puis quand on prend le chemin à sa main droite le chemin vers

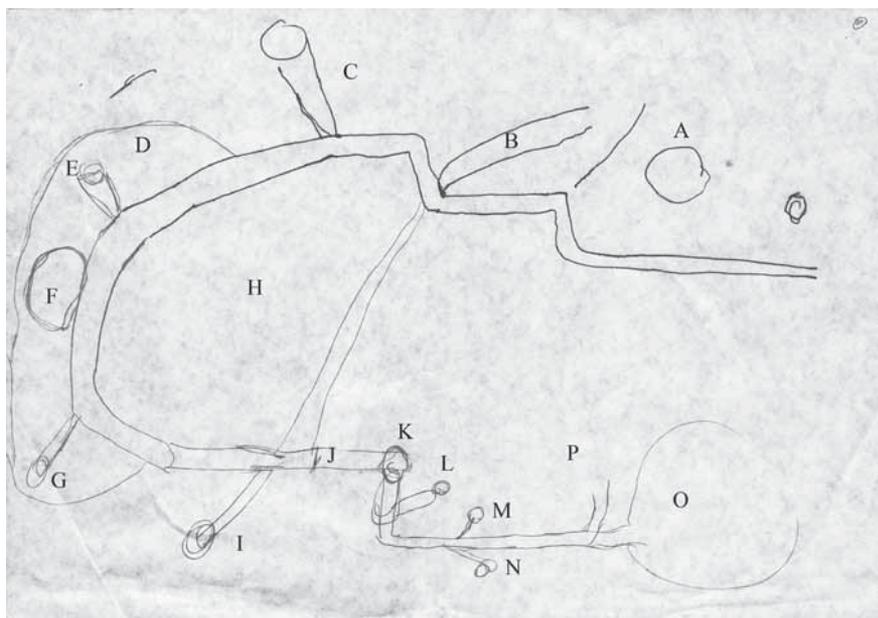


Figure 8 : Carte mentale de Siwa par Muhammad (2004)

Siwa (B) et plus loin le chemin vers Dakrûr (C). Si on poursuit, on entre dans le quartier de palmeraie *azzumuri* (D) qui contient le jardin de Muhammad, *azzumuri* aussi (E), et il y a aussi le lac (F). Sur le même chemin, on passera près de son jardin *ambrok* (G) qui est en limite avec *azzumuri*. L'espace central (H) est le lieu des mariages dans *azzumuri*, « *hatâwit* ». On arrive à proximité du *gebel* (I), d'où un chemin rejoint la zone de la source de *Juba*, le vieux village d'Aghurmi et l'oracle d'Amon sur son inselberg et c'est ensuite la route (partiellement) goudronnée, l'*asfalt* (J) et la maison est là (K). En continuant, on a la mosquée (L), puis l'école (M) et le cimetière (N) et le chemin mène directement au souk (O) de Siwa et juste avant est le chemin vers l'hôtel *nakhîl* où je logeais (P).

De même que les longueurs, les périmètres ou les surfaces n'ont aucune importance (par exemple, le terrain collectif pour les mariages est beaucoup plus grand qu'*azzumuri*, qui pourtant le contient), ce qui compte c'est le trajet, et à partir de ce trajet les lieux sont déjetés à droite ou à gauche (d'ailleurs sans toujours respecter non plus ces positions). Finalement, Muhammad et 'Isâ convinrent que ce projet de cartes de Siwa était une bonne idée : pourrais-je la faire à partir de celle qu'ils m'ont faite ? « Il faudrait que tu la fasses avec tous les noms [toponymes] », « Pourquoi ? », « Pour la vendre aux touristes ! Tu pourrais gagner pas mal d'argent... ». Cette carte n'est pas finalement la carte générale que je souhaitais (elle est géocentrée sur la zone qu'ils connaissent), mais celle des déplacements de Muhammad, son auteur principal. Évidemment, cet insuccès n'est pas sans intérêt. Les trajets lient les trois jardins familiaux à sa maison – donc ses trajets quotidiens – et le souk. Pour ce qui est des trajets vers les jardins, ils sont si quotidiens que l'on peut se vanter que l'âne attelé rentre de lui-même à la maison, on peut dormir sur le retour ou fumer une cigarette en s'allongeant à l'arrière ; ou bien si peu exceptionnel qu'on laisse les enfants se rendre seuls dans les jardins proches. Quant aux trajets vers le souk, c'est lui, en tant que chargé de famille, qui se rend en charrette régulièrement dans ses épiceries pour s'approvisionner. Elles sont meilleur marché que celles d'Aghurmi et le déplacement donne l'occasion de prendre des nouvelles, de discuter et d'être là, au centre de l'oasis. Discuter au pas des épiceries suffit, on ne stationnera pas dans les cafés plein d'Égyptiens.

Mais ce plan tait la multitude de petits trajets internes à la palmeraie et l'ensemble des connaissances spatiales mineures, de celles que l'on ne connaît qu'avec les pieds. À pied, on se réserve le droit de traverser tous les jardins, ce sont les raccourcis. Ces raccourcis me permettent de juger d'une bonne connaissance spatiale non seulement en terme de trajets, mais également en étendues (malgré ce que pourrait laisser croire le plan dessiné) : les quartiers de palmeraies sont bien des surfaces divisées en jardin, on a mentalement une représentation en survol de l'espace, mais à partir du sol, et on sait couper au plus court à travers les jardins en s'orientant parfaitement. On n'est jamais non plus en terrain tout à fait inconnu : chaque parcelle de terre est aussi identifiée par son propriétaire.

À Muhammad, alors que nous venons de traverser à pied des jardins pour fermer un partiteur de *Juba* qui irriguait le jardin d'*ambrok* et que nous revenons en charrette à ma voiture laissée au milieu d'un chemin :

« Non, il y a [des chemins] où les voitures peuvent aller, d'autres pour les *karo*, mais pas les voitures, et d'autres où l'on ne peut aller qu'à pied. Je les connais tous !

– Il n'y a pas de problème à traverser ainsi les jardins? Cela ne dérange pas le propriétaire?

– Bah non, c'est normal... »

Il y a un droit de passage, même un droit de prélèvement quand il s'agit du jardin d'une connaissance (plants, petite récolte, bois, fourrage...).

L'échelle de « l'oasis de Siwa en général » englobe l'échelle publique : à circuler selon ce mouvement, on se rapproche des sphères proprement privées, quitte à déjà les traverser dans le cas des jardins.

ÉCHELLE DOMESTIQUE : LE CLOISONNEMENT

L'échelle domestique regroupe dans un même ensemble jardins et maisons qui appartiennent tous deux à une échelle qui n'est plus exactement celle de l'entre soi : on est ici chez soi ou dans le « chez soi » d'un autre. Centralités, les espaces sont plus confinés, c'est l'échelle adéquate de l'action possible de l'homme sur son environnement (Battesti et Puig, 1999). Cette échelle est celle du travail pratique sur l'espace et non plus discursif comme à l'échelle précédente lorsque l'on a à nommer les espaces, les quartiers. C'est le niveau du travail de domestication des espaces maîtrisables. Ces sont des espaces aussi sexuellement marqués, clairement identifiés.

Centralités

L'organisation sociale du travail dans les oasis d'Afrique du Nord (Battesti, 2005) ne tolère guère les femmes sur les espaces irrigués, que l'interdiction soit formelle ou de convenance (à l'exception de zones touareg comme Djanet dans le Tassili n'Ajjer algérien et des oasis récentes, comme dans le Jérid tunisien, travaillées par des Bédouins récemment sédentarisés). À Siwa, les femmes n'y travaillent pas, sauf parfois pendant certaines périodes de récolte (dattes et olives) et à condition que le travail s'organise dans un cadre familial très resserré. D'autres occasions de présence féminines, notables tant elles sont rares, sont les sorties récréatives : pique-nique d'une après-midi (*lihaflèt* ou plus précisément *aqïil* ou *tisèrhèt*) ou parfois de plusieurs jours l'été (résidence d'été dans le jardin, *agbèn ga aïil*).

Puisque je suis identifié comme un homme, le jardin m'est beaucoup plus ouvert que la maison, sphère féminine. Je serais une enquêtrice, ma présence dans

les espaces cultivés (que je qualifie également de domestiques) serait plus incongrue. Cela n'interdirait pas l'enquête, elle permettrait un certain type d'enquête : en tant qu'homme, ma présence peut finir par ne plus soulever de curiosité, mais si j'étais de sexe féminin, le caractère exceptionnel de cette présence prêterait davantage à étudier le cas de figure « une femme dans un jardin ».

Il est admis en ethnographie que l'enquêteur doit « payer de sa personne », en fait s'engager, parfois de manière très forte, dans des relations intellectuelles, affectives et morales avec ses interlocuteurs. En nouant, s'il y a lieu, de tels contacts, il est vrai que l'engagement est important. C'est faire du terrain avec sa propre personne, avec son corps et il est difficile alors de distinguer les heures de travail des heures hors travail. Toutefois, ce qui est visé n'est pas pour autant une vaine « intégration »... même si subsiste cette envie « d'en faire partie », de s'immiscer pour mieux comprendre. Sinon, d'où viendrait cette fugace fierté d'être appelé par une enfant « *baba* », le grand frère, qui a l'autorité d'un père (ce même sentiment quand j'ai été appelé pour la première fois « *Yâ 'ammî!* », mon oncle!, au jardin zoologique au Caire)? Mon implication à Siwa tient de l'immersion : des liens d'amitiés ou d'inimitiés, d'affections, d'intérêts prenant la forme des curieuses relations décrites de manière burlesque par Nigel Barley (1992, 1994) ou tragique par Colin Turnbull (1987). Le carnet de note devient plus intime, bien davantage alors que ce qu'il se dit être : et c'est

dans cette situation, et en travaillant seul, qu'apparaît, de la façon la plus évidente, que « soi » est la mesure de l'Autre : que c'est soi avec son propre corps qui est l'aune de la mesure d'un autre soi-même; qu'apparaît de la façon la plus évidente l'ambiguïté de ce type de recherche; une recherche 1/ autoréférencée, 2/ où l'outil de « mesure » (d'appréciation, d'évaluation, etc.) est de même nature que l'objet mesuré, ou l'inverse, et 3/ subjective par nature, malgré toutes sortes de précautions parfois illusoirs. (Carnets de notes, 2004)

Puisqu'il faut de toutes les façons faire le deuil d'une représentation objective du réel (par une description, une narration, un texte), alors on peut imaginer « prendre en considération » les biais (sans mesure évidemment) habituellement rejetés pour défaut d'objectivité et mettre en œuvre des outils plus subjectifs pour aborder l'autre (à l'œuvre de toute façon sans contrôle).

Concernant l'usage de l'espace, par exemple, la description que je vais donner d'un rassemblement de corps à un moment/espace donné (la nuit dans certains jardins ou certaines pièces) peut s'énoncer comme des émissions sonores, de températures corporelles, de transferts de liquide d'un contenant solide de type plastique à un contenant solide de type organique, de combustions aérobies d'extraits végétaux et transfert dans les organes respiratoires des corps présents... cela donne une littérature qui n'expliquera pas beaucoup les « motivations » ni même l'ambiance (qui importe sans doute davantage) ou le sens des rassemblements des jeunes Siwan dans un *khos* de jardin ou un *tiqua'at* du village. Quitte à délaiss

toute prétention de réponse au « pourquoi » (abandon légitime), même une réponse ne visant que le « comment » ne pourrait se satisfaire de seules mesures objectives.

Bref, en rester à des « jeunes se rassemblent, boivent, fument et repartent »⁹ ou bien pousser jusqu'au bout la logique de ma subjectivité dans un monde qui m'est étranger (plus que d'habitude je veux dire, où le partage de sens qui va de soi ne va plus toujours de soi) en faisant usage de l'outil honni par excellence par ceux d'entre nous les plus attachés à des formulations stables de protocoles d'observation (visant le « plus scientifique ») : l'empathie¹⁰.

C'est une proposition : encadrer l'empathie comme l'un des instruments ethnographiques d'observation et de compréhension (voire de partage). J'ai conscience de l'hérésie que je propose, tant l'empathie est située au plus bas de la hiérarchie des méthodes légitimes d'enquête. Pourtant, personne ne pourra jurer ne pas en faire usage, donc autant tenter d'essayer d'en baliser l'emploi. Par ailleurs, parler d'empathie, c'est formaliser une pratique et revendiquer une spécificité de la « scientificité » de la discipline anthropologique. Le syndrome du « manque de scientificité » m'a épargné : cette restriction formelle m'avait même encouragé à quitter mon champ scientifique (biologie) pour venir parcourir à tâtons le champ des sciences sociales. L'ethnologie la moins exaltante, l'anthropologie la plus poussive est à mes yeux celle qui n'est pas suggestive, qui ne rend pas compte de l'indicible, de l'inexact, qui s'enferme, sur le plan de la méthodologie d'enquête, dans les interrogatoires et la récolte de données. « Le niveau de la mesure est différent et incommensurable du niveau de l'observation anthropologique » (Ferrié, 1995). Florence Weber déconseille

d'opposer la séduction du chiffre à celle du style alors que la rigueur se situe en amont de l'un et de l'autre, au moment où l'on construit les chiffres et les événements sur lesquels réfléchir et au moment où on les interprète, où on leur confère une signification. [...]. Avant d'expliquer ou de comprendre, il faut observer, à condition de rappeler qu'il n'y a pas d'observation sans *a priori* et que seule l'objectivation possible consiste en l'explicitation de ces *a priori*. (Weber, 2001, p. 356)

Ce n'est malheureusement pas dans ces lignes que sera balisé l'emploi de l'empathie en situation de travail de terrain : cela exige une plus ample réflexion, car avec l'empathie, la « véridicité » des assertions et la « véridiction » – le contrôle des concepts et raisonnements, pour reprendre les termes techniques de Passeron (1995) – deviennent d'un maniement difficile.

9. Je détourne la phrase « *ahikh, utshik, utswikh, usikh* » (« je viens, je mange, je bois, je pars ») qui est un équivalent de la phrase difficile à prononcer en français « Les chaussettes de l'archiduchesse sont-elles sèches... ».

10. Sans sombrer dans le pathos, par empathie, je n'évoque pas du tout ici la sympathie, cette faculté de compatir aux malheurs d'autrui, mais la faculté de s'identifier à quelqu'un, de ressentir ce qu'il ressent.

L'observation participante n'est pourtant pas – en partie – autre chose que cela. Je ne défends pas son usage exclusif ou même systématique, mais de toutes les façons cette pratique de terrain est à l'œuvre, car « dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation* » (en italique dans le texte, Lévi-Strauss, 1985, p. xxvii). Prendre son temps avec ses « informateurs » (qui deviennent alors toujours beaucoup plus que des informateurs), passer du temps avec eux, les accompagner dans leurs activités, m'est indispensable pour saisir leurs qualifications des espaces. Lorsque les jardiniers siwan me demandent de leur donner un coup de main (avec l'idée que je peux vraiment les aider) ou bien qu'ils m'offrent de m'essayer à désherber à la faucille ou à grimper à un palmier (avec l'idée plus claire de rire de ma maladresse), j'observe et je participe, il m'est possible de mieux comprendre les pénibilités et donc les échelles graduées de fierté paysanne à telle ou telle activité, de mieux saisir l'usage d'outils et leurs formes, de mieux juger de l'intérêt pratique de tel trajet plutôt qu'un autre (plus court, plus agréable, plus ombragé, plus agrémenté de rencontres...), de comprendre par le ressenti les canons esthétiques (du beau jardin par exemple). L'observation participante est devenue connue de tous comme possible technique de terrain. L'empathie n'est peut-être que la même chose, mais avec une attention portée à une autre dimension : un peu plus que le partage de situations, plus aussi qu'un intérêt au vécu sensible du corps, mais une sensibilité à l'intelligence des situations. Quand un oasien me dit que son jardin est éloigné, mais qu'il a l'avantage d'être bien ombragé et proche d'une source, j'en vérifie la véridicité aisément. Quand dans son jardin, au Jérid ou à Siwa, au cours d'une soirée entre amis, il me dit que « le jardin est beau, n'est-ce pas ? », me suffit-il de le noter, détaillant ses arguments ? On sait que les justifications des actes et des pratiques ne doivent pas être confondues avec les raisons d'agir (Ferrié, 1997). Par contre, que dire lorsque réellement (et soudainement), plus que comprendre, je saisis ce que mon interlocuteur veut signifier par « mon jardin est beau » : qu'il s'agit de l'ensemble non fragmenté de qualités physiques, d'aménagement, de ressources et de sociabilités ? Comment faire usage de ces données d'empathie ? L'enquête de terrain, telle que je la conçois, est une relation interpersonnelle, intersubjective, autant dire que l'empathie est toujours présente.

La fréquentation sur le temps long est une exigence pour pénétrer les univers de compréhension des normes, mais ne facilite pas toujours la restitution de celles-ci, car elles finissent par être assimilées, par se naturaliser. Qu'à l'inverse du jardin, en tant qu'homme¹¹, mon acceptation dans l'espace domestique de la maison (*agbèn*) soit beaucoup plus restreinte ne relève plus de l'interdiction ou d'un handicap tant cette norme m'est devenue « normale »

11. Tandis qu'une femme serait aussitôt « aspirée » dans ces cercles domestiques, il serait même difficile de contrarier ce mouvement.

et finalement intégrée à l'enquête. N'étant pas fils, petit-fils ou neveu des maîtres de maison, comme tout autre Siwi mon accès aux diverses pièces est limité habituellement à la pièce d'accueil appelée *marbû'a* (coll.), séjour servant occasionnellement de chambre pour des adolescents ou des hommes à l'exclusion des femmes.

Plus je me focalise dans mon travail à Siwa sur des espaces « centraux », plus mon identité est à décliner. Ce travail de terrain ne vaut que s'il est lui aussi socialement mis en contexte (les conditions de sa production) : je suis lié à Siwa en particulier à Muhammad, qui est un jeune adulte tout juste marié, et à travers lui à un groupe de jeunes travailleurs de la palmeraie (d'une moyenne de 25 ans), à la fois propriétaires et à la tâche dans d'autres propriétés. Il s'agit plus que d'une classe d'âge, presque d'un statut. Disons simplement que les *zaggâla* étaient l'ensemble des adolescents et jeunes hommes célibataires. Ils étaient interdits de séjourner dans la ville et vivaient dans la palmeraie hors les murs (sur ce point cf. Fakhry, 1990), servaient de gros bras dans les guerres intestines ou contre les attaques extérieures et surtout de force de travail dans l'agriculture. Cette mise à l'écart était une manière radicale de gérer la question de l'ordre sexuel à Siwa. La manière a changé et ces *zaggâla* n'existent plus en tant que tel (on ne gratifie quelqu'un de cette épithète aujourd'hui que pour louer sa force de travail), mais à titres divers le fantôme de leur présence se laisse deviner (Battesti, 2006a). Où me situer moi ? A priori, j'ai passé l'âge d'être un *azgali*, mais je passais la plupart de mon temps avec des jeunes gens en âge de l'être et je suis célibataire (et par ailleurs, j'ai encore les traits physiques, l'allure vestimentaire ou la démarche d'un jeune) – il y a donc plus ou moins assimilation, au point qu'entrant dans un nouveau cercle social, il m'est difficile de prévoir si je vais être classé, et donc interagir, avec des adultes mariés ou bien avec les jeunes célibataires, m'asseoir avec le père ou le fils : c'est l'un ou c'est l'autre et c'est difficile d'y revenir. En effet, si j'avais discuté avec les vieux, il serait indigne de redescendre « jouer » avec les plus jeunes ; ou bien ce que j'aurais vu ou partagé des activités des jeunes ne serait pas à partager avec les vieux (on ne fume ou on ne boit jamais devant son père, son oncle ou son *baba*). Si une vraie tolérance de mœurs (homosexualité, alcools, cannabis) est un privilège encore maintenu de la jeune classe d'âge et si les *tiqa'at* du quartier (une pièce en *tlaght*, argile salée, attenante aux maisons anciennes, le pendant du *khos* des jardins) peuvent héberger les activités interlopes nocturnes, il sera aussi conseillé de les conduire « hors de la ville », *el-bara-f-shâl* ou *el-bar èf-shèl* (à moitié d'origine arabe), c'est-à-dire dans les jardins.

Le jardin

Les jardins (*aṭil* pl. *iṭilen*) sont très clairement des espaces privés, la palmeraie est un puzzle de propriétés aux frontières définies, mais sans évidence pour le néophyte. En général, il est possible d'entrer dans n'importe quel jardin, pour

peu que l'on connaisse une des personnes y travaillant, que l'on s'annonce (en appelant cette personne) et enfin pour peu qu'un *tarfutèt* (le voile bleu brodé des femmes) ne soit pas visiblement accroché, signalant une présence féminine et donc la fermeture temporaire du jardin aux étrangers (l'occurrence est très faible, mais l'interdit vigoureux). Cette partition entre espaces masculins des jardins et espaces féminins des maisons est loin d'être propre à Siwa, et c'est même la règle générale des oasis sahariennes (pour ne parler que d'elles), qu'elles se définissent comme berbères ou arabes. Par contre certaines modalités peuvent faire contraste. Ainsi au Jérid tunisien, se retrouver entre hommes dans les jardins le soir, pour boire du *qashem* (sève de dattier fermentée produite), discuter et faire de la musique, est une sociabilité de vieux (les jeunes préfèrent boire du vin ou de la bière hors les jardins). Au contraire, à Siwa, c'est d'abord une sociabilité de jeunes de se retrouver dans les jardins le soir pour boire du *'aragi* (alcool local issu de dattes distillées à l'alambic), au cours de fête dite *sahrat*, une *lihaflèt* (fête) nocturne spécifique du jardin. Quand la réunion festive est plus innocente, souvent de jour, et consiste en une mise en commun de denrées pour s'amuser (arachides, boissons sucrées, biscuits, musique) c'est alors un *ajbu* (coll.) que les femmes peuvent, elles aussi, organiser entre elles chez l'une ou l'autre au village.

Lieu des sociabilités nocturnes, il ne faut pas sous-estimer sa fonction de lieu de travail et de production. Les plus jeunes, les enfants, connaissent le jardin d'abord comme un lieu de production, en accompagnant leur père au travail pour de petites tâches (ramasser les mauvaises herbes) ou bien, avant



Figure 9 : Pause déjeuner pour les jardiniers à la tâche (10 janvier 2005)

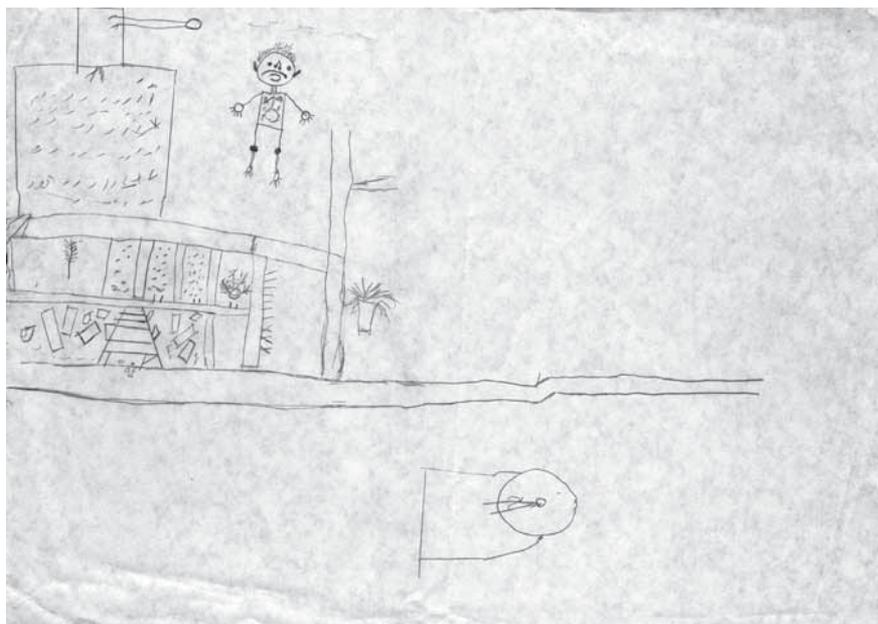


Figure 10 : Carte mentale d'un jardin par son propriétaire (2004)

cet âge, à travers le jeu. Un de ces jeux d'enfants est de dessiner et reproduire dans le sable du jardin en miniature, un jardin de poupée, qu'on gère le temps d'une heure ou deux avant de l'oublier, mais où l'on apprend déjà le formalisme esthétique des planches de culture. En effet, au contraire des représentations dessinées du jardin (exposition de dessins d'enfants de Siwa en cours de montage), les jardins de poupée sont des formes clôturées de débris de palme (reproduisant la clôture de palmes dite *talula*) subdivisées au sol en planches de culture serrées (*marbot*), le détail allant jusqu'au dessin des portes des planches (*asèn*, pl. *isénèn*), reliées par des sillons simulant les canaux d'irrigation (*lefhèl*, pl. *lèfhola*), jardin également traversé ou entouré par les drains (*tîmokrat*, pl. *tîmokran*).

J'ai aussi obtenu d'un jardinier, Muhammad, un dessin de son jardin (Figure 10). Il a d'abord été tracé en la piste bas de gauche à droite qui va d'Aghurmi à la source Juba et puis verticalement le chemin qui mène au jardin. Il dessine le palmier où est laissé l'âne (et la charrette). L'espace vide entre ce chemin et les traits qui représentent la *talula* (clôture de palmes) est l'endroit où était stocké à ce moment le *zébèl* (le fumier), sauf que je l'aurais placé non pas à la verticale mais à l'horizontale et non pas sur la droite mais en haut à droite du jardin. Il a dessiné dans le jardin un petit palmier et un arbre qui pourrait être un olivier. Les zones en pointillés sont en *loqtôb* (luzerne). Le double trait horizontal qui sépare le jardin de la zone des ruines du temple est la *lèfhel* (principale), la *segua*, sauf que « normalement » elle se trouve au milieu du jardin (départageant deux rangées de planches). Muhammad a tracé les

lèdsèr (chemins entre les planches) avant les planches. Elles ont été tracées par défaut en quelque sorte. Les petits traits sur la *segua* sont les « dents » (*isénèn*, les portes) pour irriguer les planches. Il a d'abord tracé donc la route principale, puis les chemins, puis le palmier, puis délimité le jardin, puis la *talula*, *segua*... planches et contenu, puis, en bas à droite la « *ragwa* » (vanne d'eau d'un forage artésien) comme point d'orientation (qui ne vient pas irriguer ce jardin-ci, mais un autre qu'il possède), puis enfin la source, le déversoir où il se lave, et le réservoir, puis la conduite de l'eau jusqu'au jardin. Enfin, il s'est dessiné lui-même. Tête ronde, corps carré, membres supérieurs puis inférieurs. Plus tard, il a rajouté les yeux, la bouche, le nez... puis les cheveux. Il s'arrête et je lui dis que c'est ressemblant, sauf la moustache qu'il rajoute alors, avec les oreilles. On pourra noter que c'est à cette dimension qu'il peut facilement s'insérer dans le dessin (et non pas à l'échelle supérieure).

Les planches en réalité à Siwa sont souvent isolées, font moins système, sont moins intégrées que sur ce dessin d'un jardin précis ou que dans le jardin de poupée des enfants ou encore qu'en réalité dans les jardins du Jérid tunisien. Mon analyse me pousse à croire qu'à Siwa le rapport main-d'œuvre et terres en culture est plutôt faible et conduit à une forme d'agriculture oasisienne relativement extensive (pour une oasis). Cela veut dire que beaucoup des jardins d'oasis ne vont pas reproduire le modèle classique oasisien des trois strates superposées (palmiers, fruitiers, cultures basses) et peut laisser croire à un relatif abandon. Néanmoins, au niveau du vécu des travailleurs de la palmeraie, le travail est quotidien et intensif, ce qui n'empêche pas de qualifier son lieu de travail :

« Mais le travail est doux ici, tranquille, pas comme au souk. Si je veux de la menthe, il y en a, si je veux du *mulûkhiyya* il y en a... » Il reprend le labour à la sape (*tûrit*, pl. *twârî*) en chantonnant. Ce travail à la sape se dit *khidma(t) gèm-marbot* (travail dans la planche). Dans la planche qu'il termine, il a tracé un sillon tout autour sur le bord. Pourquoi faire? Pour que l'eau quand elle vient, fasse tout le tour et entre d'abord par en dessous. Après un silence, il reprend : « C'est agréable ici ». Pendant son tour d'eau, il vient parfois dans son *khos* (sa cabane de jardin) faire la sieste. « Oui, on peut [même] venir manger du poisson pêché à côté [dans les drains autour du lac] ! Ici, c'est mieux qu'au village, c'est tranquille. Je travaille, je bois du thé... C'est une bonne terre aussi, il y a là-bas deux jujubiers (*naba'* pl. *enneba'*)... » (le 20 mai 2003)

La dimension domestique des jardins pour les hommes est évidente. Et c'est sans doute cet argument qui explique le mieux l'empressement de mes interlocuteurs amicaux à Siwa pour que je me dote moi aussi d'un jardin. L'investissement est conséquent d'un point de vue financier, mais sa légitimité jamais remise en cause. Et ça peut rapporter.

« Il faut que tu achètes un jardin, *yâ Mansûr*.

– Mais c’est cher...

– Mais ça rapporte. Le kilo de dattes est à 1,5 LE et un arbre comme ça (il me montre un palmier à côté) peut avoir 50 kg! » Il répétera ensuite que surtout ce jardin me rapportera de la jouissance, de la verdure, de l’eau, une source, des fruits (dattes, citrons, raisins, ou des *marbot* de légumes); que ce peut être une villégiature d’été : le jardin peut contenir une maison sommaire (et sommairement appelée *agbèn ga aṭil*, la maison dans le jardin) ou une tente où une famille peut passer quelques jours (on dit même quelques semaines) en été au frais dans la verdure quand *shâl l-ahmu*, quand la ville est chaude.

– Pendant cette période, les femmes ou les filles (*harîm*, *banât*) travaillent dans le jardin ?

– Non ! bah, ça c’est chez les Arabes ! » (le 11 janvier 2004)

CONCLUSION

Le terrain est, selon le Petit Robert (2002), un emplacement aménagé pour une activité particulière : ce peut être le lieu ethnographique où l’on s’aménage alors une déclinaison d’identités. Disons plutôt que mon travail d’ethnographie à Siwa doit s’ajuster en autant de terrains qu’il y a d’échelles et en autant d’identités mises en avant. Le chercheur est impliqué de la même manière à tous les niveaux d’échelles d’observation des phénomènes spatiaux (auxquels sont liés des phénomènes sociaux). Par contre, ces niveaux d’échelles spatiales me renvoient la multiplicité de mes implications, la multiplicité des mes identités, toutes constitutives de mon enquête de terrain. C’est artificiellement que sont diffractées, décomposées ces niveaux « d’identités » sur mon terrain, ces niveaux « d’altérités ». Puisque sur le terrain c’est ma propre personne qui est en jeu (je), c’est aussi la déclinaison de ces identités, calquée sur la déclinaison locale, qui fait la méthode d’enquête ethnographique.

Il n’y a pas de mauvaises et bonnes méthodes d’ethnographie, mais des résultats toujours en conformité avec les moyens d’enquête investis. Il n’empêche que l’on peut considérer (au vu des objectifs fixés) de plus ou moins bonnes démarches, qui sont toujours à reconsidérer en fonction du terrain. On n’est alors guère éloigné d’une définition de la tactique et non pas de la stratégie. Ce qui importe n’est probablement pas tant la méthode de travail sur le terrain que l’acuité du regard que l’on a sur sa méthode.

Conclusion très théorique pour ce qui est, à mon sens, avant tout du savoir-faire. « Apprenez bien, puis oubliez toute la théorie sur le terrain » nous disait un professeur à Paris. Le terrain est le moment de l’enregistrement (mémoriel, scriptural, photographique, sonore) et de l’expérience. C’est sans doute cette expérience cumulée qui offre seule, dans mon travail, les limites de l’induction des faits observés, qui m’offre, au cas par cas, la pondération du mouvement

qui va du particulier au général. J'avoue que ça reste à creuser, mais pas à figer, car on gèlerait, disons-le, le plaisir de cette poésie scientifique du travail sur le terrain.

ÉPILOGUE

Extrait de carnet de notes de terrain, le 6 avril 2004, Siwa.

Je suis seul à Siwa, mon terrain d'enquête (un de mes terrains pour être plus précis), et je travaille. Mon « informateur privilégié » [...] est Muhammad, qui habite à Aghurmi. C'est un jeune en instance de se marier, mais avec déjà la responsabilité de faire vivre la maisonnée, le papa est vieux et n'est plus bon à grand-chose. Aghurmi est un village à coté de Siwa, comme Siwa, mais plus petit et sans autre activité que l'agriculture. Comme toujours, ce sont des concours de circonstances curieuses qui conduisent à ces rencontres. Je suis connu, j'ose dire, dans ce pays sous le nom de Mansûr : vraiment, « Vincent » est trop compliqué à prononcer et à retenir. Il en existe peu ici à Siwa et cela a été comme un sésame magique. On me connaît et on peut maintenant me héler dans la rue, sur les chemins.

[...] Je suis presque chez moi. Dans un arrière-pays d'un petit pays siwi. Je suis Muhammad dans son travail. Je l'accompagne dans ses divers jardins, je le regarde travailler, et il est habitué à ce que je le regarde, griffonne des trucs sur mes carnets, prene des photos et surtout que je lui pose des questions qui doivent lui sembler parfois proche de la débilité. Mais il se venge bien parfois, en me faisant décrire et re-décrire les paysages agricoles de mon pays, des villes, des mœurs et coutumes de ce qui est son exotisme à lui. J'apprends. Je suis comme son élève aussi, même s'il sait que je suis « docteur » et lui jardinier paysan. Mais je crois qu'un des inévitables contrecoups de mon enquête est de revaloriser son savoir, à force de questions qui dévoilent mon intérêt pour ce qu'il sait. Des gens étranges comme moi, il en a vu, mais il n'en a jamais rencontré, de près. Et je dois venir de loin. Il sait : de France (*via* Le Caire), mais où est tout ça... au nord, il y a Marsâ Matrûh, à côté la Libye, et puis sans doute ensuite le pays des étrangers... Comment ? vous ne parlez pas tous la même langue dans vos pays ? Les Allemands ont une langue pour eux, les Anglais aussi et les Français aussi ? Comment ça, cinq heures d'avion ? Cinq heures de bus ne suffisent pas pour aller à Paris ? – Je ne me moque pas : mes questions à moi doivent être aussi idiotes que ça. Mais on communique. En arabe, en siwi, mais on y arrive. Lui avec son [difficile] accent nord-africain teinté de bédouin, moi avec le mien qui doit être à couper au couteau. Mais nous sommes sincèrement amis. Voilà. Et ces jours derniers, complicité, il me fout la paix, je lui

fous pas mal la paix, nous sommes souvent ensemble, les palmiers et l'air... Du calme. Comment dire, oui, du calme. Et j'ai repensé aux gens qui disaient « Oui, il n'y a qu'à la campagne que je peux me ressourcer... » et moi de faire « hum, hum... » et de prendre des notes. Mais je le dis, allez : je me ressource. De quoi ? Je ne sais pas. Mais cette limpidité de l'air, ce calme du bruit des palmes, cette netteté, cette acuité de l'atmosphère, les rais de soleil qui éclairent le monde. Hier encore. Curieuse ambiance alors que je suis avec le petit frère de Muhammad. Il est parti chercher dans les jardins, de l'herbe, les ramassant presque brin par brin pour son âne. « Non, celle-là, il ne la mange pas... ». Pantalon retroussé, il est parti dans les *seguias* couper jusque-là des herbes qu'il dispute aux grenouilles. Ok, le mot « quiétude » a un sens. C'était devenu presque un argument publicitaire rabattu par les locaux ici pour comprendre le tourisme des étrangers en leur contrée. Non, mais maintenant, je vois bien. Illumination ? Non, c'est trop fort, comme un coup de projecteur. Juste : je vois. Je vois quoi ? ce n'est pas très clair, juste le monde. Et j'aurais tendance à dire que « le monde est gentil », c'est dire l'état d'abrutissement que ce genre d'ambiance vous file.

Mais tout cela ne concerne pas que mon environnement physique. Il y a des gens aussi. Qui me regarde, et je me vois dans leur regard. De la compréhension. Je ferais bien la promesse de toujours soutenir l'empathie comme méthodologie scientifique face à mes pairs. Déjeuner, dîner chez Muhammad. Des cigarettes qu'on échange, puis qu'il ne fume plus parce que son père est là (respect local). Des *naba* (jujubes) qu'on picore, avec des amis, et c'est bon, on en remange [...]. Je repense à ce que j'ai déjà écrit une fois (j'espère que je n'ai pas fait que le rêver) sur ces soirées d'hiver passées entre jeunes hommes dans les *tīqa'an*, petites pièces en terre dehors comme dedans, mais où l'on se réchauffe à coups d'alcool de dattes, de haschisch au narguilé et de parties de cartes, morts de rire...

Hier soir, alors qu'avec son petit air sérieux de l'enfant qui doit tenir sage un adulte délétaire, le petit frère de Muhammad, me remorquait plutôt vers ses jardins (« Tu sais les oiseaux que tu cherchais, ils sont plutôt dans les arbres, viens là-bas avec moi, tu verras... »), le ciel à l'approche du coucher du soleil était chargé de nuages sombres et l'horizon était jaune, orage. Pas seulement un coucher de soleil, une atmosphère à faire tomber de la neige sur une palmeraie du désert libyque. Je le prédisais à l'enfant qui ne me crut pas et pourtant, vais-je passer pour devin ? il a plu. Ça a commencé doucement comme un crachin haurais sur une oasis, puis plus sérieusement. Muhammad, arrivé entre-temps et coupant sa luzerne, se méfiait. Il a eu raison. Pendant une bonne demi-heure, comme cela n'arrive jamais sauf quand ça arrive. Et tout le monde d'exagérer le froid de la

pluie, de chercher refuge après avoir quand même achevé son travail. Le gosse retourne à la maison avec la charrette, moi et Muhammad en voiture. Elle brille, rouge et propre comme pas souvent dans un pays de poussière.

La nuit tombe, nous mangeons entre les deux appels à la prière du soir. Il fait bon dans la maison. Toujours cette même pièce, coloré en bleu, murs pas droits, angles ronds, et toujours aussi dépouillée d'artifice. Des coussins au sol, et des tapis, voilà. Muhammad me dit qu'il doit aller ouvrir l'eau (c'est son tour d'eau) dans un des jardins de la famille. Il me propose de l'attendre ou de l'accompagner. Je l'accompagne et ensuite je rentrerai à l'hôtel. Nous prenons donc ma Peugeot 306 et nous fonçons doucement sur les pistes qui tournent d'abord autour de l'ancien oracle d'Amon, puis de son temple, et ensuite un peu brusquement sur une piste plus étroite encore, vers un jardin que je ne connaissais pas. Et là, dans les phares de ma voiture, allumés en plein, la voiture qui dérape un peu dans la boue, dans ces phares, que du bonheur visuel. Pas que visuel. Une palmeraie mouillée, toute brillante dans la nuit, qui scintille, une jungle et ses bruits d'insectes, la voiture se fait un passage là où je n'aurais jamais osé aller seul, les palmes s'écartent au dernier moment et laissent enfin apparaître les prochains mètres de jungle noire et verte.

Au retour, même impression, plus forte encore. J'avais déjà dit à Muhammad qu'il habitait un beau pays, je n'allais pas me répéter. Des fourmis ailées grouillaient dans la boue d'argile, et nous entrions à Aghurmi où je le déposais. Je continuais ma route vers Siwa, à travers la palmeraie, empruntant cette fois la voie asphaltée [...].

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARLEY N., 1992, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot.
– 1994, *Le Retour de l'anthropologue*, Paris, Payot et Rivages.
- BATTESTI V., 2000, « Les échelles temporelles des oasis du Jérid tunisien », *Anthropos* 95.
– 2005, *Jardins au désert, Évolution des pratiques et savoirs oasiens. Jérid tunisien*, Paris, Éditions IRD.
– 2006a, « De l'habitation aux pieds d'argile, Les vicissitudes des matériaux et techniques de construction à Siwa (Égypte) », *Journal des Africanistes* 76, BENFOUGHAL T. et BOULAY S. (dirs), « 1 - Sahara : identités et mutations sociales en objets ».
– 2006b, « The Giza Zoo : Re-Appropriating Public Spaces, Re-Imagining Urban Beauty » dans AMAR P. et SINGERMAN D. (dirs), *Cairo Cosmopolitan : Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*, Le Caire, The American University in Cairo Press

- BATTESTI V. et PUIG N., 1999, « Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid (Sud-Ouest tunisien) », *JATBA, Revue d'ethnobiologie* XLI (2).
- BECKER H. S., 2002, *Les Ficelles du métier, Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- BELGRAVE C. D., 1923, *Siwa, the oasis of Jupiter Ammon*, Londres, DARF Publishers.
- BERQUE J., 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- BLISS F., 1998, *Artisanat et artisanat d'art dans les oasis du désert occidental égyptien*, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- BLOCH M., 1995, « Devenir le paysage. La clarté chez les Zafimaniry » dans VOISENAT C. (dir.), *Paysage au pluriel, Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Maison des sciences de l'homme; Mission du Patrimoine Ethnologique.
- CAILLIAUD F., 1826, *Voyage à Méroé, au Fleuve Blanc, au-delà de Fazoql, dans le midi du royaume de Sennâr, à Siouah et dans cinq autres oasis: fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822. Tome premier*, Paris, Imprimerie royale.
- FAKHRY A., 1990, *Siwa Oasis*, Le Caire, American University in Cairo Press.
- FERRIÉ J.-N., 1995, « Dessiner le cadre d'une anthropologie de l'Égypte (II) », Introduction *Égypte/Monde arabe*, 25, « Anthropologies de l'Égypte », deuxième partie.
- 1997, « Les visions de l'Occident dans le monde arabe », Introduction *Égypte/Monde arabe*, 30-31.
- GELLNER E., 1981, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HASTRUP K., 1992, « Writing Ethnology : State of the Art » dans Okely J. et Callaway H. (dirs), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge.
- JOUTARD P., 1986, *L'invention du Mont-Blanc*, Paris, Gallimard/Julliard.
- LAFAYE C. et THÉVENOT L., 1993, « Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie* XXXIV (4).
- LAOUST E., 1931, *Siwa, 1. Son parler*, Paris, É. Leroux.
- LÉVI-STRAUSS C., 1985, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » dans MAUSS M. (dir.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- LYNCH K., 1960, *The image of the city*, Cambridge (Mass.), Massachusetts Institute of technology Press.
- MAHÉ A., 2001, *Histoire de la Grande Kabylie : XIX^e-XX^e siècles, Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Bouchène.
- MALIM F., 2001, *Oasis Siwa : from the inside, Traditions, customs & magic*, [à compte d'auteur].
- MONTAGNE R., 1930, *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, F. Alcan.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, « Ressources narratives et connaissance historique », *Enquête*, « 1 - Les terrains de l'enquête ».

- PASSERON J.-C., 1995, « L'espace mental de l'enquête (I), La transformation de l'information sur le monde dans les sciences sociales » *Enquête*, « 1 - Les terrains de l'enquête ».
- STANLEY C. V. B., 1912, « The Siwan Language and Vocabulary, Proper Names, Siwan Money, Weights and Measures (continued from the Journal of April, 1912.), The Siwan Language », *Journal of the Royal African Society* 11 (44).
- TURNBULL C., 1987, *Les Iks, Survivre par la cruauté, Nord Ouganda*, Paris, Plon, Presses Pocket.
- UMP-ASR, s. d., *Siwa City Consultation, Issues Papers*, The United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT).
- WAKED 'A.-a.-L. et MAR'î H., 1957, *Wahât Misr, Juzur al-rahma wa-jannât al-Sahra* (les oasis d'Égypte. Les îles de miséricorde et les paradis du désert), Le Caire, Maktabat al-anglû al-misriyya [Librairie anglo-égyptienne].
- WEBER F., 2001, « De la modélisation à la description armée : le cas de l'ethnographie réflexive » dans GRENIER J.-Y., GRIGNON C. et MENGER P.-M. (dirs), *Le Modèle et le récit*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Varia

AYMÉ LEBON

LE SAINT, LE CHEIKH
ET LA FEMME ADULTÈRE

COURRIER DU CŒUR ADRESSÉ À LIMAM AL-SHÂFI'Î AU CAIRE

Savoir façonner un récit à partir d'une action terrible permet de mettre une distance entre soi-même et l'événement, au pire en s'illusionnant, au mieux en se pardonnant.

Natalie ZEMON DAVIS, *Pour sauver sa vie.*

Entre octobre 1993 et avril 1994, près d'une cinquantaine de lettres affluaient chaque semaine au mausolée (*darîh*) de l'imam al-Shâfi'î¹, véritable chef-d'œuvre de l'époque ayyûbide (608/1211-2) situé au sud de la citadelle du Caire, au cœur d'une nécropole (*al-qarâfa al-sughra*) dont il est à la fois l'éponyme et le saint patron. Ce courrier était soit acheminé par la poste des quatre coins de l'Égypte, soit déposé directement sur la tombe du saint par les dévots eux-mêmes, à l'issue de la visite pieuse (*ziyâra*). Certains expéditeurs de ces lettres sollicitent l'intercession d'al-Shâfi'î² (150/767–204/

1. Sur la description du mausolée d'al-Shâfi'î voir Îasan 'Abd al-Wahhâb, *Târîkh al-masâjid al-athariyya allatî salla fihâ farîdat al-gum'a hadrat sâhib al-galâla al-malik al-sâlih Fârûq al-awwal*, Matba'at Dâr al-kutub al-misriyya, Le Caire, 1946, vol. I, p. 106-113. Voir également Gaston WIET, « Les inscriptions du mausolée de Shâfi'î », *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XV, Le Caire, 1933, p. 167-185.

2. Sur l'imâm al-Shâfi'î, voir Shams al-Dîn Muhammad b. Ahmad b. 'Uthmân al-ahabî (m. 748/1374), *Siyyar a'lâm al-nubalâ'*, Éd. Mu'asasat al-risâla, Beyrouth,

820) pour l'obtention de biens spirituels et temporels : bénédiction, guérison, procréation, désendettement, protection, exorcisme, etc. D'autres, en revanche, s'estimant persécutés (*mazlûmûn*), lui narrent en détail toutes sortes de traumatismes et de conflits qui les opposent à leur cercle familial, amical, professionnel ou de voisinage et implorant son pouvoir transcendant. Les contentieux exposés dans ces lettres couvrent des domaines très vastes et variés : spoliation d'héritage, licenciement jugé abusif, polygamie, coups et blessures, sorcellerie, empoisonnement d'orphelin ou de bétail, escroquerie, non-versement de pension alimentaire, vol, diffamation, harcèlement professionnel, etc.

Le présent article pose la question du comment et non celle du pourquoi s'adresser à un saint mort depuis près de douze siècles et solliciter son intervention magico-religieuse pour résoudre des litiges terrestres, pour la plupart juridiquement recevables. Car s'il existe différentes manières de raconter une histoire et de concocter un récit, on n'écrit pas n'importe comment, même à un saint. Surtout à un saint. Il convient de chercher les mots adéquats, d'employer les formules consacrées, de conférer aux suppliques une forme présentable. Faute de quoi, la supplique risque de rester lettre morte. Pour faire valoir l'injustice, ces récits spontanés s'articulent sur un mode plus ou moins élaboré. Certains narrateurs n'hésitent pas à se mettre en scène. Ils s'efforcent de construire un récit le plus cohérent possible, le plus convaincant qui soit. Dans bien des cas, la rédaction de la supplique semble s'apparenter à une véritable épreuve épistolaire où rien n'est épargné – rhétorique, affirmation d'innocence, vrai serment ou mensonge – pour rallier le saint à sa propre cause, quelle que soit la véracité de celle-ci. Nous tenterons de démonter les mécanismes narratifs utilisés pour appuyer une requête, ainsi que les processus d'accusation, de justification et les différents artifices déployés pour y parvenir.

Dans ce dessein, nous nous appuyons sur l'analyse d'un corpus inédit de cinq cents lettres recueillies par nos soins à l'intérieur du mausolée d'al-Shâfi'. Afin de mieux centrer notre propos, nous avons sélectionné une seule lettre, jugée assez représentative de tout le corpus, même si elle relève du désordre amoureux (une mésentente entre un amant et sa maîtresse). Un conflit de personnes moins grave peut-être que d'autres différends, quoique non moins dévastateur pour ses protagonistes.

tome X, 1982, p. 5-99. Voir également Abû Muhammad 'Abd al-Rahmân b. Abî Îâtîm al-Râzî (240 - 327), *Âdâb al-Shâfi'î wa-manâqibih*, Maktabat al-Khângî, Le Caire, II^e édition, 1993, 388 p. ; Mu'min b. Îasan Mu'min al-Shablangî, *Nûr al-absâr fî manâqib âal bayt al-nabî al-mukhtâr*, Dâr al-Gîl, Beyrouth, 1989, p. 440-464.

PRÉSENTATION DU CORPUS

Mais auparavant, il convient de présenter brièvement le corpus dont est extraite cette lettre. Dans son analyse d'un matériel de cent soixante-trois lettres similaires adressées à al-Shâfi'î entre 1952 et 1958, le sociologue égyptien, Sayyid 'Uways (1913-1989), a dépeint al-Shâfi'î comme une sorte de confesseur donnant l'absolution à ses suppliants³. Ceux-ci « sont totalement persuadés que l'imam ne se venge pas d'eux tant qu'ils ont avoué leurs forfaits et qu'il ne les dénonce jamais à la police⁴ ». Or il n'en est rien, puisque l'islam ignore le rituel de la confession, fondamental dans le christianisme. Il faut donc considérer ces lettres non comme une confession religieusement balbutiée, mais plutôt comme des dénonciations privées. Si les termes « plainte » (*shakwa*) et « doléance » (*mazlima*) sont fréquemment utilisés par la majorité des requérants, celui de « dénonciation » (*balâgh*) est, parfois, explicitement mentionné : « Ceci est une dénonciation [de la part] de 'Uthmân, fils de Warda et de ses enfants persécutés... » (247)⁵. Ces dénonciations privées ne sont censées être lues et traitées que par leur seul et unique destinataire, *i.e.* le saint. Elles sont d'ailleurs systématiquement ramassées et incinérées dans la cour du mausolée sous la surveillance d'un préposé.

Il ne peut pas en être autrement, puisque ces lettres renferment des versets coraniques et, par conséquent, ne doivent pas être mises aux ordures. D'ailleurs, tout papier chargé d'écriture arabe gisant par terre doit être ramassé et mis à l'écart, de peur que le nom de Dieu, qui pourrait s'y trouver, ne soit foulé aux pieds⁶. L'usage de ne jamais jeter les écrits à la poubelle est également répandu parmi les juifs d'Orient qui, dans chaque synagogue, affectent une chambre à l'entreposage des textes destinés à être éliminés⁷. Farouchement hostiles à ces pratiques de dévotion populaire, les responsables du mausolée d'al-Shâfi'î visent à travers l'incinération de ces lettres à dissuader les fidèles de poursuivre ces ferveurs considérées comme une idolâtrie de bas étage. Mais la destruction volontaire et systématique du courrier de l'imam al-Shâfi'î

3. Sayyid 'Uways, *Rasâ'il ila al-imâm al-Shâfi'î. Zâhirat irsâl al-rasâ'il ila darîh al-imâm al-Shâfi'î*, 1^{ère} édition, al-markaz al-qawmî li-l-buhûth al-igtimâ'iyya wa-l-ginâ'iyya, Le Caire, 1965; II^e édition, Dâr al-Shâyi' li-l-nashr, Le Caire, 1978, 387 p.

4. 'Izzat al-Sa'danî, « *Lughz al-khitâbât allatî yab'ath bihâ al-nâs kul yawm bi'ism al-imâm al-Shâfi'î* », *al-Ahrâm* du 17 janvier 1965.

5. Les chiffres entre parenthèses renvoient au classement chronologique des suppliques de notre corpus au fur et à mesure de leur collecte.

6. Edward WESTERMARCK, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Macmillan, 1933; trad. franç. par Robert GODET, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris, 1935, p. 166.

7. Sylvie DENOIX, « Fustât, lieu de mémoire », dans *Lieux d'islam*, Éd. Autrement, Collection Monde HS n°91/92, Paris, 1996, p. 58.

constitue, malheureusement, une perte inestimable de données précieuses permettant de mieux comprendre la société égyptienne contemporaine et son évolution sur le plan socioreligieux.

La discrétion qui enveloppe cette correspondance théoriquement inviolable encourage les solliciteurs à se livrer sans retenue et à révéler des indices et des coordonnées permettant, éventuellement, de retrouver beaucoup d'entre eux. Notre intrusion dans ce courrier confidentiel entre des individus offensés cherchant à obtenir réparation et un saint justicier censé voler à leur secours n'est donc que pure indiscretion, que seule l'étude socio-anthropologique pourrait excuser. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec, par exemple, les lettres de dénonciation publique envoyées au journal *Le Monde* et magistralement étudiées par Luc Boltanski⁸. Contrairement à ces lettres ouvertes, les dénonciations adressées à l'imam al-Shâfi'î sont rédigées dans la solitude et transmises subrepticement par les intéressés eux-mêmes, sans aucune assistance extérieure (avocats, écrivains publics⁹, auxiliaires de justice, etc.). À la différence des lettres de rémission du Moyen-âge analysées par Natalie Zemon Davis, dans la rédaction desquelles notaires, clercs, officiers de chancellerie, hommes de loi et secrétaires du roi jouaient un rôle

8. LUC BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Éd. Métailié, Paris, 1990, 382 p.

9. Jadis, le parvis du mausolée de l'imâm al-Shâfi'î était occupé par des écrivains publics (*kataba 'umûmiyûn*) louant leurs services aux visiteurs analphabètes désirant déposer une lettre au saint. Leur existence dans les années soixante est attestée à deux reprises dans l'ouvrage de 'Uways. En effet, lorsque celui-ci vient solliciter l'aide du responsable du mausolée d'alors pour l'obtention de quelques lettres, ce dernier – soupçonnant le chercheur de vouloir enrayer cette pratique – tente de le dissuader en prétextant l'inutilité de vouloir éradiquer des croyances bien enracinées depuis des siècles et de « léser ceux qui en font leur gagne-pain comme les écrivains publics » (p. 28). Dans un autre passage, 'Uways déclare que tous ceux qui souhaiteraient envoyer une lettre à al-Shâfi'î ne le feraient pas forcément, soit à cause de leur analphabétisme, soit parce qu'ils n'ont pas de quoi payer un écrivain public (p. 124). Par la suite, ces *kataba 'umûmiyûn* furent concurrencés par les fonctionnaires du ministère des *Waqf* installés dans les locaux de la mosquée. Pour arrondir leurs fins de mois difficiles, ceux-ci ne rechignaient pas à prêter leur plume moyennant une piécette. Cependant, ils furent contraints d'arrêter, afin de ne pas encourager ces pratiques vilipendées par l'Administration. De nos jours, la plupart des visiteurs arrivent munis de leurs suppliques rédigées auparavant à la maison. Quelques-uns les griffonnent à l'intérieur du mausolée ou sollicitent le concours d'autres visiteurs. L'analyse stylistique et graphologique des lettres de notre corpus ainsi que l'examen attentif des lieux nous incitent à écarter la présence actuellement d'écrivains publics. Ceci est probablement dû aux progrès de l'instruction réalisés au cours des dernières décennies.

non négligeable¹⁰. Contrairement aux auteurs de ces récits de pardon du xvi^e siècle, les sollicitateurs actuels d'al-Shâfi'î ne font pas de mea-culpa. Chez eux, le repentir cède la place à la vengeance, le talion prend le pas sur le pardon. La comparaison entre, d'une part, ces deux corpus publiés de Boltanski et de Zemon Davis et, d'autre part, celui de l'imam al-Shâfi'î mérite développement. Malheureusement, elle déborde le cadre étroit de cet article.

L'envoi de lettres au mausolée d'al-Shâfi'î est plutôt une affaire d'adultes : dans notre corpus, on ne compte que 12 mineurs sur 362 majeurs et 126 sollicitateurs d'âge indéterminé. De même, on y recense 47 % de femmes contre seulement 27 % d'hommes¹¹. À des degrés variables, ce phénomène semble toucher l'ensemble du territoire égyptien. L'étendue des zones géographiques concernées atteste de l'influence religieuse et spirituelle dont bénéficie l'imam auprès des fidèles. D'ailleurs, ce phénomène se maintient, puisque le corpus similaire étudié par 'Uways dans les années soixante provenait également de quinze gouvernorats : 47,2 % de la Basse-Égypte et 46,5 % de la Haute-Égypte¹². Néanmoins, la majorité des lettres semble émaner des zones rurales et des milieux déshérités. Les Caiotes de notre corpus résident pour la plupart soit dans des quartiers fortement peuplés (Shubrâ, Bûlâq, 'Abbâsiyya) soit dans des villes nouvelles et des banlieues défavorisées (Madînat Khamastâshar Mâyû, Hilwân, Dâr al-Salâm). Enfin, les expéditeurs des lettres se répartissent sur un échiquier socioprofessionnel assez large, avec toutefois une surreprésentation des métiers manuels. Parmi les trente et un suppliants qui ont soit mentionné clairement, soit laissé deviner leur profession, on dénombre neuf agriculteurs, six boutiquiers, un boucher, un artisan, une femme de ménage et un agent de service. Mais, cette galerie de portraits englobe également trois fonctionnaires, un ingénieur, un promoteur immobilier et un professeur d'informatique¹³.

10. Natalie ZEMON DAVIS, *Fiction in the Archives, Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford University Press, 1987 ; trad. franç. par Christian CLER, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVI^e siècle*, Éd. du Seuil, Paris, 1988, 280 p.

11. Il n'est pas toujours aisé de déterminer le sexe des auteurs des suppliques anonymes. De même, les règles grammaticales ou syntaxiques (déclinaison des mots, conjugaison des verbes, etc.) et la quête d'indices révélateur (nature du problème, type d'enjeux) ne permettent pas toujours de se prononcer avec certitude sur la nature du sexe des 26 % de sollicitateurs anonymes.

12. Sayyid 'Uways : *op. cit.*, p. 124-125.

13. À des degrés divers, ce phénomène semble concerner l'ensemble des catégories sociales, quel qu'en soit le degré d'instruction. Ce constat capital va à l'encontre des clichés largement répandus sur la religion populaire qui serait l'apanage des analphabètes, des illettrés et des prolétaires. Entre la religion orthodoxe, celle de l'élite des bien-pensants d'un côté et, de l'autre côté, la religion populaire, celle de la masse des « sauvages » et des petites gens, la frontière – si frontière il y a – est beaucoup plus

Soumise au jugement (*hukm*) impartial d'al-Shâfi'î, cette correspondance est le théâtre d'affrontement entre deux types d'acteurs :

1) Un dénonciateur-victime qui, en son nom propre, prononce un foudroyant réquisitoire. À l'exception de quelques cas où la dénonciation est assumée par une tierce personne (une mère s'insurgeant contre les tracasseries subies par son fils, un époux s'indignant des torts infligés à sa femme, etc.). La rédaction des suppliques est généralement un acte personnel, qui n'engage qu'un seul individu, même si ses répercussions rejaillissent parfois sur l'ensemble de sa famille ou de son entourage. Toutefois, on recense vingt et une suppliques communes dans notre corpus. Celles-ci sont rédigées par l'un des partenaires – vraisemblablement le plus âgé ou le plus éloquent – et parfois cosignées par l'ensemble des requérants. Ainsi, une même cause ou un adversaire commun peuvent-ils mobiliser :

- des hommes entre eux : contre une tierce personne (26, 58);
- des femmes entre elles : fille et mère contre une tierce personne (220, 301, 341), deux sœurs pour un mariage (162), deux femmes d'un lien indéterminé contre d'autres femmes accusées de sorcellerie (391);
- un homme et une femme : pour un mariage (201), procréation (22), couple contre une amie commune (19), fils et mère contre une tierce personne (299), homme et femme d'un lien indéterminé contre une tierce personne (307, 347, 371, 427);
- un homme et ses enfants (247);
- une femme et ses enfants (300, 328, 329, 428, 429).

2) Un ou souvent plusieurs dénoncés-persécuteurs qui, absents, sont naturellement privés de plaidoirie et n'ont pas voix au chapitre. Face à al-Shâfi'î-le-justicier supposé ignorer tout du conflit qui couve parfois depuis de longues années, le dénonciateur a toute latitude pour raconter son affaire. Pour se raconter. Bien entendu, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il dise la vérité, toute la vérité. Il livrera tout juste sa part de vérité. Sa version des faits sera donc au diapason de ses propres intérêts. Le récit présentera tour à tour des failles, des lacunes, des redondances, des silences ou des exagérations.

perméable qu'on ne veut bien l'admettre. L'étude de notre corpus prétend nuancer cette façon de voir. Imputer, comme on a souvent tendance à le faire, ces manifestations tant décriées de la piété populaire aux strates socioprofessionnelles les plus défavorisées est, à notre sens, une erreur grossière qui ne tient pas compte de la complexité du contexte religieux de l'Égypte contemporaine. Car dans ce domaine, comme dans bien d'autres encore, on observe chez les Égyptiens une sorte de dualité, de conduite paradoxale qui se traduit par un décalage entre ce que l'on pense et ce que l'on dit, entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, notamment au sein des couches occidentalisées de la société. La religion populaire fait de nombreux émules, même si l'on n'aime pas trop l'avouer ou en parler.

LETTRE N° 383

Revenons à présent à la lettre n° 383 de notre corpus parvenue au mausolée d'al-Shâfi'î au cours de la première quinzaine du mois de février 1994. L'absence d'enveloppe timbrée¹⁴ accompagnant cette supplique suggère qu'elle fut déposée sur la tombe du saint par son auteur en personne ou par son mandataire. En effet, certains pèlerins arrivent au mausolée chargés, en sus de leur propre supplique, de celles de parents, d'amis ou de connaissances qui sont dans l'incapacité physique (malades, personnes âgées) ou matérielle de les y accompagner. À ce propos, nous avons été témoin, lors d'une visite effectuée en 2001, d'une scène assez extraordinaire. Un paysan extrait de sa besace tout un lot de lettres appartenant à d'autres habitants de son village, al-Sharqiyya, et les glisse consciencieusement une à une à travers les interstices de la balustrade de bois entourant le cénotaphe d'al-Shâfi'î, tout en récitant quelques versets de la sourate Yâsîn¹⁵ (*Coran* XXXVI).

Il s'agit d'une lettre manuscrite de dix-sept lignes rédigées en arabe classique, sans aucune ponctuation, à l'encre bleue sur papier libre. Les propriétés graphiques et stylistiques du texte (écriture lisible et fluide; absence de surcharges, de ratures ou de fautes d'orthographe; langue simple et dépouillée; style soutenu et exempt de propos outranciers) dénotent chez son énonciateur un certain degré d'instruction et une familiarité avec la chose écrite. Malgré l'émotion qui a dû présider à sa rédaction, cette lettre semble tracée d'une main sûre, d'un seul trait, sans traces d'hésitations, ni marques de réticences, ni indices d'autocensure.

14. Vu le caractère sacré de ce courrier, nombreux sont les postiers qui s'obligent à acheminer les lettres adressées au mausolée d'al-Shâfi'î, même lorsqu'elles sont insuffisamment ou pas du tout affranchies, ou lorsque l'adresse n'est pas correctement libellée.

15. Considérée par la croyance islamique comme le « cœur du Coran », la sourate Yâsîn jouit d'un prestige particulier. Elle est intégralement reproduite dans trois lettres axées sur des pratiques de magie (67, 85, 87). La récitation fréquente de cette sourate, environ une centaine de fois avec quelques incises et répétitions, est désignée par « *'idiyyat* ». C'est une recette bien éprouvée dans le bien comme dans le mal : « Je récite *'idiyyat Yâsîn* sur quiconque m'a opprimé et veut la destruction de ma maison » (51). Sa force coercitive est telle que le simple fait de menacer quelqu'un de la réciter sur lui suffit généralement à le raisonner – à moins qu'il ne soit de très mauvaise foi. Le plaideur n° 378 rapporte que lorsque le conflit a complètement dégénéré : « ma mère lui [son adversaire] a dit : je vais réciter *'idiyyat Yâsîn* sur toi. Il lui a répliqué : je n'en ai que faire ! ». Enfin, la récitation de la sourate Yâsîn est utilisée même par les coptes pour « contrarier quelqu'un, faire échec à un projet, obtenir l'inverse de ce qui est proposé ». (Gérard VIAUD, *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Éd. Présence, Sisteron, 1978, p. 100).

Introduction

Comme la majorité du corpus, cette lettre est *grosso modo* formatée suivant la même trame stylistique. Elle s'articule autour de quatre axes principaux : un préambule, l'énoncé de la plainte, le prononcé de la requête et une péroraison. Quand elles ne sont pas distinctes sémantiquement, ces quatre subdivisions le sont parfois graphiquement : emplacement spécifique de chaque composante, saut de ligne, présence d'alinéa, etc. Le préambule s'ouvre ici par la formule propitiatoire « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux » (*bism Allâh al-rahmân al-rahîm*). Cet usage de la *basmala* ou la *tasmiya* en incipit des lettres est tout à fait conforme à la croyance répandue, suivant laquelle tout ce qui ne commence pas par la *basmala* est inexorablement voué à l'échec. Cette formule conjuratoire et purificatoire est systématiquement psalmodiée avant d'entreprendre toute activité ou prise de parole en public. Ensuite vient la prière de bénédiction (*tasliya*) qui consiste à dire : « la bénédiction de Dieu sur notre seigneur Muhammad, sa famille et ses compagnons » (*salla Allâh 'ala sayyidnâ Muhammad wa 'ala âlihi wa-sahbihi wa-sallam*). À chacune de ces formules sacramentelles ou incantatoires sont attachées des vertus spécifiques, que les solliciteurs ne semblent pas méconnaître. Parfois, le recours à ce genre de formules consacrées n'est qu'une simple affaire de routine irréflechie, de convenances établies.

Identité du requérant

Qu'il soit laconique et sec comme dans cette lettre ou verbeux et obséquieux comme dans tant d'autres, ce protocole d'introduction est quasiment un passage obligé, dicté par les règles de la bienséance. Car il ne sied guère de brusquer le saint ni de l'aborder tout de go. Avant de formuler sa requête, il convient tout d'abord de se présenter. Après un saut de ligne, l'auteur de la lettre n° 383 décline aussitôt son identité : « Moi, Monsieur le cheikh 'Amr¹⁶, je présente ma plainte à celui qui est plus proche de Dieu que moi-même et que quiconque. Je présente ma plainte à Monseigneur l'imam honorable et vénérable, Monseigneur l'imam al-Shâfi'î, que Dieu soit satisfait de lui ». La grande proximité avec Dieu dote le saint de pouvoirs extraordinaires lui permettant de mieux intercéder pour les vivants.

Il est à noter que 57 % des suppliants de notre corpus ont clairement mentionné leurs noms (*ism*, pl. *asmâ'*). Le système appellatif musulman revêt un caractère aussi complexe que crucial. Suffisamment complexe pour rendre ardu l'établissement de tout répertoire alphabétique des principaux personnages (Compagnons du Prophète, érudits, juristes, soufis, savants, etc.) ou index des *tabaqât*¹⁷ et des

16. Tous les noms propres et coordonnées des suppliants ont été substitués afin de préserver leur anonymat.

17. Dictionnaires biographiques présentant les saints (*walî*, pl. *awliyâ'*) par ordre chronologique ou par générations.

*ta'rikkh*¹⁸. Crucial au point que le traditionniste et juriste shâfi'ite, al-Nawawî (631/1233-676/1277), préconise de donner un nom même à l'enfant mort-né, même au fœtus¹⁹. L'importance que revêtent l'*ism* et sa précision justifient parfois l'ajout d'un alias (*shuhra*). Cette importance se révèle capitale lorsqu'il s'agit de dénommer ses ennemis et de les désigner à la vindicte du saint. L'*ism* n'est-il pas une composante essentielle, consubstantielle dirions-nous, de la personne? Nommer quelqu'un ou quelque chose, c'est déjà avoir un immense pouvoir sur eux. « Toute atteinte au nom est *ipso facto* une atteinte à la personne », écrit justement M. Simonsen²⁰.

Dans la lettre n° 320, le plaignant dresse une liste noire des présumés coupables, qui comporte trente hommes et douze femmes, nommément désignés! Dans le doute, il vaut mieux élargir le cercle des soupçons en fournissant à l'imam al-Shâfi'î le maximum de suspects. Quitte à ce que ce dernier fasse lui-même le tri en châtiant les criminels et épargnant les innocents : « Punis ceux-ci, s'il y a parmi eux un persécuteur qui m'a opprimé ». Le dénonciateur n° 84 est l'exception qui confirme cette règle. Après avoir exposé les motifs de sa plainte, il exhorte al-Shâfi'î à le venger de ses persécuteurs dont il ignore l'identité et que, par conséquent, il se garde bien de nommer, de peur d'accuser des innocents. Dans vingt-sept cas, la supplique se réduit à un inventaire de noms des agresseurs. Bien entendu, l'exploitation du nom dans les rituels des sortilèges et des exorcismes n'est pas l'apanage de la magie musulmane, puisqu'on la retrouve dans toutes les croyances populaires. En martelant les cartouches de leurs rivaux, les anciens pharaons réduisaient l'existence de ceux-ci à un brasillage d'étincelles sur l'enclume du néant. De même Madame Flora, cartomancienne-désensorceleuse à Taron, recommande ardemment à ses clientes de bien nommer tous leurs ennemis. « L'essentiel est moins de prier Dieu que de nommer le salaud... (Nommer, c'est tuer) »²¹.

Cette recommandation trouve ici toute son ampleur. C'est avec une grande précision que cheikh 'Amr désignera un peu plus loin son adversaire : « Fahîma, fille de Nâdya, alias mère de Manâl ». Ceci renvoie à l'usage ancien et fort répandu en Égypte comme dans la plupart des pays arabo-musulmans de désigner les individus, non pas par leur nom de naissance, mais par leur *kunya*. Celle-ci se compose de deux éléments : « *abû* » (père) ou « *umm* » (mère) auquel on rajoute l'*ism* de l'enfant aîné : « Untel, père ou mère d'Untel ». Faute de descendance

18. Dictionnaires présentant des notices historiques et géographiques sur telle ou telle ville ainsi que sur les personnalités importantes qui y ont vécu ou séjourné.

19. L'Imam AL-NAWAWY, *Le livre des Invocations*, trad. M. AL-FÂTIH, éd. Alif - Ennour, 1995, p. 359.

20. Michèle SIMONSEN, « Sortilèges et exorcismes », dans *Nom, prénom. La règle et le jeu*, Éd. Autrement, Série Mutations, n° 147, Paris, 1994, p. 80.

21. Jeanne FAVRET-SAADA et Josée CONTRERAS, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris, 1981, p. 273.

mâle, la *kunya* de l'individu renvoie au nom de sa fille aînée : « Fahîma, mère de Manâl ». Dans notre corpus, les individus sont également désignés par leur filiation (*nasab*) maternelle introduite par « *ibn* » (fils) ou « *bint* » (fille) : « Fahîma, fille de Nâdya ». Ainsi, le patronyme tend-il à s'effacer devant le métronyme qui, lui, semble bien doté d'un potentiel hautement magique²².

Valorisation du requérant

Quant aux titres utilisés par l'auteur pour se qualifier, ils revêtent une grande importance. Ils annoncent clairement qu'on a affaire ici à un « *sayyid* » (pl. *asyâd, sâda, sâdât*). À l'origine, ce terme désignait le chef d'une tribu, le maître aux nombreux esclaves et serviteurs ou tout leader charismatique, avant de devenir un titre honorifique des descendants du Prophète Muhammad²³. Aujourd'hui, il signifie tout simplement « Monsieur », autrement dit une personne distinguée, donc pas un travailleur manuel ni un paysan. Le titre de « *shaykh* » (pl. *shuyûkh, mashâyikh*) a de nombreuses acceptions. Il renvoie soit à une fonction (supérieur d'un établissement religieux, prédicateur d'une mosquée, maître spirituel d'une confrérie soufie, etc.), soit à un rang social élevé (personne dont l'âge mûr, le savoir, l'expérience ou l'origine forcent le respect). Vis-à-vis du saint, l'usage d'un titre (*laqab*) ou d'un terme de politesse tout comme le recours aux qualificatifs prestigieux parent le dénonciateur d'une auréole de dignité, d'un halo d'honorabilité ou, pour emprunter un terme à Luc Boltanski, d'un « garant de normalité²⁴ ». Une caution morale donc qui ne laisse planer aucun doute sur la véracité des incidents rapportés. Une telle personne digne de foi ne saurait mentir ni accuser injustement. La version des faits avancée par l'énonciateur est forcément véridique, à tout le moins vraisemblable. Cheikh 'Amr se servira de cette garantie morale pour mieux se disculper d'un écart de conduite (entretenir des rapports sexuels avec une femme mariée), comme nous le verrons plus bas.

Par ailleurs, quatre lettres de notre corpus sont rédigées sur du papier à lettres à en-tête. Il s'agit d'une requête de procréation formulée par un couple

22. La filiation utérine, beaucoup plus sûre que la filiation paternelle, est probablement une réminiscence antéislamique d'une société matriarcale où la parenté se transmettait par les femmes (Edmond DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, J. Maisonneuve, II^e éd., Paris, 1984, p. 166). Le Jour de la résurrection (*Yawm al-qiyâma*), chaque individu sera appelé par son *ism* suivi de celui de sa mère pour être jugé (Sha'rânî, *Kashf al-ghumma*, t. I, Le Caire, 1281, p. 359. Voir également al-Mas'ûdî, *Murûg al-dhahab wa-ma'âdin al-gawhar*, trad. franç. par Barbier de MEYNARD et Pavet de COURTEILLE, *Les prairies d'or*, Paris, 1962-1971, t. III, p. 698, § 1762).

23. *Al-mu'gam al-wasît*, tome 1, III^e édition, Magma' al-lugha al-'arabiyya, Le Caire, 1985, p. 479.

24. LUC BOLTANSKI : *op. cit.*, p. 298-312.

sur du papier à en-tête de la Société Misr pour l'industrie chimique « *Sharikat Misr li-sinâ'at al-kîmâwiyât* » (22, 23); d'une plainte familiale rédigée par une suppliante sur du papier à en-tête du fournisseur d'équipements Vortex Hydra (27) et, enfin, d'une demande de vengeance adressée par une plaignante sur du papier à en-tête du géant du bâtiment Arab Contractors Osman Ahmad Osman & Cie « *Al-muqâwilûn al-'arab 'Uthmân Ahmad 'Uthmân wa shu-rakâh* » (90). Certes, l'utilisation d'un tel support pourrait tout à fait relever du simple hasard. Les solliciteurs rédigent leurs requêtes sur tout ce qui leur tombe fortuitement sous les mains. Le plus important n'est-il pas, dans le fond, ce que l'on y inscrit? Mais le papier à en-tête imprimé pourrait tout aussi bien émaner d'un choix délibéré. Même si cet en-tête non barré n'a strictement aucun rapport avec le contenu même de la requête, il est quand même là – tout comme les titres – pour valoriser le requérant en le rattachant à une collectivité (entreprise, syndicat, association, etc.). Comme si le logo donnait plus de poids à la requête, comme si ce procédé conférait un caractère administratif et collectif à une détresse toute personnelle. Par le truchement de l'en-tête, le justiciable tente de se détacher du lot compact des solliciteurs lambda : je ne suis pas le tout-venant, vous ne pouvez pas négliger mon existence, mon cas mérite d'être soigneusement examiné. Peu importe même que cet en-tête soit usurpé comme c'est vraisemblablement le cas des deux suppliantes n° 27 et 90. Car il s'agit au fond d'une façon d'intimider le saint. Une manière de forcer le destin.

À défaut de papier à en-tête, d'épithètes élogieuses ou de titres honorifiques, certains dénonciateurs préfèrent susciter la compassion. Ils jouent la carte de l'apitoiement en se qualifiant de : « veuve persécutée » (258); « femme qui élève des orphelins » (449); « J'ai cinq enfants et suis enceinte » (453); « Je suis orpheline de père et de mère et n'ai que Dieu pour unique secours » (466); « Je suis cardiaque et ne supporte pas tout cela » (178); « Nous sommes des pauvres misérables » (79); « Mon mari est un vieillard, aveugle et à bout de ressources » (60); « Je suis opprimée, orpheline et très très misérable » (109). Endosser l'habit du martyr semble octroyer aux solliciteurs un droit de réponse du saint. Comme si la souffrance et la persécution érigeaient impériallement un droit : celui d'être exaucé.

Mais, cheikh 'Amr n'en dira pas plus sur son identité. Dans le courrier d'al-Shâfi'î, les autres données objectives (âge, profession, lieu de résidence) ne sont explicitement mentionnées que lorsqu'elles servent réellement le récit ou qu'elles touchent la substance même de la requête. Sinon, on les passe sous silence. Une victime de harcèlement professionnel n'omettra pas de préciser au saint son métier ainsi que les coordonnées de son employeur (75). Une vieille fille cherchant ardemment à convoler mettra en exergue son âge critique, afin que l'imam puisse diligemment intervenir : « J'atteins l'âge de trente-cinq ans et suis toujours pas mariée jusqu'à présent » (214); « Je suis fiancée depuis cinq ans » (109). Une personne illégalement expropriée signalera à al-Shâfi'î son adresse précise : « Je suis le propriétaire de l'immeuble

situé dans la rue Muhammad b. Maghzal, à côté du café Hâfiz à al-Hadar, Alexandrie, en face de l'Institut des recherches médicales » (268). Mais, dans les affaires de cœur, comme celle qui tenaille cheikh 'Amr, toutes ces précisions se révèlent fort superflues.

Énoncé de la plainte

Après le préambule, vient l'énoncé de la plainte qui représente la partie descriptive de la supplique. C'est en quelque sorte sa raison d'être, le pourquoi l'on écrit à al-Shâfi'î. Il s'agit d'un récit circonstancié et passionnel du malaise ressenti, du drame vécu et des vaines tentatives – si tentatives il y a eu – pour en venir à bout. Remise en question, autocritique et prise de conscience semblent s'éclipser généralement devant la certitude que l'on est dans « [son] bon droit » (151), victime de la destinée, et que l'enfer, c'est les autres. Tous les procédés rhétoriques y sont mis en œuvre pour détailler l'agression.

Fourvoyés dans le labyrinthe inextricable de la haine et de la rage, englués dans une soif inextinguible de vengeance, certains dénonciateurs perdent totalement le fil de leur récit. Cela se traduit, parfois, par une énumération interminable de griefs désordonnés et d'affaires glauques et emboîtées, par un continuum d'imprécations. La supplique vire à l'aigre et devient vite un concentré d'accusations non étayées, un vomi de ressentiments mal digérés. La narration se fait boiteuse, embrouillée, voire incompréhensible.

Reconstitution des faits

Ce n'est pas du tout le cas de cheikh 'Amr qui placidement opte pour un récit chronologique bien ficelé. Il plonge jusqu'aux racines de sa mésaventure amoureuse et détaille les antécédents de son affaire de cœur. Laissons-lui la parole²⁵ :

Attendu que Fahîma, fille de Nâdya, alias mère de Manâl, demeurant au village de Mahallat Rawh est venue [me voir]. Attendu que ses visites se sont réitérées. Au début, après m'avoir rendu visite plus d'une fois, j'ai refusé de la recevoir deux fois, car mes sentiments envers elle ont changé. Toutefois, après la répétition de ses visites, elle m'a demandé de coucher avec elle (*talabat minnî al-nawm ma'ahâ*). Mais Dieu ne [l']a pas voulu. Elle en a été affectée. Son insis-

25. Nonobstant le caractère périlleux et insatisfaisant de toute tentative de traduction des suppliques, nous nous sommes efforcé de rester, autant que faire se peut, le plus près possible du texte, afin de préserver le cachet personnel de chacune d'entre elles et de rendre l'atmosphère propre à ce genre de littérature au péril de lourdeur et de redondances inhérentes à toute traduction littérale. Si leur présentation est scrupuleusement respectée, un minimum de ponctuation nous a semblé cependant nécessaire pour la compréhension.

tance était telle que nous avons fauté et la faute s'est poursuivie. Et Dieu sait qu'au début je ne voulais rien commettre de tout cela. Nos rencontres se sont poursuivies chez moi et chez elle. Elle m'a ouvert sa maison. Alors je l'ai aimée (*ahbaltuhâ*) au point où elle est devenue tout dans ma vie. C'est alors que j'ai souffert (*ta'ibt*). [Mais] elle ne m'a pas laissé la possibilité de m'éloigner d'elle. Elle voulait abandonner son foyer, mais je ne lui ai pas obéi en cela.

En six lignes, tout est dit. Récapitulons : une tentatrice décidée, un récalcitrant qui finit par céder, un péché de chair inéluctablement consommé. Le tour est joué. S'ensuivent alors passion amoureuse, plaisir charnel et leurs cortèges de remords et de regrets. Certes, l'histoire de cheikh 'Amr est d'une banalité consternante dans le fond. Mais pas dans la forme. Car à dépouiller attentivement le courrier de l'imam al-Shâfi'î, on s'aperçoit que les dénonciateurs se dépeignent comme foncièrement paisibles, innocents et inoffensifs : « Je ne fais jamais de mal à personne, car je crains mon Dieu » (178); « Je ne cause du tort à personne et ne convoite le bien [d'autrui] » (116); « Je ne suis pas enclin à nuire à quiconque » (40); « Ô mon Dieu, je n'ai pas pensé et ne penserai jamais à préjudicier à autrui ! » (18); « Je n'ai rien fait qui offusque Dieu » (181); « Je ne lui ai jamais fait aucun mal et n'avais nullement l'intention de lui nuire » (432); « J'aime les gens et j'aime le bien pour eux » (40). Par contre, leurs adversaires sont, naturellement, aux antipodes. Lorsqu'ils ne sont pas trop nombreux « tout un gang » (*'isâba*) (389), ils sont particulièrement infâmes « Monseigneur l'imam, si je m'appliquais à écrire durant un mois ou plus, je ne pourrais [suffisamment] décrire la méchanceté de cette dame... Si j'écrivais mille pages, elles ne suffiraient pas à couvrir les erreurs et les calomnies [commises] par cette dame » (37).

Plaidoyer

Généralement, les dénonciateurs se déclarent surpris des coupables desseins qui se trament contre eux et ne s'avouent aucune velléité d'agression. Mais, il y a toujours un incident fâcheux, une parole malheureuse ou un individu malveillant qui cherche sournoisement à les provoquer et finit par les faire sortir de leurs gonds. Alors ils ripostent légitimement et sans préméditation à ces provocations. Ils se positionnent en légitime défense, en contre-offense. Dans leurs récits circonstanciés à al-Shâfi'î, ils se cherchent des alibis, des excuses, à tout le moins des circonstances atténuantes; afin de rendre leurs actes pardonnables, leurs fautes rémissibles en en rejetant la responsabilité sur autrui. Si la résistance déployée par cheikh 'Amr aux sirènes de la fornication tient un instant le lecteur en haleine, en revanche, l'assiduité de son enchantement balise le compte rendu et l'achemine presque naturellement à ce point dramatiquement culminant : « nous avons fauté » (*akhta'nâ*).

Que l'on ne s'y méprenne pas, le « nous » ici est à prendre avec circonspection. En effet, commencé par « moi, je », le narrateur va habilement osciller entre la première et la troisième personne du singulier. D'un côté, le « je » subit les assauts impétueux de la séduction, se débat honorablement avant de

succomber à la tentation. De l'autre côté, « elle » agit, tend ses filets, débauche et resserre l'étau. Le seul recours à la première personne du pluriel « nous avons fauté » mérite, par conséquent, d'être noté. Il vise moins à reconnaître ses torts qu'à en diluer la responsabilité. Car au fond cheikh 'Amr plaide responsable mais pas coupable. Il se décharge sur sa partenaire du poids accablant de l'adultère (*zinâ*) qui, est-il besoin de le rappeler, est considéré en droit musulman comme un délit majeur (*kabîra*, pl. *kabâ'ir*) dont le coupable est passible de cent coups de fouet, voire de lapidation s'il est marié. Ce n'est pas lui qui a pris l'initiative d'enfreindre la règle; c'est elle qui a commencé. Ce n'est point lui qui a persévéré ensuite dans ses errements; c'est « la faute qui s'est poursuivie » (*tamâda al-khata*). Son discours ne trahit d'ailleurs aucune repentance. Pis encore, il réussit un véritable tour de force en se décrivant victime abusée d'un harcèlement sexuel. Et lorsqu'il refuse au début de répondre aux avances importunes de sa tentatrice, il précise que celle-ci « en a été affectée » (*ta'tharat*). Là, on se trouve en plein pathos : ce bon Samaritain insinue qu'il a finalement fléchi pour lui faire plaisir, qu'il s'est « sacrifié » pour la soulager!

Formalisme juridique

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'imam al-Shâfi'î n'a exercé la judicature qu'une seule fois dans sa vie, lorsqu'il fut nommé juge (*qâdî*) à Nagrân dans le nord du Yémen. Ce mandat d'assez courte durée s'est d'ailleurs achevé parce que les hagiographes désignent comme l'« épreuve » (*mihna*) d'al-Shâfi'î qui, vers l'âge de trente-quatre ans, a bien failli lui coûter la vie²⁶. Jusqu'à la fin de ses jours, il a décliné toute fonction officielle, évité de retomber dans les ornières de l'administration juridique et s'est exclusivement consacré aux sciences religieuses. Quoique son unique séjour en Égypte (198/814-204/820) fut entièrement

26. Le parfait exercice de la justice et l'attachement à l'application de la *sharî'a* (Loi révélée) ont valu à l'imam al-Shâfi'î, en même temps que l'estime de la population, l'hostilité implacable du *wâlî* tyrannique de cette province. Celui-ci a accusé al-Shâfi'î de fomenter des troubles politiques à la tête de neuf alaouites et d'insuffler une rébellion visant à détrôner le calife Hârûn al-Rashîd au profit d'un descendant de 'Alî b. Abî TMâlib. Certes, al-Shâfi'î ne cachait pas sa sympathie pour l'imâm 'Alî et ses descendants qu'il avait coutume de fréquenter au Yémen. Expédiés *manu militari* à Baghdâd sur ordre du calife, les neufs « conspirateurs » eurent beau clamer leur innocence, ils furent sommairement décapités. Al-Shâfi'î, lui, ne doit son salut qu'à son éloquence et son courage. Son savoir encyclopédique a vivement impressionné Hârûn al-Rashîd qui l'a aussitôt réhabilité et gratifié de cinquante mille dinars. [Abû Bakr Ahmad b. al-Ûsayn al-Bayhaqî (384 - 458), *Manâqib al-Shâfi'î*, Maktabat Dâr al-turâth, Le Caire, 1970, tome I, p. 105-117. Voir également Ibn Îagar al-'Asqalânî (m. 852/1449), *Tawâlî al-ta'sîs bi-ma'âli ibn Idrîs*, al-matba'a al-amîriyya, Le Caire, 1^e édition, 1301 H, p. 69-71].

voué à l'enseignement et la diffusion de sa doctrine, à l'abri des turbulences judiciaires, les Égyptiens contemporains voient en lui essentiellement l'homme de loi, au point de le surnommer « le juge de la Loi islamique » (*qâdî al-sharî'a al-islâmiyya*) (14, 252, 411). En effet, sa réputation de juge compétent et intègre ne s'est pas ternie au fil des siècles dans des esprits échaudés par le déni de justice. Aux yeux des dénonciateurs, al-Shâfi'î reste l'arbitre (*al-hakam*) (413), le juge équitable (*al-hâkim al-âdil*) (5, 25, 195), le maître du jugement (*sâhib al-hukm*), voire le grand-cadi (*qâdî al-qudât*)²⁷ (190, 247, 339).

Gardant toujours à l'esprit qu'ils s'adressent à un éminent juriste (*faqîh*), les plaideurs sont naturellement tentés d'emprunter au vocabulaire juridique des expressions, des locutions et des particularités syntaxiques propres aux procès-verbaux, aux actes officiels et notariaux : « Libellé le... » (*tahrîran fî...*) (223); « Je suis le dénommé Untel » (*annâ al-mad'û*) (89); « Je suis allé à la maison du dénommé Untel » (378); « L'adresse de la susdite dame » (*al-sayyida al-madhkûra*) (37); « J'expose ce qui suit » (*a'rid al-âtî*) (16, 450); « Son Excellence, Son Altesse, Monseigneur l'imam al-Shâfi'î. Avec infiniment de respect, j'expose ce qui suit devant votre honorable Cour [de justice] » (427). Cette officialité se traduit également par l'ajout de *nota bene* (*malhûza*) (37, 190); de *post-scriptum* (112, 222); ou de timbre fiscal (7, 286, 348). Enfin, l'obligation pour tout acte officiel d'être signé et daté s'applique également à certaines lettres de notre corpus. 28 % des plaideurs ont apposé leur signature ou – pour les sollicitants analphabètes – leur empreinte digitale (427, 485) au bas de la lettre. Quant à la date qui figure systématiquement en dernière ligne, à l'exception de la lettre n° 432 où elle est inscrite en première ligne, elle adopte soit le calendrier romain (63, 223, 244, 297, 432), soit le calendrier hégirien (35, 471), soit les deux systèmes de datation réunis (445).

Pour les justiciables de l'imam al-Shâfi'î, il existe de nombreuses correspondances et analogies entre la justice procédurale et la justice surnaturelle. Dans un article précédent, nous avons décrit comment la justice supraterrrestre est calquée sur le même modèle que la justice institutionnelle²⁸. Le récit de cheikh 'Amr en est la meilleure illustration. Face à al-Shâfi'î siégeant dans

27. Créée à Baghdâd par le calife Hârûn al-Rashîd (766-809), cette fonction éminente du *qâdî al-qudât* visait à contrôler l'ensemble de l'organisation judiciaire. Jusqu'à son abolition au xix^e siècle, cette charge exercée par un grand dignitaire a connu de nombreux changements, à titre d'exemple l'institution en Égypte sous les Mamlûks de quatre grands-cadis représentant les quatre écoles juridiques (*madhhab*, pl. *madhâhib*). En réalité, l'imâm al-Shâfi'î n'a jamais exercé ce ministère. C'est sans doute par flatterie ou ignorance que les sollicitants le qualifient de *qâdî al-qudât*.

28. Aymé LEBON, « L'imâm al-Shâfi'î : entre justice et intercession », dans *Droits et sociétés dans le monde arabe. Perspectives socio-anthropologiques*, sous la direction de G. BOËTSCH, B. DUPRET et J.-N. FERRIÉ, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997, p. 123-149.

un véritable tribunal des saints, il va « faire du juridique » à travers la répétition anaphorique de la locution conjonctive « attendu que » (*haythu*) qui sert à introduire les motifs d'un jugement. À travers aussi la tournure juridique « domiciliée au... » (*al-kâ'ina fî*).

Véritable creuset de souffrances et d'indignations, le courrier de l'imam al-Shâfi'î se situe non pas sur le registre de l'amour et du pardon, mais sur celui du droit et de la réparation. La justice que les solliciteurs souhaitent voir administrer épouse le plus souvent une procédure accusatoire au cours de laquelle le saint est invité à statuer uniquement sur les éléments de preuve rassemblés et fournis par les intéressés. Il n'est pas censé mener d'enquête ni vérifier le bien-fondé de leurs allégations. Le saint est appelé à instruire uniquement à charge. D'où la tentation de lui mentir ou de truquer les faits quand ils sont contraires à leurs intérêts. Ces lettres de dénonciation sont donc marquées au sceau de la partialité, en ce sens que leurs auteurs ne livrent pas tous les tenants et aboutissants de leurs affaires. Ainsi, le récit de cheikh 'Amr est opaque et lacunaire sur certains points. Par exemple, il n'explique pas les motifs qui le poussent à vouloir se débarrasser de sa conquête amoureuse qui, au demeurant, est disposée à « abandonner son foyer » pour vivre avec lui. « Elle est devenue tout dans ma vie. C'est alors que j'ai souffert » : on ne saisit pas très bien le rapport de causalité. Est-ce la lassitude ? Est-ce le scandale retentissant qu'une telle liaison aurait provoqué au sein d'une communauté villageoise où tout finit inévitablement par percer ? Sent-il étouffé par les scrupules et les affres de la culpabilité ? Craint-il les représailles du mari trompé ? Y a-t-il des intérêts pécuniaires en jeu ? Difficile à dire. Une chose est sûre : cheikh 'Amr choisit la rupture au détriment de toute tentative de conciliation. Donnons-lui, une dernière fois, la parole :

Acte d'accusation et peine prononcée

Je prie donc votre Excellence de restituer mon droit [bafoué] par elle, car elle m'a tout pris. Et ces actes qu'elle commet dans sa maison ne plaisent à Dieu ni à la Loi (*shar'*). Je brigue votre munificence. C'est ma confiance en Dieu et en vous-même qui m'a encouragé à rédiger cette plainte, afin de la punir et de rétablir mon droit. Puisse-tu²⁹, pour l'amour de notre Seigneur Muhammad, lui faire n'importe quoi, afin qu'elle réalise que celle qui a trahi son foyer et elle-même [mérite] d'être châtiée publiquement pour ne plus commettre de péché à nouveau. Car elle n'a pas reconnu ces fautes qu'elle a commises. Dévoile-moi donc ton mystère car c'est votre renommée qui m'a encouragé à ceci [vous écrire]. Que Dieu vous garde un secours pour l'opprimé. Ô Monseigneur al-Shâfi'î, pour l'amour du Prophète, fait lui quelque

29. Dans ce passage traduit littéralement, cheikh 'Amr va osciller entre le vouvoiement distant, craintif et respectueux et le tutoiement familier et assuré.

chose [de mal] qui me réjouisse, afin qu'elle ne commette plus de péché qui offense Dieu et restitue-moi ce qu'elle m'a pris. Et que la paix et la grâce de Dieu et Sa bénédiction soient sur vous.

Dé-singularisation

Tout d'abord, il convient de noter qu'à aucun moment, cheikh 'Amr ne requiert l'avis d'al-Shâfi'î sur ce qu'il doit faire ou ne pas faire. Assez souvent, le sollicitateur n'attend pas de conseil particulier de la part du saint. Il ne lui demande pas, par exemple, de l'éclairer sur la meilleure façon de s'en sortir, de le guider ou d'inspirer sa conduite pour mieux résoudre le contentieux. Non, le dénonciateur arrive avec SA solution toute prête et sollicite le concours du saint uniquement pour la mettre à exécution. La lettre devient ainsi une condamnation sans appel, une notification d'un arrêt, d'une cause qui est déjà entendue. Dans cette procédure expéditive, le saint fait office non pas d'un magistrat instructeur, mais plutôt d'un juge d'application des peines. Sur un ton péremptoire, cheikh 'Amr désavoue complètement la conduite de sa dulcinée coupable de péché (*dhanb*), de désobéissance aux prescriptions divines (*ma'siya*) et de fautes (*akhtâ'*). Des chefs d'accusation à fortes connotations morale et religieuse. L'acte de dénonciation est accentué par le fait qu'elle ne reconnaît même pas ses torts qui lèsent l'énonciateur et, de surcroît, offensent (*yughdib*) la divinité. Il faut donc punir la coupable, non seulement pour le mal qu'elle commet à autrui, mais surtout pour restaurer les valeurs morales ébranlées par ses forfaits. On voit bien comment cheikh 'Amr tente d'ériger sa cause privée en une cause beaucoup plus générale. Il est fort à parier que ce conflit a, de surcroît, une dimension économique : « elle m'a tout pris... restitue-moi ce qu'elle m'a pris ». Mais ce problème purement personnel est travesti ici en une cause prétendument collective et, par conséquent, digne de retenir l'attention du saint. Du fond de ses turpitudes, l'énonciateur parvient à formuler une requête éthiquement recevable. La défense de ses propres intérêts devient une croisade du bien contre le mal, de la vertu contre le déshonneur de la sexualité illicite. Confusion des registres : le conflit relatif à l'exercice de la justice se métamorphose en une croisade de la foi contre l'impiété, de l'ordre contre le chaos. C'est ainsi que le placet se transforme presque en procès d'hérésie. Le saint saurait-il rester indifférent à ces concepts dichotomiques ?

Ce même effort de dé-singularisation est observable chez la plupart des justiciables qui accordent à leur psychodrame privé, à leur cas singulier une dimension collective, une portée universelle. La condamnation de l'offenseur se double d'une exigence d'exemplarité. Le coupable doit à la fois « recueillir les fruits du mal [qu'il a semés] » (266) et servir d'exemple. Le sollicitateur n° 16 implore l'aide d'al-Shâfi'î « pour punir [son] voleur, afin qu'il serve de leçon (*'ibra*) aux autres ». Le dénonciateur n° 464 réclame la punition de celui qui a empoisonné ses oies « afin de servir d'exemple (*maw'iza*) pour les gens ». Invectivant une femme accusée de lui « faire de la sorcellerie pour repousser à

jamais tout prétendant qui se présente », la jeune fille n° 85 exhorte le saint de la délivrer et lui lance : « Prouve-moi que le bien et la vérité triomphent sur le mal, l'injustice et la sorcellerie » (85).

Inutile de multiplier les exemples : les courroux du ciel doivent s'abattre sur le fautif, pour l'exemple (468, 487). Pour le principe. Et en matière de châtement, les dénonciateurs de l'imam al-Shâfi'î ne font généralement pas de quartier. Face à l'outrage jugé irréparable, ils en appellent à « la pire des vengeances » (*shar al-intiqâm*) (338, 339), à ce que leurs offenseurs « goûte[nt] toutes sortes de tourments » (67), qu'ils soient frappés d'une « maladie mortelle » (18) ou du « plus horrible malheur » (25). D'aucuns édictent leur volonté, dictent eux-mêmes au saint une sanction cruelle et excessive. Dans ces conditions, al-Shâfi'î n'a pas les coudées franches et l'absolution n'est guère une valeur cardinale: « Je ne pardonne pas » (358); « Nous exigeons le talion » (*al-qisâs*) (26). Aucune circonstance atténuante, ni prescription, ni remise de peine, ni possibilité de rachat. Incapables de passer l'éponge, les dénonciateurs décrètent assez souvent une punition disproportionnée, sans commune mesure avec le délit ou l'injustice dont ils disent avoir fait les frais. C'est le cas, par exemple, de ce frère vindicatif qui pour une raison obscure profère contre sa propre sœur nombreuses imprécations afflictives : « chagrin, affliction et tristesse... diabète, cancer et tuberculose... humiliation... ruine... trépas » (291). C'est également le cas de cet agriculteur qui réclame contre celui qui a saccagé ses plantations de petit-pois « une vengeance [terrifiante] qui ne laissera pas d'étonner les gens » (320).

D'autres dénonciateurs, en revanche, laissent au saint toute liberté de rendre son arrêt et de prononcer une sanction appropriée : « prière de faire le nécessaire » (*argû ittikhâdh al-lâzim*) (304); « dispose du voleur comme bon te semble » (349); « punis-le à ton gré » (312). Si cheikh 'Amr s'en remet entièrement à la punition que l'imam al-Shâfi'î jugera adéquate d'infliger, il lui précise, néanmoins, son souhait d'un châtement « public » (*'alanann*) et suffisamment sévère pour le « réjouir » (*yasurrunî*). Une double peine afflictive et infamante, où le supplice se conjugue avec l'opprobre.

CONCLUSION

De Mahallat Rawh, situé dans le gouvernorat de Gharbiyya, jusqu'au Caire, cheikh 'Amr a parcouru environ deux cent cinquante kilomètres aller-retour pour transmettre sa lettre et plaider sa propre cause devant l'imam al-Shâfi'î, dans son mausolée-prétoire où « les procès sont résolus, les sentences rendues et l'innocence décrétée » (33). Durant tout ce long trajet et au cours de la visite pieuse (*ziyâra*) et son protocole de recueillement et de circumambulation (*tawâf*), il a dû avoir tout le loisir de réfléchir mûrement à son cas et d'examiner la situation sous toutes ses faces. Quelle que soit l'issue de sa

démarche – qui pourrait paraître anachronique –, il doit ressentir sur le coup un certain soulagement. Soulagement de s’être déchargé sur al-Shâfi’î du sentiment écrasant d’impuissance et d’injustice. Le saint, tout comme le sorcier, est un être qui délivre du mal et le détourne en le prenant sur lui. La thérapie repose essentiellement sur « ce transfert du mal de l’un à l’autre, de la victime à un justicier pourvu de force surnaturelle³⁰ ». En effet, c’est sur l’imam que l’on « jette [son] faix » (*himl*) (30, 230, 290). De ce point de vue, le courrier et la *ziyâra* produisent un impact psychologique important sur les visiteurs qui, en vidant leur sac, repartent en quelque sorte du bon pied et arrivent parfois à mieux clarifier leur situation et à reprendre possession de leur destin.

L’envoi de lettres de dénonciation à l’imam al-Shâfi’î peut être considéré comme un mode, parmi tant d’autres, d’expression du sens de la justice. Qu’on le supplie de répondre au plus vite, qu’on lui fixe un délai ou qu’on lui adresse tout de go un ultimatum, pour les justiciables, c’est toujours l’expectative, l’espoir que les choses vont probablement changer, la certitude qu’al-Shâfi’î ne va pas et ne peut pas les abandonner, eux, les laissés-pour-compte. N’est-il pas « le vicaire de Dieu sur Sa terre et dans Son royaume » (*khalafa Allâh fî ardihi wa-mulkihi*) (308, 311)? Ceci lui impose naturellement le devoir d’intervenir pour sauver l’ordre moral et rétablir les principes de justice chaque fois qu’ils sont bafoués. Ainsi, la supplique s’apparente à une stratégie de survie, atténue bien des frustrations, limite les débordements et, sans résoudre définitivement les problèmes ou combler les attentes, procure un effet sédatif non négligeable. Sans oublier que le simple fait de coucher sur papier ses propres angoisses et désirs constitue une délivrance en soi et crée un effet de distanciation susceptible de désamorcer les conflits et d’inciter les protagonistes à la négociation et au compromis.

30. Jeanne FAVRET-SAADA et Josée CONTRERAS : *op. cit.*, p. 111.

MATTHIEU FINTZ

DIASPORA AFRICAINE, ESCLAVAGE ET ISLAM

À PROPOS DE *SLAVERY ON THE FRONTIERS OF ISLAM*, LOVEJOY
PAUL E. (DIR.), PRINCETON, MARKUS WIENER PUBLISHERS, 2004, 297 P.

C'est tout l'intérêt de *Slavery on the Frontiers of Islam*, ouvrage dirigé par Paul E. Lovejoy, que de revenir sur la formation des frontières entre *Dâr al-Islâm* et *Dâr al-Harb*, entre musulmans et non musulmans, entre hommes libres et esclaves et sur la place d'*entre-deux* du *Bilâd al-Sûdân* (le « Pays des Noirs ») dans cet écheveau de frontières. Ce faisant, les différents contributeurs confrontent aussi la logique scolastique de l'esclavage, telle que déployée dans les traités juridiques ou religieux, aux pratiques d'asservissement qui mettent en jeu les déterminations religieuses aussi bien que les configurations variées de différenciation sociale et politique. L'ouvrage est le fruit du travail accompli au sein du *Nigerian Hinterland Project*, programme de recherche hébergé par la York University (Toronto, Canada), et mené en relation avec l'UNESCO et des universités ouest africaines. L'objectif de ce programme est de documenter la constitution de la diaspora africaine issue de l'arrière-pays nigérian au temps de l'esclavage, de 1650 à 1900.

Dans cet ouvrage, Paul E. Lovejoy défend une « approche afro-centrique » dont le contenu n'est discuté que dans le dernier chapitre, même si le lecteur la devine dès les premières pages. Celle-ci consiste à « regarder vers l'extérieur depuis l'Afrique » (« to look outward from Africa ») (p. 234) et vise à contrebalancer la vision euro-centrique qui mettait davantage en valeur la subordination des esclaves à leur régime d'asservissement, au détriment d'une prise en compte des dynamiques, conflictuelles ou non, de production des identités au sein des populations asservies et des arrangements possibles entre

1. Cette interprétation « révisionniste » de l'histoire de l'esclavage est davantage explicitée dans Lovejoy P. E., 1997, « The African diaspora : revisionist interpretations

diaspora et « homeland »¹. Cette perspective, qui appréhende les relations entre Islam et esclavage depuis les pratiques et points de vue de ceux qui ont constitué la diaspora africaine, explique en grande partie la volonté des auteurs de soumettre l'esclavage des mondes sub-saharien et atlantique au même questionnement en rapportant le regroupement de ces ensembles géographiques, culturels et politiques aux *flux* des populations asservies plutôt qu'aux idéologies de l'esclavage en Europe et dans le monde musulman. L'organisation de l'ouvrage suit ainsi les itinéraires d'esclavage depuis l'Afrique sub-saharienne, qui a retenu en son sein une partie importante des esclaves, jusqu'aux deux points d'arrivée de la diaspora africaine en Afrique du Nord et Méditerranée et aux Amériques.

La teneur des contributions réunies dans ce livre permet, par ailleurs, d'entrevoir rétrospectivement le chemin parcouru par les recherches menées sur l'esclavage et l'influence que les *postcolonial*, *subaltern*, et *diaspora studies* ont eu sur les questionnements pratiqués. Le champ d'étude se déploie désormais jusque sur les terrains de l'histoire orale², permettant d'obtenir de précieux éléments biographiques sur les constructions identitaires à l'œuvre chez les esclaves eux-mêmes et leurs descendants. L'utilisation de la masse documentaire que constituent les manuscrits arabes d'Afrique de l'Ouest restés longtemps inexplorés est toujours une ressource importante des recherches publiées dans ce livre. De cette utilisation, il apparaît clairement que l'idée prévalente depuis les colonisations et jouant sur le couple absence d'écriture/absence d'histoire du continent africain ne fut qu'un mythe arrangeant bien la « mission civilisatrice » des puissances européennes. Grâce à ces manuscrits, il est désormais possible de documenter l'histoire de l'Afrique indépendante. Et le livre de Paul E. Lovejoy le fait en adoptant de nouveaux questionnements et de nouvelles méthodologies. L'ouvrage propose en effet une stratégie de recherche qui s'éloigne des canons de l'histoire des idées islamiques relatives à l'esclavage pour se rapprocher d'une histoire des pratiques d'*agency*, c'est-à-dire des modalités historiques, donc flexibles et créatives, de perception de soi parmi les membres de la diaspora africaine.

Avant de revenir sur la présentation des études de cas de l'ouvrage dans lesquelles ces questionnements et méthodologies sont déployés, il est peut être utile de donner quelques caractéristiques de l'esclavage en terre d'Islam, tel qu'il a pu être codifié et exercé aux frontières méridionales de *Dâr al-Islâm*.

of ethnicity, culture and religion under slavery », *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, 2(1). L'ouvrage présenté ici élargit la problématique au commerce trans-saharien.

2. Stilwell S., Hamza I., Lovejoy P. E., Dako S., 2001, « The oral history of royal slavery in the Sokoto Caliphate : an interview with Sallama Dako », *History in Africa*, 28, p. 273-91.

ESCLAVAGE EN TERRE D'ISLAM ET MUSULMANS EN TERRE D'ESCLAVAGE

« L'imam [i.e. le leader musulman dirigeant le *jihâd*] devrait prendre en considération le sort des prisonniers adultes mâles, et prendre celle d'entre les options suivantes qu'il considère la plus salutaire : les mettre à mort, les libérer sans pénalité, demander une rançon pour eux, demander la taxe de capitation (*jizya*), ou les mettre en esclavage ». Ainsi statue Khalîl ibn Ishâq al-Jundî, auteur d'une compilation juridique Mâlikî égyptienne du 14^e siècle faisant autorité, sur les règles du *jihâd*³. La mise en esclavage de prisonniers n'est ainsi qu'une des cinq options. En même temps, le *jihâd* est la seule voie légitime possible autorisant l'asservissement selon les préceptes islamiques. Car, comme le rappelle encore l'érudit de Tombouctou Ahmad Bâbâ à la fin du 16^e siècle : « La cause de l'esclavage est la non croyance. Tout esclave possédé doit avoir été capturé, ou un de ses ancêtres doit avoir été capturé »⁴. La mise en esclavage n'est donc possible, d'après la jurisprudence islamique (*fiqh*), qu'au-delà de *Dâr al-Islâm*.

Cependant, comme la parution même du traité d'Ahmad Bâbâ l'atteste, entre *Dâr al-Islâm* et *Dâr al-Harb*, « la porte du doute est restée ouverte pour ceux qui cherchaient un prétexte pour la possession »⁵ d'esclaves. Le traité d'Ahmad Bâbâ constitue en effet une réponse à une requête des habitants de l'oasis saharien de Tuwât concernant les catégories de personnes légitimement réductibles à l'esclavage et s'étonnant de l'asservissement de populations du *Bilâd al-Sûdân* ayant embrassé l'Islam de longue date. La parution du traité indique ainsi qu'en dépit du critère religieux restrictif sur l'approvisionnement en esclaves, celui-ci était souvent ignoré au profit d'autres facteurs comme l'ethnicité, l'ascendance ou la couleur de peau utilisée pour discriminer qui était libre et qui pouvait être asservi⁶. La « porte du doute » demeurait d'autant plus entrouverte que les frontières de *Dâr al-Islâm* au *Bilâd al-Sûdân* étaient elles-mêmes fluctuantes selon les conjonctures historiques.

Il y a donc eu des musulmans asservis par d'autres musulmans en violation de la jurisprudence. La question de la mise en esclavage de musulmans noirs

3. Cité dans Hunwick J. O., Troutt Powell E., 2002, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, Markus Wiener publishers, p. 23.

4. Barbour B., Jacobs M., 1985, « The Mi'raj : a legal treatise on slavery by Ahmad Baba » dans Willis J. R. (dir.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa. 1- Islam and the ideology of enslavement*, Londres, Franck Cass, p. 136.

5. Willis J. R., 1985, « The ideology of enslavement in Islam » dans Willis J. R. (dir.), *op. cit.*, p. 6.

6. Sikainga A. A., 2000, « Comrades in arms or captives in bondage : sudanese slaves in the turco-egyptian army, 1821-1865 » dans Toru M., Philips J. E. (dirs), *Slaves elites in the Middle East and Africa. A comparative study*, Londres/New York, Kegan Paul International, p. 199-200.

et, par là, la reconnaissance, implicite ou explicite, de critères ethniques ou raciaux à l'esclavage n'a cessé d'être posée sous l'effet des vagues d'islamisation dans le *Bilâd al-Sûdân*. Malgré leurs essais cartographiques de définition des terres d'Islam et des zones où la mise en esclavage pouvait s'exercer, les érudits n'ont souvent pas tranché radicalement la question, laissant une large place aux controverses⁷ dont l'issue accréditait parfois l'idée que le critère décisif pouvait, dans certains contextes, reposer sur la couleur de la peau⁸.

Le contexte du *jihâd* qui domine le Soudan occidental et central au 19^e siècle⁹ est également marqué par l'asservissement de musulmans par d'autres musulmans. Ces esclaves pouvaient être des réformistes musulmans capturés au cours du *jihâd* sans être rachetés ou libérés ou des individus perçus comme musulmans « syncrétiques », corrompus ou ennemis du *jihâd*. Hors de ce contexte, il pouvait encore s'agir de commerçants musulmans attaqués et capturés le long des routes trans-sahariennes par des groupes pratiquant le banditisme et l'esclavagisme.

Le commerce trans-saharien fut non seulement un producteur d'esclaves, mais aussi un producteur d'esclaves *musulmans*. Comme le remarque John O. Hunwick dans la contribution que nous présenterons plus loin, des motifs économiques permettent aussi de rendre compte de l'écart entre la jurisprudence et les pratiques effectives d'asservissement. Sur les marchés d'esclaves de la Méditerranée, les esclaves noirs étaient en effet vendus en tant que musulmans, les marchands d'esclaves opérant la transformation du païen en musulman au cours du trajet trans-saharien. Circoncision, apprentissage des

7. Hunwick J. O., 1999, « Islamic law and polemics over slavery in North and West Africa, 16th-19th century », dans Marmon S. (dir.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Wiener Publishers, p. 43-68; Hunwick J. O., 2000, « Ahmad Bâbâ on Slavery », *Sudanic Africa*, 11, p. 131-139; Hunwick J. O., Troutt Powell E., 2002, *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, *op. cit.*, p. 35-50.

8. Cela est d'autant plus vrai au fur et à mesure que l'on s'élève dans les hiérarchies entre esclaves. Nasser Rabbat souligne en effet que lors de son institutionnalisation le mot *mamlûk* ne fut jamais utilisé pour désigner les esclaves noirs, même lorsque ceux-ci servaient exclusivement comme guerriers, comme ils le firent durant la période fatimide en Égypte. Ainsi, le mot *mamlûk* en vint à avoir des connotations géographiques et ethniques : « il signifiait des jeunes hommes blancs, principalement des turcs ou turquisés », en l'occurrence des Circassiens, des Turcs ou des Mongols, Rabbat N., « The Changing Concept of Mamlûk in the Mamluk Sultanate in Egypt and Syria » dans Toru M., Philips J. E. (dirs), *Slaves Elites in the Middle East and Africa. A comparative study*, *op. cit.*, p. 82.

9. Sur le contexte intellectuel de l'Islam au Soudan occidental à cette période, Willis J. R., 1967, « Jihad fi Sabil Allah – Its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth-century West Africa », *Journal of African History*, 8(3), p. 395-415.

rudiments de la prière en arabe, ou encore imposition d'un nom arabe étaient supposés offrir un argument commercial et un gage de probité de la marchandise à une clientèle réservée sur l'incursion de non musulmans dans le foyer et l'intimité familiale¹⁰. Devenus musulmans, les esclaves ont dès lors multiplié les façons d'être musulman.

LES FRONTIÈRES DE L'ISLAM

Le chapitre introductif de Paul Lovejoy permet de donner toute sa dimension à la notion de frontières telle qu'elle est appliquée à l'examen des relations multiples entre esclavage et Islam. Les frontières de l'Islam sont représentées par l'assemblage de plusieurs couches. Trois modalités de la frontière structurent en fait l'ensemble des contributions. Il s'agit d'abord des *frontières géographiques de l'Islam* dont les contours sont dessinés dans les stratégies d'expansion des États soudanais aux dépens des populations voisines. Ces frontières sont les sources de constitution de la diaspora africaine qui est ensuite dirigée vers les ports du commerce transatlantique ou à travers le Sahara vers les villes de la Méditerranée, ou encore abandonnée aux marchés d'esclaves des États et royaumes soudanais. À la lisière des émirats musulmans qui se constituent au début du 19^e siècle, ces frontières mobiles de l'esclavage sont aussi le lieu de discrimination entre *Dâr al-Islâm* et *Dâr al-Harb*. La référence géographique des frontières de l'Islam en Afrique soudanienne est ainsi redoublée par la *frontière symbolique entre musulmans et non musulmans*. En effet, l'esclavage a interrogé la définition même de ce qu'est un musulman. L'intégration croissante de populations noires du *Bilâd al-Sûdân* au monde musulman a d'abord conduit au questionnement des critères de l'« esclavage juste » mis à l'épreuve par les pratiques d'asservissement de populations noires musulmanes. Les érudits soudanais, interrogés par les souverains musulmans de ces zones frontalières, ont tenté de

10. Une des caractéristiques de l'esclavage dans l'Empire ottoman, par rapport à l'esclavage transatlantique, réside en effet dans l'utilisation massive d'esclaves à des fins domestiques. Cette caractéristique a été mobilisée par les avocats de l'esclavage pour contrer les campagnes abolitionnistes britanniques dans la première moitié du 19^e siècle en défendant l'idée d'un esclavage doux se déployant dans l'ambiance feutrée des *harems* royaux et passant sous silence à la fois l'esclavage agricole, la différenciation sociale entre formes d'esclavage domestique et la différenciation raciale calculée sur la couleur de peau (pour les concubines notamment). Voir à ce sujet, Baer G., 1967, « Slavery in Nineteenth Century Egypt », *Journal of African History*, 8(3), p. 417-41 ; Toledano E. R., 1998, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle/London, University of Washington Press ; Troutt Powell E. M., 2003, *A Different Shade of Colonialism. Egypt, Great Britain and the mastery of Sudan*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.

répondre à cette question. À un second niveau, par leurs pratiques religieuses déployées dans leur société d'accueil (musulmanes ou non), les esclaves musulmans d'Afrique soudanienne ont aussi réinventé ce qu'être musulman veut dire et, par là, ont redéfini les frontières de la pratique religieuse islamique. Les frontières de l'Islam sont enfin entendues dans cet ouvrage comme les *lieux atteints par la diaspora africaine musulmane*, tant en Afrique du Nord et au Moyen-Orient que dans les Amériques, démontrant ainsi la contribution du mouvement des Africains asservis à la formation du monde musulman moderne.

LES ZONES FRONTIÈRES DE L'ESCLAVAGE DANS LE *BILÂD AL-SÛDÂN*

Les six chapitres suivants rendent compte de l'organisation du commerce d'esclaves et de la différenciation sociale du monde des esclaves sur les lieux-frontières de constitution de la diaspora africaine aux frontières soudanaises du monde de l'Islam au 18^e et, surtout, au 19^e siècles. Les sites explorés dans les contributions correspondent à l'espace de développement du califat de Sokoto¹¹ à partir du début du 19^e siècle et au Soudan central dans le contexte du *jihâd* inauguré par Usman dan Fodio en 1804-9 et poursuivi par ses successeurs tout au long du siècle.

La contribution de George Michael La Rue est particulièrement éclairante sur la constitution d'une zone frontière d'asservissement au Bagirmi (royaume occidental du Tchad contemporain) et son insertion dans le réseau des routes commerciales et de pèlerinage traversant les émirats du Soudan central et le Sahara pour atteindre les villes méditerranéennes de Tripoli et de Benghazi, les ports de la mer Rouge en Égypte ou encore les villes d'Assiout et de Minia le long de la vallée du Nil. Il montre comment le tracé de ces routes et l'utilisation du Bagirmi comme réservoir d'esclaves dépendaient des politiques des gouvernements situés le long et à la fin de ces routes. Le rôle de la politique d'occupation « ottomane égyptienne »¹² du Soudan nilotique dans les années

11. Les frontières atteintes par le califat de Sokoto durant cette période s'étendent depuis la zone sahéenne du Burkina Faso actuel à l'Ouest, pour englober le Nord Nigeria jusqu'au Nord Cameroun actuel à l'Est.

12. Nous reprenons ici l'appellation utilisée par l'auteur et par ses références à Toledano E. R., 1998, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle/London, University of Washington Press; Toledano E. R., 2003, *State and Society in mid-nineteenth-century Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press; Trout Powell E. M., 2003, *A Different Shade of Colonialism. Egypt, Great Britain and the mastery of Sudan*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press. Ces différents travaux parlent de l'émergence d'une élite ottomane-égyptienne au moment de l'arrivée au pouvoir de Muhammad Ali. En porte-à-faux avec les récits de l'histoire nationaliste officielle en Égypte, ces études situent Muhammad Ali comme un simple gouverneur

1820 dans le transfert d'esclaves du Bagirmi à la vallée du Nil est par exemple évoqué. Dans ce contexte, l'occupation du Soudan nilotique, cumulée aux pressions britanniques sur l'Empire ottoman pour abolir l'esclavage, est un des éléments déclencheurs de l'émergence de la *Zarîba*. Le recrutement des esclaves, engageant également le commerce d'ivoire, n'est alors plus directement mené par des États mais par des *slave raiders* privés du Nord Soudan qui fuyaient la sécheresse de 1834-1837, les taxations du régime « turc » et la réforme agraire ayant abouti à la constitution de vastes domaines privés reposant sur le travail des esclaves¹³. La sécheresse de cette décennie le long de la vallée du Nil impose également un sérieux coup de frein à la demande d'esclaves par l'agriculture égyptienne. Ces perturbations politiques et écologiques de la voie commerciale Bagirmi – Darfour – Assiout conduisent à son délaissement par les caravanes au profit d'une nouvelle route reliant le Bagirmi à Wadai (Tchad central contemporain) puis à Benghazi, le commerce d'esclaves sur la route d'Assiout ne reprenant qu'après la décennie 1840 et perdurant au-delà de l'abolition décidée par l'Empire ottoman en 1857 en raison de la forte demande de main-d'œuvre induite par le boom cotonnier égyptien.

Une place importante dans ces six chapitres est accordée à l'étude du groupe des « esclaves royaux » formant une part grandissante de l'élite militaire et administrative des émirs au fur et à mesure de la routinisation du *jihâd*. La contribution de Sean Stilwell est particulièrement stimulante à deux points de vue. Il étend la notion de *mamlûk* au-delà de ses contextes habituels de formation et de transformation au Moyen-Orient pour la faire fonctionner dans le contexte du califat de Sokoto. Il montre comment ce groupe, fortement différencié, d'esclaves royaux est devenu un creuset pour la constitution et l'acquisition de savoirs de gouvernement, à la fois militaires et administratifs¹⁴. Mais le développement de ce type d'esclavage concomitant de la prise de pouvoir par les émirs de Sokoto n'est pas tant rapporté par lui à la forte inspiration islamique de ces mouvements politiques qu'au processus de centralisation du pouvoir à

ottoman, plutôt que comme un leader nationaliste égyptien visant à libérer l'Égypte du joug ottoman. On peut rappeler aussi que, dans l'histoire du Soudan nilotique, la période d'occupation par les armées de Muhammad Ali est nommée la *Turkiyya*, indiquant que le point de vue afro-centrique légitimerait la nature « ottomane-égyptienne » du gouvernement de Muhammad Ali.

13. Sur ce point, Spaulding J., 1982, « Slavery, land tenure and social class in the Northern Turkish Sudan », *International Journal of African historical Studies*, 15(1), p. 1-20.

14. Dans une publication antérieure, Sean Stilwell suggère, en référence à Pierre Bourdieu, de penser l'acquisition d'esclaves royaux comme une accumulation de « capital culturel », Stilwell S., 2000, « The power of knowledge and the knowledge of power: kinship, community and royal slavery in pre-colonial Kano, 1807-1903 » dans Toru M., Philips J. E. (dirs), *Slave Elites in the Middle East and Africa*, Londres/New York, Kegan Paul International, p. 117-56.

l'intérieur du califat. Affrontant l'hostilité de l'aristocratie hausa et le risque de factionnalisme, les leaders du *jihâd* ont trouvé dans le recrutement d'esclaves royaux le moyen de se maintenir en disposant d'une garde rapprochée tendant à devenir un intermédiaire obligé dans tout un ensemble de transactions (collecte d'impôts, gestion de la terre, protocole) : « Les esclaves étaient utilisés parce qu'il y avait un impératif politique à agir ainsi » (p. 103). Cette étude stimulante permet ainsi de répondre en partie à la question souvent explorée du rôle de l'Islam dans l'accroissement du commerce d'esclaves en Afrique sub-saharienne au 19^e siècle, en rapportant cette concomitance aux dynamiques politiques de l'exercice du pouvoir dans ces régions plutôt qu'à des principes religieux islamiques qui seraient foncièrement esclavagistes. L'Islam ne fut qu'une, quoique importante, variable de la mise en esclavage et de l'accroissement de l'esclavage dans cette région au cours du 19^e siècle.

La différenciation du monde des esclaves fait encore l'objet de la contribution de John Edward Philips sur les *Ribât*, campements fortifiés et zones frontières par excellence, dont la présence est attestée avant le 19^e siècle, mais qui sont développés au cours de l'installation du califat de Sokoto. L'auteur montre que dans ses fonctions multiples de défense des routes commerciales et des frontières du califat, de centres de production d'artisanat, de moyen de sédentariser les pasteurs fulani, de mêler l'Islam fulani et hausa à l'intérieur d'une conception jihadiste et, enfin, d'entrepôt d'esclaves, les *Ribât* pourraient bien avoir signifié la naissance d'une culture islamique hybride au sein de laquelle les esclaves auraient joué un rôle important. Le *Ribât* est en fait essentiel au développement d'une classe d'esclaves fonctionnaires, les *mamlûk* du califat, qui vont acquérir une place importante dans la structure politique mais aussi dans le recrutement d'esclaves et leur gestion. Ces esclaves royaux pouvaient détenir eux-mêmes des esclaves et le système des plantations royales, grandes utilisatrices d'esclaves, pouvait également être entre leurs mains.

Seule la contribution de Ibrahim Hamza quitte les sphères de l'élite des esclaves pour revenir sur la situation des esclaves non royaux du califat, désignés par le terme de *Gwarawa* insistant sur le fait qu'ils parlent une langue différente du Hausa et qu'ils sont considérés comme d'origine non musulmane. Ils forment sans doute la plus grande partie de la population d'esclaves de l'émirat de Kano qui, lors de son incorporation au califat de Sokoto en 1806, représente la moitié de la population totale de l'émirat. L'auteur montre comment ce commerce s'est déroulé dans le cadre du développement de l'agriculture à grande échelle sur les plantations destinées à alimenter le palace de l'émir.

Esclaves noirs et frontières de la pratique religieuse islamique au Maghreb

Deux contributions concourent à documenter les processus d'imposition d'identités et de redéfinition des frontières de la pratique religieuse islamique induits par la présence d'esclaves musulmans noirs au Maghreb. Elles

traitent du culte *Bori* en Tunisie aux 18^e et 19^e siècles. À l’instar du *Zâr* en Éthiopie, au Soudan, en Égypte ou dans la péninsule arabique, le *Bori* est un culte de possession développé au Maghreb par les esclaves importés du *Bilâd al-Sûdân* (principalement des esclaves hausa). D’après la contribution de John O. Hunwick, on peut penser que les lieux d’exercice du culte *Bori* ont pu servir de *zones de contact* entre des pratiques stigmatisées comme païennes et des pratiques musulmanes. Il montre en effet que les esclaves sub-sahariens ont trouvé dans les sociétés maghrébines une structure d’opportunités caractérisée par un nombre potentiellement infini de *jinn* et au sein de laquelle des systèmes de croyance sub-sahariens ont pu s’intégrer et permettre à leurs porteurs de faire face au traumatisme psychologique de l’asservissement. « Des croyances et des pratiques prenant leur source en Afrique sub-saharienne ont été accommodées à l’intérieur d’une structure islamique généreuse et sont devenues une influence importante dans la vie religieuse des Nord Africains » (p. 167).

Dans sa contribution, Ismael Musah Montana souligne également que la prégnance du soufisme dans la vie religieuse tunisienne aux 18^e et 19^e siècles et le pluralisme religieux (les cultes de saints en particulier) ont certainement concouru à faire entrer le culte *Bori* dans l’espace religieux légitime tunisien. Mais, par l’examen des écrits de l’érudit Ahmad ibn al-Qâdî al-Timbuktâwî, il insiste sur le fait que la frontière entre pratiques religieuses légitimes et illégitimes fut âprement discutée et controversée au tournant du 19^e siècle, conjoncture marquée à la fois par le *jihâd* en Afrique de l’Ouest et le mouvement *wahhâbî* en Arabie, ce dernier s’érigeant contre les innovations (*bid’a*) de l’Islam populaire comme les cultes de saints ou le soufisme. Fils d’un *qâdî* de Tombouctou, éduqué dans la ville sainte de Jenne avant de revenir à Tombouctou, al-Timbuktâwî écrit en 1808-9 deux opuscules dans lequel il dénonce la pratique du culte *Bori* telle qu’il a pu l’observer en Tunisie à son retour de pèlerinage. L’attaque d’al-Timbuktâwî cible non seulement les adeptes du culte qu’il accuse d’hérésie (*shirk*) et d’incroyance (*kufr*) mais plus encore les praticiens du culte pour lesquels il réclame l’interdiction de pratiquer, la persécution et le maintien en esclavage comme juste punition à leur déviance religieuse. Les femmes prêtresses du culte *Bori* sont particulièrement frappées par le courroux de l’érudit qui les représente comme des sources de dévoiement et de lesbianisme (*musâhaqa*). Selon l’auteur, les vues dogmatiques et puritaines d’al-Timbuktâwî reconnaissent explicitement une relation entre identité ethnique et légalité de l’esclavage. Pour preuve, son utilisation de la catégorie des *Sûdân Tûnis*, terme qui discrimine à l’intérieur de la communauté des *wusfân* (domestiques) la portion des esclaves nés dans leurs patries d’origine et arrivés récemment en Tunisie et qui, selon al-Timbuktâwî, sont les principaux propagateurs du culte. La condamnation du culte *Bori* s’intègre ainsi au projet plus vaste de définition des critères de l’esclavage, voire de ségrégation sociale (il promeut par exemple une législation interdisant le mariage entre *wusfân* et femmes musulmanes).

Esclaves musulmans aux Amériques

Les trois derniers chapitres, tous co-signés par Paul E. Lovejoy, sont des tentatives exemplaires pour retracer les pratiques d'*agency* déployées par les esclaves africains musulmans dans les Amériques, figurant ainsi une nouvelle frontière de l'Islam. Ces contributions s'inscrivent dans la discussion sur l'importance des processus de créolisation, de résistance et/ou d'ajustements (*accommodation*) des rapports de la diaspora africaine à ses sociétés d'accueil. Pour les auteurs, la diaspora d'africains musulmans asservis met en question les processus de créolisation qui décrivent un *background* africain totalement reforcé dans la culture américaine. Ils partent de l'hypothèse inverse, d'une continuité entre ce que les esclaves musulmans africains pouvaient espérer aux Amériques compte tenu de leurs caractéristiques sociales et de la fréquentation antérieure de l'esclavage dans leurs sociétés musulmanes d'origine en Afrique de l'Ouest.

Le profil sociographique des africains musulmans asservis et déportés aux Amériques en fait une population, certes différenciée, mais qui regroupe un certain nombre de caractéristiques communes. D'abord, ils sont relativement peu nombreux. Or, malgré cette faiblesse numérique, il apparaît que le nombre de manumission est relativement plus important pour les esclaves musulmans que pour les autres¹⁵. Ensuite, il s'agit d'une population essentiellement mâle, jeune et urbaine¹⁶. Enfin, ces esclaves africains musulmans proviennent souvent de familles de commerçants ou des élites aristocratiques et militaires des États musulmans d'Afrique de l'Ouest qui possèdent elles-mêmes des esclaves. De ce fait, ils possèdent une éducation religieuse, un savoir pratique et une connaissance des textes arabes définissant les conditions de la mise en esclavage légitime. Ces esclaves musulmans avaient dès lors des « raisons légitimes de rechercher leur liberté au titre que, en tant que nés libres, ils n'auraient légalement pas dû avoir été asservis » (p. 240). Cette continuité entre Afrique et Amérique permet de résoudre l'apparent paradoxe de la faiblesse numérique des esclaves africains musulmans et le nombre relativement plus important de manumission qu'ils sont parvenus à obtenir avant même la mise en place de l'abolition.

15. Cette faiblesse numérique des esclaves musulmans fait dire à Paul Lovejoy que « L'abolition » européenne a été possible parce que les gouvernements musulmans étaient opposés à la vente de quelque esclave que ce soit aux chrétiens, comme un moyen de protéger à la fois ceux d'entre les musulmans qui pourraient être mis en esclavage à tort et les esclaves qui auraient pu se convertir à l'Islam ultérieurement » (p. 238).

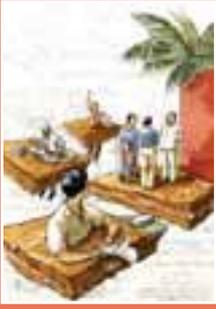
16. Cette dernière caractéristique étant développée plus récemment dans Lovejoy P. E., 2005, « The urban background of enslaved Muslims in the Americas », *Slavery and Abolition*, 26(3), p. 349-76.

L'étude de Yacine Daddi Addoun et Paul E. Lovejoy sur un manuscrit arabe écrit autour de 1823¹⁷ par Muhammad Kabâ Saghanughu, esclave dans une plantation des environs de Kingston et leader de la communauté musulmane locale, permet de mieux saisir ce processus. Originaire d'une famille de clercs mandingues reliée à un courant quiétiste de la *Tarîqa Qâdiriyya*¹⁸, il arrive en Jamaïque comme esclave en 1777. En 1812, dans le contexte d'une dispute entre esclaves et propriétaires, il trouve assistance auprès d'une mission chrétienne morave, suite à quoi il se convertit au christianisme. Pour les auteurs, la trajectoire de Kabâ illustre le comportement des esclaves musulmans en Jamaïque qui « ont utilisé le langage parlé pour transmettre un message d'adaptation (*accommodation*) et d'adhésion à la chrétienté tout en utilisant l'arabe écrit et des symboles particuliers, tels que les noms, pour clamer leur autonomie religieuse et leur supériorité spirituelle en tant que musulmans » (p. 207). Kabâ s'institue alors comme un véritable intermédiaire entre les esclaves et les propriétaires : il fréquente les premiers dans les champs et les seconds à l'église, préférant, en raison de ces appartenances multiples, ne pas participer aux révoltes d'esclaves de 1831-32.

Dans cette optique, les comportements de résistance, ou de compromis avec les maîtres, ou encore les stratégies de retour en Afrique au moment de l'abolition s'expliqueraient par la modulation des systèmes d'attentes acquis en Afrique de l'Ouest et expérimentés aux Amériques. Les auteurs distinguent deux types de réactions des esclaves musulmans africains. La première, davantage expérimentée par les esclaves en provenance de terres du *jihâd* comme le Hausaland, comportait un fort engagement résistant allant jusqu'à la fomentation de révoltes (Bahia, 1835). La seconde, davantage exploitée par des esclaves provenant des traditions musulmanes plus quiétistes du pays Mandingue, consistait à rechercher, sur le modèle établi en Afrique de l'Ouest, des relations de compromis avec les maîtres évoluant sur le registre patron/client. Selon Paul E. Lovejoy (dernier chapitre), l'opposition des deux stratégies n'est pas inéluctable et il n'est pas sûr que les stratégies d'ajustements n'aient pas aussi servi la recherche d'autonomie, d'émancipation et de retour en Afrique. Ce faisant, certains esclaves musulmans ont pu se faire les porte-parole de leur communauté auprès de leurs maîtres afin de lui assurer un meilleur sort (comme l'assignation à des travaux qualifiés) tout en maintenant une identité musulmane que permettait d'entretenir l'utilisation de l'arabe, incompris des maîtres. C'est à la description de types d'*ethos* que tend le projet de Paul E. Lovejoy.

17. Le manuscrit porte le titre de *Kitâb al-Salât* (Le livre des prières).

18. Confrérie soufie d'Afrique de l'Ouest fondée par Abd al-Qâdir al-Jîlânî (mort en 1166).



Terrains d'Égypte

anthropologies contemporaines

Des terrains d'Égypte aussi nombreux et variés que les chercheurs qui les défrichent, c'est ce qu'illustre ce numéro d'Égypte/Monde arabe. Ces pages présentent l'écriture d'anthropologues qui ont durablement travaillé en Égypte et mettent en lumière leurs différentes façons d'aborder l'enquête anthropologique ; autant de déclinaisons liées aux dispositions et inclinations des chercheurs. Que l'on soit partisan d'une forme d'anthropologie qui ne fasse pas l'économie du terrain va « sans dire », nous semble-t-il, pour la plupart des anthropologues, mais « sans dire grand-chose » tant que l'on ne définit pas le terme « terrain ». Les relations des chercheurs à leur(s) terrain(s) forment ainsi des méthodologies d'enquête qui semblent aussi variées aujourd'hui que les objets d'études.

Les anthropologues peuvent aujourd'hui revendiquer comme terrain tout espace qu'ils définiront comme lieu anthropologique. Que ce terrain soit un village oasien ou de pêcheurs, une classe sociale ou une communauté urbaine, un wagon de métro peuplé d'anonymes ou encore l'enceinte physique et scripturaire du tribunal, il s'agit toujours d'un espace de la relation à l'autre dans une perspective de connaissances sociales. Ce terrain n'est pas seulement défini par une unité de temps et d'espace, il est aussi constitué par l'ensemble des activités destinées à ménager un accès aux milieux sociaux visés (travail de reconnaissance, d'identification, de délimitation et de présentation de soi). Presque toutes les configurations sociales peuvent devenir « terrain » pour peu qu'elles fassent l'objet d'un investissement spécifique du chercheur et de ses « informateurs » en termes de techniques, procédés et méthodes. On n'ose parler de méthodologies tant celles-là seraient floues, mal définies, voire contradictoires d'un professionnel à l'autre. De plus, s'agissant d'êtres humains et sociaux qui en étudient d'autres, cette livraison interroge cette forme spécifique de rapport à autrui que constitue la relation anthropologique à partir de laquelle s'élabore la recherche et se collecte les données de diverses natures.

Ainsi, à propos « d'Égyptes » et de leurs habitants, il est proposé au lecteur une réflexion sur l'articulation entre conditions de l'enquête et résultats empiriques, afin de contribuer à expliciter cette obscure et peu dicible fabrique des anthropologies contemporaines *in situ*.

VINCENT BATESTI, docteur en anthropologie sociale, a été chercheur au CEDEJ de 2002 à 2005 et est associé à l'UMR Écoanthropologie – biogéographie au Muséum national d'Histoire naturelle à Paris. Spécialisé sur l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient et, en particulier, sur les natures oasiennes et urbaines et l'usage des espaces publics, il est l'auteur de *Jardins au désert, Évolutions des pratiques et savoirs oasiens, Jérid tunisien* (Éditions IRD, 2005) et co-dirige actuellement un ouvrage collectif sur *l'Égypte contemporaine* au CEDEJ.

NICOLAS PUIG, docteur en anthropologie, est chercheur à l'IRD (UR 107) et membre associé du Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (CNRS). Il a été également chercheur au CEDEJ de 1999 à 2002. Il est spécialisé sur l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient et, en particulier, sur les cultures urbaines et musicales, les relations entre ordres sociaux et ordres urbains (Tozeur, Le Caire, Beyrouth). Il est l'auteur de *Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur (Sud-ouest tunisien)* (Karthala, 2003). Il est actuellement en poste à l'IFPO à Beyrouth (Liban).

ISBN : 2-905838-38-8
Prix Égypte : 50 LE
Europe : 40 €
Autres pays : 45 €