

Catherine Miller, CNRS-IREMAM, Aix en Provence.

LES QUARTIERS POPULAIRES DU CAIRE : DENOMINATIONS, MISE EN SCENE ET DYNAMIQUES LINGUISTIQUES

INTRODUCTION

S'il existe un universel de la stigmatisation urbaine, c'est bien celui qui, à travers le temps et l'espace, qualifie les quartiers populaires, associés à la pauvreté, ou comme l'écrit J.C. Depaule (2006 :1) " Du spatial au social et réciproquement ; directe ou biaise, brutale ou euphémisée, la stigmatisation urbaine concerne les lieux marqués par la pauvreté, la dégradation, toutes sortes de menace, et à divers égards, par un 'exotisme' sur lequel un regard inquiet est porté de l'extérieur et d'en haut par les classes supérieures, les mouvements de réforme et les législations sanitaires...".

Nous retrouverons dans les pages qui suivent sur le Caire de très nombreux phénomènes qui ont été observés ailleurs, qu'il s'agisse de la stigmatisation d'un espace urbain et des populations qui y vivent, mais également de l'évolution des dénominations, des phénomènes de réappropriation et d'inversion des stigmates, ainsi que les mises en scène artistiques plus ou moins positives ou péjoratives de ces espaces populaires périphériques urbains. Du fait de l'extension urbaine, les périphéries reculent toujours un peu plus loin, et les faubourgs d'hier deviennent les quartiers 'historiques' d'aujourd'hui. En dehors des effets de médiatisation qui sont plus importants aujourd'hui qu'hier, on peut s'interroger sur la nouveauté de ces phénomènes et sur leur importance réelle sur les pratiques de l'urbain, incluant les usages linguistiques.

Pour le Caire, autoproclamée 'la mère du monde' (*Umm ed-Dunia*), il n'est pas difficile de trouver de nombreuses évocations littéraires ou historiques de ces quartiers périphériques (cf. l'historien Jabarti au 16ème siècle qui parle des habitants des quartiers périphérique comme de *fellâhîn* 'paysans') pour finir au tournant du 20-21^{ème} siècles à l'irruption des *ashwâ'iyât* sur la scène médiatique du Caire.

Trois termes clefs (*hâra*, *hay*, *mantîqa*) et trois qualificatifs (*baladî*, *sha'abî* et '*ashwâ'î*') permettent de suivre cette évolution de la dénomination des quartiers populaires. Ces termes qualifient tout autant des espaces urbains différents que des constructions sociales imaginaires, allant du plus mythifié (*hâra*) au plus péjoratif ('*ashwâ'î*'). Autour de l'emploi du terme '*ashwâ'î*' se focalisent des représentations sociales, politiques, culturelles et linguistiques dont j'explorerai ici quelques aspects.

LE RAISIN ET LA ZONE

Le 15 Novembre 2006, l'hebdomadaire égyptien *al-Dustûr* publiait dans ses pages cultures un article intitulé " Ahmed Adawiyya a représenté la chanson des vrais quartiers historiques (*al-hârat al-haqîqiyya*) alors que Saad as-Saghir, Shaaban et Barur bâtissent leur succès sur la chanson '*ashwâ'iyya* !".

Cet article était l'un des nombreux articles de presse à discuter l'événement culturel populaire du moment, le succès foudroyant d'une chanson intitulée *el-'eneb*, 'le raisin' chanté par la toute nouvelle star masculine Saad as-Saghir dans la bande originale du film '*aleya al-tarab bi-l-talâta* sortie pour l'Aïd et diffusée dans un clip avec la sulfureuse actrice Dina¹. Cette chanson aux connotations érotiques évidentes s'inscrit dans un nouveau courant musical rompant avec la mièvrerie et les conventions de la chanson commerciale égyptienne et marquant l'irruption d'un langage populaire et cru associé à la figure emblématique des chauffeurs de microbus reliant les 'zones informelles' (*al-manâtiq al-'ashwâ'iyya*) au centre ville du Caire. Depuis le milieu des années 1990, les chanteurs comme Shaaban, Ahmed Hilal, Gamal Sobki etc. abordent en termes codés, métaphoriques et très suggestifs (les noms de fruits, légumes et animaux sont très présents) le sexe, la drogue et les désirs multiples qui assaillent la jeunesse. Inutile de préciser que ce type de chanson n'est pas sans provoquer une tempête de

¹ La sortie du film de l'Aïd est chaque année un événement populaire commenté avec force dans la presse. Rappelons que les chansons de ces films sont toujours des succès populaires importants, mais certains de ces films marquent des tournants sur la scène musicale et créative cairote. Tel fut le cas en 1997 d'un film intitulé *Isma'iliyya* aller-retour dont la chanson *Kamennana* marqua l'irruption consacrée des 'parlers jeunes' sur la scène médiatique. Le déchaînement médiatique provoqué par la mise en scène d'un langage 'nouveau' et des termes 'incompréhensibles' (*kamennana* n'a aucun sens en Egyptien et comme l'a montré S. Rizq (à paraître) ne prend son sens que dans la mise en situation) est très similaire à celui provoqué par la chanson *el-'eneb*

protestations de la part d'une presse bien pensante qui y voit une menace grave pour la culture et la langue égyptiennes.

L'article de M. Khayr commence par une question emblématique qui ne semble pas, de prime abord, avoir un rapport direct avec les chanteurs sus-mentionnés :

“ Quelle est la différence entre le quartier de Sayda Zeinab et Izbat al-Hajanna ? ou entre le quartier al-Ghuriyya et Manshiyat Nasir ? Avec toute notre considération pour les habitants de ces zones (*manâtiq*) et de ces quartiers (*'ahya*), la différence dont nous parlons est celle entre le quartier populaire (*al-hay as-sha'abî*) et les zones informelles (*al-manâtiq al-'ashwâ'iyya*) ”.

Et l'auteur de continuer en soulignant l'explosion spatiale et démographique des *'ashwâ'iyyât*, la différence sociale et culturelle entre les *'ashwâ'iyyât* et les anciens quartiers, le fait que les anciens quartiers populaires (les *hâra* des vieux quartiers du Caire) forment des entités sociales (*wahda 'ijtimâ'iyya*) regroupant des gens de classes différentes mais partageant une civilité de voisinage commune. L'auteur considère que ces quartiers populaires historiques seraient caractérisés par l'emploi d'une langue/variété particulière (*istikhdâm lughataha khâssa*) qui n'est pas représentée dans les médias mais que l'on retrouve dans un certain type de chansons populaires (en particulier les *mawâl*) et dont le chanteur Ahmed Adawiyya représenterait depuis le début des années 1970 l'un des chantres actuels les plus authentiques car utilisant les termes employés dans ces quartiers. A l'inverse, les nouvelles chansons 'dites populaires', comme celles de Shaaban, utilisent des termes et des expressions qui n'ont aucun sens et qui sont inconnus des locuteurs de ces quartiers historiques. Caractérisées par une langue pauvre, déformée, une mélodie médiocre, les chansons de Shaaban et de cette nouvelle génération seraient, selon le journaliste, à l'image de notre époque, celle de l'extension des *'ashwâ'iyyât* qui ceignent le Caire. Et l'auteur de conclure :

“ les zones *'ashwâ'iyyat* ne sont pas des endroits stables comme le sont les *hâra*, elles ne possèdent pas une culture spécifique et elles ne produisent pas de culture car ce sont des endroits provisoires comme le sont les chansons *'ashwâ'iyya* qui sont coupées des racines, qui n'ont aucune profondeur dans le patrimoine musical (*la 'asl laha fi-l-turâth al-mûsiqî*), les zones *'ashwâ'iyyât* sont des zones sans futur comme l'est la chanson *'ashwâ'iyya* ”.

On notera d'emblée que dans cet article, le terme *hay* 'quartier' qualifie les anciens quartiers populaires historiques comme Sayda Zaynab et al-Ghuriyya, qui sont désignés également par le terme traditionnel de *hârat*, (voir infra). A l'inverse, le terme *manâtiq*, pl. *manâtiq* 'zone' (comme dans *manâtiq sinâ'iyya* 'zone industrielle') ou 'région' (comme dans *manâtiq jabaliyya* 'région montagneuse') disqualifie l'ensemble des zones non planifiées symbolisées ici par Izbat al-Hajanna et Manshiyat Nasir en leur refusant l'appellation de 'quartier' et donc la qualification d'espace sociale ou de territoire. Cette dichotomie terminologique n'est absolument pas spécifique à ce journaliste mais caractérise aussi bien l'usage commun que la production académique. Il est très rare de rencontrer la construction syntaxique *'ahya 'ashwâ'iyya* pour désigner les nouvelles périphéries comme si les termes 'quartier' et *'ashwâ'î* étaient profondément antinomiques.

La vision très péjorative de cet article vis à vis des zones d'habitat informel et d'une culture qui leur serait associée n'est en rien atypique et se retrouve depuis le début des années 1990 dans de très nombreux journaux et rapports d'expertise. La liste des stéréotypes est longue et je n'en citerai que quelques uns qui permettent d'éclairer le glissement progressif qui s'est opéré en partant du quartier populaire historique à la périphérie contemporaine.

HÂRA, HAY, 'ISHESH ET 'ASHWÂ'IYYÂT: PETITE PROMENADE EN DENOMINATIONS URBAINES

Le terme *hâra* désignait une unité de découpage administratif de la ville islamique pré-moderne regroupant un ensemble de ruelles et d'impasses débouchant sur une rue principale, formant un quartier caractérisé par un habitat aggloméré dont l'accès se faisait par une porte fermée la nuit (l'équivalent du *hawma* des villes maghrébines)². Le *hâra* était administré par un notable, le *shaykh al-hâra*, chargé de prélever l'impôt et de faire respecter l'ordre social. Considéré comme une entité spatiale et sociale, le *hâra* abritait une population supposée être soudée par des liens de parenté ou de voisinage et partageant une solidarité forte et une sociabilité commune au delà des différences de statuts économiques. On retrouve cette caractérisation sociale et spatiale du *hâra* historique chez les historiens de la ville comme A. Raymond (1993) ou I. Lapidus (1984), les géographes

² Voir la notice *hâra* de J.C. Depaule dans J.C. Depaule et C. Topalov (éds) *Un Trésor des Mots de la Ville*, http://www.ivry.cnrs.fr/lau/IMG/pdf/64_mots_de_la_ville.pdf

comme J. Abu Lughod (1971), les politologues comme D. Singerman (1995) ou les sociologues comme N. Nadim Al-Messiri (1979) ou S. El-Messiri (1978) dont l'ouvrage intitulé *ibn al balad, a concept of Egyptian identity* décrit l'éthique de l'habitant de ces quartiers historiques. Cet ouvrage, considérablement cité et repris par tous les auteurs s'intéressant de près ou de loin aux formes d'urbanité populaire cairote, a forgé la représentation de la sociabilité du *hâra* et de ses habitants. Par contraste avec l'élite militaire mamlouke ou ottomane d'origine étrangère, la population du *hâra* représente les autochtones égyptiens, l'équivalent du bon peuple du Caire, qui ploie sous la domination étrangère mais sait garder sa fierté, son humour et épisodiquement son sens de la révolte et surtout son sens de la solidarité. Il a ses notables (religieux en particulier) qui servent d'intermédiaires entre le peuple et le palais et ses figures héroïques comme le *futuwwa*, gros bras local et défenseur du quartier, à la fois mauvais garçon mais animé du code de l'honneur et défenseur des pauvres et des opprimés. Selon les descriptions de S. El Messiri, le *ibn al balad* 'le fils du pays' est l'archétype de l'habitant du *hâra*, le *hâra* étant lui-même l'archétype de la citadinité populaire cairote, caractérisée par la force du lien social de voisinage et la fierté d'appartenance à un quartier, ce qui n'est pas sans présenter de similarités avec l'archétype de la citadinité de la vieille ville maghrébine (Naciri et Raymond 1997). La littérature et le cinéma ont largement contribué à forger le mythe de la sociabilité passée et contemporaine du *hâra*, en particulier les ouvrages de Naguib Mahfouz (dont *Hikâyyât hâratna* 'Récits de notre quartier) qui ont inspiré de nombreux films et feuilletons télévisés, le 'réalisme' populaire de Naguib Mahfouz ayant souvent été comparé à celui de Victor Hugo, de Balzac ou de Zola.

L'adjectif *baladî*, dérivé de *balad* 'pays' mais également 'ville' 'cité'³ véhicule cette connotation d'authenticité populaire égyptienne incarnée par le *ibn balad* du Caire. Un restaurant *baladî*, un vêtement *baladî*, des femmes *baladî* (Early 1993) sont connotés comme 'populaires', c'est à dire égyptiens authentiques, par contraste avec une culture et des modes de vie bourgeois et occidentalisés. Et si le *ibn balad* partage beaucoup des valeurs paysannes égyptiennes il n'en n'est pas moins fier de sa citadinité, et est donc un personnage typiquement urbain.

Tous les historiens et géographes de la ville s'accordent pour considérer que le statut des *hâra*-s évolue à partir de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, suite aux transformations architecturales considérables qu'a connues la ville du Caire à partir de 1863, sous le khédivé Ismail (Abu Lughod 1971, Raymond 1993). Si le *hâra* continue d'être décrit comme un quartier populaire, un territoire caractérisé par la solidarité de voisinage, il verra peu à peu sa population se renouveler puis décliner. L'expansion spatiale et démographique de la ville du Caire pendant la seconde moitié du 19^{ème} et début du 20^{ème} s'est traduite par le développement d'une ville 'moderne', inspirée de l'architecture occidentale, celle des boulevards, des immeubles, des jardins qui attira les communautés étrangères mais également les élites locales qui quitteront les quartiers historiques. A partir de 1917 cette expansion se traduit également par de nouveaux quartiers populaires, construits dans les interstices ou à la périphérie des quartiers modernes comme les quartiers de Bulaq Abu el-Eila, Shubra etc. qui dès les années 1930 forment les faubourgs de la ville où viennent habiter les migrants ruraux attirés par le développement considérable du Caire.

Un récit de 1940 (Roussillon 1996), conté par un penseur réformiste, Muhammad 'Abdel Karim, nous indique comment ces faubourgs étaient perçus par l'élite égyptienne soucieuse de faire progresser le pays vers la voie de la modernisation et du progrès social. Le narrateur déambule dans la ville, et quitte progressivement les quartiers modernes et occidentalisés pour aller se perdre dans un monde inconnu et effrayant, peuplé de ruraux à la dérive. Ce 'bout du monde' social et spatial s'avère être le quartier de Bulaq Abu-El-Eila, considéré à présent comme un ancien quartier populaire et qui constitue toujours une enclave populaire proche du centre ville (*wast al balad*).

Les quartiers populaires, faubourgs d'antan devenus quartiers centraux d'aujourd'hui sont appelés '*ahya sha'abiyya* (quartiers populaires) par opposition aux '*ahya raqiyya* (les quartiers chics). Aujourd'hui le terme '*ahya sha'abiyya* inclut à la fois les anciens quartiers historiques de la ville islamique (*hâra*), délaissés depuis le début du 20^{ème} siècle par les familles aisées ainsi que les quartiers populaires apparus à la même époque. S'ils sont décrits comme des quartiers pauvres, sales, denses, manquant de lumière, surpeuplés et parfois violents, ils gardent cependant un certain nombre d'attributs décrits pour le *hâra* islamique, et en particulier la solidarité de voisinage et l'identification des habitants à leur quartier (Singerman 1995) ainsi que la culture de la *futuwwa*, la *fatwana* (Abdel Fattah 1995, Haenni 2005). Le *ibn al-balad* du *hay ash-sha'abî* partage, comme celui du *hâra* islamique, une fierté de son appartenance à la ville et se gausse gentiment du *fellâh*, le paysan rustre qui vient tout juste de le rejoindre.

³ Voir la notice balad/bilâd de Nora Lafi dans J.C. Depaule et C. Topalov (éds) *Un Trésor des Mots de la Ville*, http://www.ivry.cnrs.fr/lau/IMG/pdf/64_mots_de_la_ville.pdf. N. Lafi indique que 'la seconde acception du mot balad introduit l'idée d'organisation sociale urbaine, on la retrouve également dans le Coran... elle renvoie à la notion de cité'.

C'est donc à partir de la deuxième moitié du 19^{ème}-début 20^{ème} que se met en place cette dichotomie entre quartiers populaires et quartiers chics. L'adjectif *raqî* indique la richesse, le raffinement mais également un mode de vie bourgeois relativement occidentalisé voir guindé et individualiste alors que l'adjectif *sha'abî* indique une relative modestie économique mais également un mode de vie et une culture populaire égyptienne caractérisée par son côté gouaillieur et solidaire. Le terme *hay ash-sha'abî* reste cependant relativement ambivalent, renvoyant à la fois à la citoyenneté populaire mais étant également synonyme du délabrement architecturale et de conditions de vie difficiles. C'est sans nul doute, l'émergence des quartiers dits informels qui aura contribué à revaloriser le statut des quartiers populaires plus traditionnels tant dans les médias et les productions artistiques que dans un certain discours académique et patrimonial.

Au début du 20^{ème} siècle le terme '*ishesh* (sg. '*ishsha*'), 'huttes' apparaît pour désigner les premiers bidonvilles, souvent de taille réduites, qui peut à peu se transformèrent en habitat en dur construits sans autorisation officielle. A partir des années 1960-1970, l'adjectif '*ashwâ'i* 'désordonné' (de la racine '*ashâ* dont l'un des nombreux sens est 'd'être indulgent avec quelqu'un, tolérer tout de sa part' (Kazimirsky 1860 :265) est accolé aux *manâtiq* 'zones' pour désigner les quartiers non cadastrés et donne la formation nominale *al-aswhai'iyât*. L'habitat non planifié informel est une réponse aux grands courants migratoires et démographiques des années 1960-1970, et va se développer à grande échelle pour couvrir au début des années 1990 environ 50% des espaces bâtis du Caire et 70% des nouvelles constructions (Panerai & Noweir 1990). Les fameux '*ashwâ'iyât*, s'étendent à la fois sur les terres irriguées des zones agricoles et sur les espaces désertiques et donnent lieu à des formes architecturales très diverses allant du cabanon-bidonville aux immeubles de plusieurs étages et de standing diverses. Il s'agit donc d'un phénomène majeur qui a accompagné et permit la croissance du Caire et sa transformation en mégapole de près de 13 millions d'habitants, alors que les pouvoirs publics apparaissent comme totalement dépassés par l'ampleur du phénomène.

A partir du début des années 1970 et jusqu'à aujourd'hui, les études et les expertises sur ces fameux quartiers informels fleurissent. Les '*ashwâ'iyât* sont associés à la migration rurale qui a 'submergé' le Caire et à l'incapacité des pouvoirs publics de faire face à ce phénomène. Seront alors mis en avant la pauvreté et le dénuement de ces quartiers, le manque criant d'infrastructure et également l'absence de lien social, le fameux caractère 'rurbain', ni rural ni urbain et parfois les doutes sur les capacités que les migrants auraient de s'adapter à la ville (Abu Lughod 1961 & 1971, PNUD 1996). D'autres études et discours, voulant contrebalancer cette représentation péjorative des quartiers périphériques insisteront au contraire sur la capacité d'organisation des habitants de ces quartiers et sur le fait que la population regroupe tout autant des migrants que d'anciens habitants du Caire fuyant les quartiers historiques délabrés. Alors que le premier type de discours met en avant la semi-ruralité menaçante de ces quartiers, le deuxième type de discours décrit l'abandon des affiliations traditionnelles et le passage à de nouvelles solidarités locales (Deboulet 1996, Florin 1999, Hoodfar 1997).

Un événement majeur va modifier le regard condescendant des pouvoirs publics et des médias égyptiens vis à vis de ces '*ashwâ'iyât* : la montée de l'islamisme radical qui s'illustrera plus particulièrement par le siège d'Imbaba en 1992. Pendant plusieurs mois, le quartier d'Imbaba, deviendra le haut lieu d'expression de jeunes *shaykh-s* radicaux qui proclameront la 'république islamique d'Imbaba' avant que l'armée et la police n'interviennent de façon musclée (Haenni 2005). Au stéréotype du *rurban-fringe* va succéder le stéréotype de la 'bombe' et du terrorisme, au pauvre migrant rural transplanté succède l'intégriste musulman qui fait peser une menace autrement plus dangereuse (Singerman et Amar 2006).

'ASHWÂ'IYYÂT ET MODES DE SOCIABILITE URBAINE

Dans les années 1990, l'adéquation quartiers périphériques = semi-ruralité se transforme peut à peu en une adéquation quartiers informels = migrants de Haute-Egypte = terrorisme. Les discours médiatiques et parfois universitaires qui ont cherché à expliquer le phénomène du terrorisme tant dans les quartiers informels du Caire qu'en Haute Egypte, ont mêlé causalités socio-économiques et facteurs culturalistes, mettant notamment en cause la tradition de violence (la fameuse pratique de la vendetta) et l'ultra-conservatisme religieux des migrants de Haute-Egypte incapables de s'adapter à la modernité urbaine et qui auraient amené avec eux cette tradition de la violence dans les quartiers où ils seraient démographiquement majoritaires. Les travaux de P. Haenni (2005) sur les réseaux islamistes d'Imbaba montrent que si plusieurs leaders islamistes étaient bien originaires de Haute-Egypte, ces mouvements recrutaient également des jeunes d'origines diverses et les estimations démographiques indiquent que les migrants de Haute Egypte sont loin d'être majoritaires dans les '*ashwâ'iyât* (Miller 2005). Mais l'une des conséquences de ce discours dominant et stigmatisant, était le développement d'un contre-discours identitaire, notamment exprimé par les migrants de Haute Egypte, qui critiquait les valeurs dites

occidentales et décadentes de la bourgeoisie cairote et défendait une éthique de l'honneur, de la fierté des origines généalogiques (*asl*), du respect de la religion et de l'autorité des familles (Miller 2000, 2005, 2006).

Alors que les journaux décrivaient les *manâtiq ashwâ'iya* comme des zones où régnaient l'anarchie, la violence et le désordre (Denis 1994), les habitants de ces quartiers, qu'ils soient d'origine de Haute Egypte ou du Delta, racontaient l'épopée de ces quartiers, le courage des premiers habitants venus s'installer dans ces endroits éloignés et isolés, la mise en place d'une organisation sociale où les familles s'organisaient, épaule contre épaule, et faisaient régner l'ordre et les valeurs morales, compatibles avec une pratique religieuse respectueuse. Les migrants ou leurs fils considéraient qu'ils avaient modelé ces quartiers culturellement et socialement en y transplantant leurs valeurs et éthiques religieuses et régionales :

“ Les traditions du Saïd (Haute Egypte), nous les avons transportées ici et nous essayons de les acclimater à la région. Nous sommes la majorité et tu trouves des gens qui prennent les habitudes des Saïdi car en général nos traits sociaux sont en accord avec la religion, avec la tradition. Donc ils sont stables... Nous avons des liens plus forts entre nous que les gens du Delta ou les Cairotes. Les traditions chez nous forment un ensemble et cela relève de la proximité de la religion. C'est semi-sacré ” (Ustaz Jamal, 27 ans, Quartier de Nahya, né au Caire, diplômé d'une école de commerce).

Et par un retournement total du stigmaté, ils reprochaient aux nouveaux arrivants (*dukhâla*, 'entrants'), i.e. les habitants des anciens quartiers du Caire (*masrâwa* 'cairotés') venus rejoindre ces périphéries, de mettre en péril cet équilibre social par leur comportements irrespectueux et amoraux :

“ Avant il n'y avait que des familles de Qina (Haute Egypte) ici. Mais ensuite, dans les années 1980s, des nouveaux venus (*dukhâla*), des cairotés (*masrâwa*) dont les maisons s'étaient effondrées sont arrivés à Imbaba. Et à cause d'eux, les relations entre les gens se sont détériorées. Nos pères, venus de Haute-Egypte gardaient des relations fortes entre eux, les familles connaissaient leur ascendance. Mais les *dukhâla* nous ont apporté des problèmes. Ils se infiltrés partout, ils ne se connaissent pas.. ils n'ont pas de bonnes origines (*asâla*) ” (Mohammed, 25 ans, Imbaba)

Je ne reviendrai pas ici sur tous les aspects de cette auto-représentation de soi-même et des périphéries, sauf pour signaler quelques points qui se dressaient en contre discours vis à vis d'un mode de vie bourgeois perçus comme forcément occidentalisé, mais aussi vis à vis de la culture populaire du *hâra* et de la figure du *ibn al balad*. Le premier aspect était la valorisation de l'appartenance familiale/clanique/régionale considérée comme primant sur l'appartenance territoriale, c'est à dire l'identification à une ville (Le Caire), un quartier ou un groupe de voisinage. Cette primauté accordée à la famille s'accompagnait d'une division de la société en proches (*qarîb* pl. '*aqârîba*) et lointains (*gharîb*, pl. '*gharâba*), c'est à dire entre 'parents' et 'étrangers', l'idéal étant de pouvoir vivre près de ses proches. Un voisin 'étranger' devait être respecté mais restait cependant un 'étranger', car comme le dit le proverbe très souvent cité 'le sang ne devient pas de l'eau'. Ce discours traduisait donc un sentiment relativement ambivalent vis à vis du voisinage et du quartier, très souvent nommé *hitta* 'endroit' ou *manîqâ* 'région' par les habitants eux-mêmes et non pas *hay* 'quartier' et jamais *hâra*. De même les migrants et leurs enfants nés au Caire ne se revendiquaient jamais comme des *ibn al-balad* et ne considéraient pas que les valeurs dites citadines soient supérieures à celles de leurs régions d'origine (Miller 2000). Un des symboles de cette ambivalence et méfiance vis à vis des voisins étant l'ouverture/fermeture de la porte donnant sur l'escalier. Alors que dans les *hâra* et les quartiers populaires anciens, les voisins qui se connaissent gardent la porte ouverte, dans les périphéries, les migrants de Haute Egypte ferment leur porte si les voisins ne sont pas des parents et critiquent ces *dukhâla* qui sans honte et ni vergogne laissent leur porte ouverte. Les fameux *dukhâla* à l'inverse se plaignent de la méfiance de leurs voisins...

Il ne s'agissait évidemment que de discours, qui, comme tous les discours, nous informent sur d'éventuels modèles de sociabilité urbaine mais pas sur leur pratiques réelles. L'observation pendant plusieurs années des relations sociales, des mariages, des visites, des mobilisations montre que cette ambivalence concernant l'identification à un quartier et à un territoire urbain était plus marquée dans les quartiers '*ashwâ'i* les plus récents (en cours de construction) et également regroupant des classes moyennes ayant vécues dans les pays du Golfe pendant quelques années.⁴ Dans les quartiers informels plus anciens comme Imbaba ou Bulaq ed-Dakrur, créés dans les années 1960, les jeunes se revendiquaient comme des *abnâ al-mantiqa* ou des *awlâd al-hitta* 'des enfants du coin' et les habitants pratiquaient de multiples formes de contact et de solidarité sociales reposant sur les affiliations familiales et régionales, la mosquée, les différentes associations et le voisinage (Miller 2000,

⁴ Dans certains quartiers en construction comme Ard el Liwâ en 1995-1996, les femmes de nombreuses familles qui avaient auparavant vécu dans les pays du Golfe vivaient de façon relativement recluses, cherchant à se distinguer de voisins considérés comme trop populaires et vulgaires. On retrouvait ici un mélange de puritanisme petit bourgeois se nourrissant de valeurs morales religieuses tout autant que traditionnelles.

2006). Enfin les valeurs morales mis en avant par la population et les notables de ces quartiers informels correspondaient en grande partie aux valeurs populaires égyptiennes traditionnelles (sens de l'honneur, courage, respect des anciens, etc.), y compris dans une certaine éthique de la violence que l'on retrouve chez les jeunes caïds de ces quartiers se réclamant de la tradition de la *fatwāna* des quartiers historiques (Haenni 2005).

Il faut signaler pour conclure, qu'à partir de la fin des années 1990, les pouvoirs publics commençaient à légaliser une grande partie des ces zones informelles, ce qui se traduisait par la viabilisation des terrains et la mise en place de toutes les infrastructures nécessaires (électricité, eau, égouts, routes) dans un effort conjoint de l'état et des populations locales, entraînant de ce fait une requalification très importante de ces zones qui devenaient des quartiers à part entière. C'est également à cette époque qu'une étroite collaboration s'instaure entre le parti au pouvoir (PND), les organisations politiques traditionnelles, les associations caritatives et sociales, les associations à référents islamiques, les notables et les 'leaders' locaux pour gérer socialement et politiquement ces quartiers qui représentent une réserve électorale très importante (Haenni 2005).

De ce fait, malgré les discours médiatiques stigmatisants et les affirmations identitaires revendiquant une éthique urbaine différente, axée sur les solidarités claniques, régionales et sur une pratique religieuse accrue plus que sur une identification à un quartier, les modes de vie et de sociabilité des *'ashwā'īyyāt* ne sont pas porteurs d'une altérité urbaine radicale et participent bien d'une citadinité populaire, dont l'antithèse reste toujours le 'bourgeois occidentalisé des quartiers chics' plus que les habitants des anciens quartiers du Caire. Et si le terme *'ashwā'ī* reste connoté aux notions d'anarchie comme nous avons pu le voir dans l'article du *Dustur*, il se trouve que le pouvoir officiel et les classes sociales qui lui sont associées sont tellement déconsidérés par la corruption généralisée et les pratiques mafieuses, que 'l'anarchie' populaire est de plus en plus revendiquée et en vogue, y compris chez les jeunes artistes qui se piquent de contre-culture. De fait la chanson *'ashwā'ī* ou le personnage *ashwā'ī* seront perçus comme la métaphore grinçante de la société égyptienne de ce début du XXIème siècle.

ASHWĀ'ĪYYĀT ET NOUVELLES CULTURES/PARLURES URBAINES ?

Si les *'ashwā'īyyāt* sont toujours perçus comme des zones difficiles ou déshéritées, elles font de plus en plus partie de la métropole urbaine et servent de décor à de nouveaux films et nouveaux romans 'urbains' qui mettent en scène des figures multiples et hétérogènes. A côté du migrant transplanté et du terroriste barbu apparaît une figure majeure et controversée, celle des conducteurs de microbus, les 'démons de l'asphalte' comme le titrait un film, ces chauffeurs qui parcourent la ville à toute allure, le radio-cassette à plein volume. Si le *futuwwa* a incarné l'éthique du *ibn balad* et du *hāra* (et continue d'inspirer les jeunes caïds des nouvelles banlieues), le chauffeur de microbus incarne à présent, pour les médias, la culture et la société des *'ashwā'īyyāt*, entre conduite anarchique, drogue et stress, nouvelles chansons à la mode et prêches islamiques radicaux. Les chauffeurs de microbus feraient la gloire de ces nouveaux chanteurs et de ces nouveaux prêcheurs et le microbus serait 'le lieu privilégié de diffusion des nouveaux tubes insolites et choquants mais aussi des prêches religieux les plus extrémistes' comme l'écrivait l'hebdomadaire francophone *Al-Ahram Hebdo* du 8 Novembre 2006 qui parlait d'une 'microculture'.

Les nouvelles chansons en vogue comme celle du 'raisin', sont donc associées aux modes de vie des chauffeurs de microbus. Les textes des chansons n'auraient aucun sens, mais refléteraient 'un jargon des cafés ou des rues, un jargon loin du dialectal soutenu'. Et de fait les chanteurs comme Saad as-Saghir et Baarur sont bien des enfants de ces quartiers informels, nés tous deux à Shubra al Khayma. Mais le succès de ces chansons dépasse de loin les frontières des quartiers populaires et leurs paroles sont reprises par les jeunes issus des classes aisées qui veulent paraître *rewesh* 'branchés' en parlant comme ces chansons. Et l'on peut alors se demander si les *'ashwā'īyyāt* du Caire, sur le modèles de nos banlieues françaises ou des 'outskirts' américains (Eckert 2000) ne sont pas les lieux d'émergence d'une contre-culture. Il faut cependant être très prudent dans la transposition de ces modèles, car, pour le moment, il semble qu'il s'agisse surtout d'une représentation médiatique reprises par de jeunes écrivains ou cinéastes, inspirés de la culture 'underground' comme l'écrivain Ahmed Alaydi qui a publié en 2003 le premier roman en arabe égyptien (*Abbās al 'Abd*) portant sur ces jeunes cairotés parlant un langage 'argotique'. D'autre part, le succès de tous ces chanteurs est étroitement lié au cinéma commercial qui en assure la promotion auprès du grand public, il s'agit donc d'une production qui reste éminemment commerciale et non pas 'subversive'.

L'utilisation au milieu des années 1990 du terme *rewesh* par les médias a marqué l'irruption sur la scène publique d'un supposé 'langage jeune' (*lughat ash-shabâb*). Le terme *rewesh* qui signifie au départ 'fou' puis 'cool, sympa' et maintenant 'branché' est l'un des termes 'phares' de ce langage jeune pointé par les médias. S. Rizq (sous presse) a montré que l'évolution de ce langage jeune est étroitement liée à un certain nombre de films et de chansons commerciaux. L'apparition de l'expression *lughat ash-shabâb* coïncide avec le succès de la

chanson *kamennana* du film 'Ismailiyya aller retour' qui en 1997 marqua le début de ces chansons utilisant des termes 'inconnus' mais supposés reproduire un langage jeune et branché. Il faut signaler, que le cinéma et la chanson populaire participent depuis plus d'un siècle à l'enrichissement et la création lexicale de l'arabe égyptien (Ibrahim 1991). Actuellement il semble que ce 'langage jeune' soit surtout pratiqué par les jeunes étudiants des classes supérieures et se caractérise principalement par un registre lexical (créations, métaphores, glissement sémantique). Nous n'avons aucune information sur la réalité de cet 'usage jeune' dans les quartiers informels ni sur la présence d'un quelconque 'jargon'⁵. De même, des musiques comme le rap et le hip hop qui commencent à émerger au Caire, ne sont pas du tout représentatives de ces banlieues mais demeurent des pratiques extrêmement marginales chez des jeunes plutôt issus de couches moyennes ou favorisées. Ces petites formations de rap (comme fin 2006 le groupe égyptien Arab Rap family ou le groupe palestinien Jaffa Phoenix) diffusent leur musique sur internet (via le site myspace) et jouent quelquefois sur les nouvelles 'scènes' cairotes comme le Centre Al-Sâwi à Zamalak. Ces groupes sont associés à la nouvelle scène culturelle égyptienne de Wast al-Balad (le centre ville) regroupant des peintres, des cinéastes, des photographes, des hommes de théâtres etc. qui se réclament de 'l'underground branché' face au rouleau compresseurs de la musique commerciale.

CONCLUSION

Je voudrais rapidement conclure sur cette question posée par les organisateurs de ces JISU: est-il possible de distinguer une variété, une façon de parler qui serait caractéristique des quartiers populaires en général et des *ashwâ'iyyât* en particulier ? J'ai souligné qu'au Caire, comme à l'instar de nombreuses autres villes du monde, on retrouve à différentes époques une association étroite entre certains types de quartiers et des modes de vie, des cultures populaires. C'est ainsi que S. EL Messiri (1978 : 43) considère que le *ibn al-balad* des quartiers populaires parlait/parle "un dialecte arabe urbain spécial qui est différent des dialectes ruraux mais également des dialectes parlés par les autres strates sociales du Caire" mais elle ne donne aucun exemple de ce dialecte spécifique. On retrouve la même idée chez de nombreux linguistes comme Badawi (1973) qui distingue cinq registres/variétés allant du dialecte des illettrés à l'arabe classique et qui donne également dans son dictionnaire (Badawi & Hinds 1986) un certain nombre d'expressions ou de formes lexicales catégorisées comme relevant de ce dialectal des illettrés par opposition au dialectal des éduqués. L'étude de ces formes, indique qu'il s'agit pour la plupart de formes morphologiques non-standard comme par exemple des formes de pluriel de type *gabanât* de l'adjectif *gabân* 'lâche' au lieu de la forme cairote plus standard *gubana* (voir Miller 2005). Mais la plupart des auteurs opposent en fait un dialecte 'populaire' à un dialecte des 'éduqués', c'est à dire un registre influencé par l'arabe standard moderne, plus particulièrement au niveau lexical. Seule l'étude de Royal (1986) porte sur deux quartiers distincts (un quartier populaire Sayeda Zeinab et un quartier chic Heliopolis) et montre que la réalisation d'emphase est bien un marqueur discriminant, les locuteurs populaires et particulièrement les hommes ayant une vélarisation/emphase très marquée alors que les locuteurs des classes supérieures et plus particulièrement les femmes ont une emphase beaucoup moins appuyée. On retrouve dans les films et les feuilletons télévisés la réalisation appuyée des consonnes emphatiques et des voyelles d'arrière pour symboliser le personnage populaire, à la limite du vulgaire.

Mais ce qui caractérise avant tout le parler populaire du Caire ce sera les nombreuses créations lexicales, les jeux de mots, les métaphores et par dessus tout l'humour, et c'est bien l'ensemble de ces procédés que l'on relève dans le fameux langage des jeunes étudiants (Rizq sous presse). Quand aux *ashwa'iyyât*, on n'y trouve évidemment de très nombreux registres et variétés, en fonction de l'origine des habitants et de la durée de résidence au Caire. J'ai ainsi montré que certains migrants de Haute Egypte, en particulier des hommes, conservaient une prononciation très régionale (en particulier la prononciation [g] au lieu de [ʔ] pour la variable (q)) pour mettre en avant leur identité régionale et souligner leur distance par rapport au parler cairote jugé trop efféminé (Miller 2005), un phénomène bien connu en sociolinguistique arabisante. On relève également beaucoup de formes 'mixtes' entre le dialecte du Caire et des formes de Haute-Egypte ou du Delta. Mais comme l'a souligné M. Woidich (1994) beaucoup de formes considérées comme des formes rurales sont en fait très communes au Caire, et il est souvent difficile de distinguer entre variantes rurales et variantes populaires. A l'heure actuelle il semble difficile de considérer qu'une façon de parler, une variété linguistique serait caractéristique de ces périphéries cairotes et on ne retrouve pas ou plus au Caire cette dichotomie entre parler urbain et parler citadin développée par L. Messaoudi (2003) pour les vieilles villes impériales marocaines, car les

⁵ Il existerait une variété *rawshâna*, parlée en particulier par les jeunes qui fréquentent les 'malls', ces grands centres commerciaux à l'américaine qui attirent des jeunes de classes sociales variées. Le roman *Abbâs al-Abd* de Ahmed Alaidy, publié en 2003 met en scène des jeunes fréquentant ces malls et reprend quelques unes de ces expressions 'jeunes'. Pour Humphrey Davis, traducteur du roman et grand connaisseur de la réalité égyptienne, ce parler *rawshâna* est différent de 'l'argot' des mécaniciens et les marchands de drogue des quartiers populaires, qui n'a jamais été décrit, la seule variété argotique décrit étant celle des bijoutiers et orfèvres du khân al khalîfî (Rowson 1983).

brassages et les phénomènes de koinésation ont été trop importants depuis le milieu du 19^{ème} siècle et le parler 'standard' du Caire est lui même issu d'un long processus de koinésation. Si les migrants de Haute-Egypte habitant dans les 'ashwa'îyyât témoignent d'une certaine résistance sociale, culturelle et linguistique et sont fiers de prôner leur 'saïdité' (*as-sa'adiyya*), voir parfois leur origine bédouine, ils n'ont pas d'impact majeur sur l'évolution du parler du Caire. A l'inverse des vieilles cités maghrébines, de Bagdad ou de Bahrayn ou de certaines villes palestiniennes, la migration vers le Caire et l'urbanisation des populations rurales ne se sont pas traduites par de nouveaux processus de koinésation.

Ce que ces périphéries cairottes amènent c'est sans nul doute une plus grande diversité des modèles et des pratiques incluant la coexistence de modèles relativement antagonistes comme la chanson du 'raisin' et le prêche islamique, la casquette et la barbe, le voyou et le bédouin, et une plus forte contestation possible (du fait du poids démographiques de ces populations) d'un modèle citadin (plus ou moins occidentalisé ou autochtone) qui se poserait en modèle de référence. Mais si les médias égyptiens ont tendance à présenter une vision dichotomique de la ville et à présenter les 'ashwa'îyyât comme une altérité radicale, la réalité est évidemment beaucoup plus complexe et il est pour le moment difficile de cerner la circulation et la diffusion des influences culturelles et langagières. Le lien entre cinéma commercial, chansons populaires, usages linguistiques et 'nouveaux' modèles culturels demande à être exploré de façon plus systématique.

Bibliographie

- ABDEL FATTAH, S. 1995, *Tarikh futuwwa misr*, Cairo, Madbouli.
- ABU LUGHOD, Janet, 1961, "Migrant adjustment to City Life: the Egyptian Case", *American Journal of Sociology* 67, p. 22-33.
- ABU LUGHOD, Janet, 1971, *Cairo, 1001 years of the City Victorious*, Princeton New Jersey, Princeton University Press.
- BADAWI, Al Sayyid Mohammed, 1973, *Mustawayyât al 'arabiyya al mu'âsira fî Misr*, Le Caire, Dar al Ma'arif.
- BADAWI, Al Sayyid Mohammed et HINDS, Martin, 1986, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beirut, Librairie du Liban.
- DEBOULET, Agnès, 1996, "Devenir citadin... ou partir à la conquête de droits urbains élémentaires: exemples tirés de faubours récents du Caire", in Lussault, M. and Signoles, P. (éds.), *La citadinité en questions*, Tours, Urbama (Collection Sciences de la Ville N°13), p. 141-157.
- DENIS Eric, 1994, "La mise en scène des 'Ashwa'îyyat", *Egypte/Monde arabe* 20, p. 117-32 (Le Caire : Cedej).
- DEPAULE Jean Charles (ed.), 2006, *Les mots de la stigmatisation urbaine*, Paris, Editions UNESCO et Maison des Sciences de l'Homme
- ECKERT, Penelope, 2000, *Linguistic variation as social practice : the linguistic construction of identity in Belten High*, Malden, Mass, Blackwell Publishers.
- EL-KADI, Galila, 1988, *L'urbanisation spontanée au Caire*, Tours, Urbama, Fascicule de Recherche n° 18.
- EL-MESSIRI, Sawsen, 1978, *Ibn Al-Balad, A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, E.J. Brill.
- FLORIN Benedicte, 1999, "Itinéraires citadins au Caire. Mobilités et territorialités dans une métropole du monde arabe". Thèse de doctorat, Université François-Rabelais.
- HAENNI, Patrick, 2005, *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris, Kerthala.
- HOODFAR, Homa, 1997, *Between marriage and the market. Intimate politics and survival in Cairo*, Berkeley, University of California Press.
- IBRAHIM, Amr Helmy, 1991, 'Arabes et Argots sont-ils compatibles?', *B.E.A XLIII*, p. 33-44.
- KAZIMIRSKI, A. de Biverstein, 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- MESSAOUDI, Leila, 2003, "Parler citadin, parler urbain. Quelles différences" in Bulot, T. and Messaoudi, L. (éds.) *Sociolinguistique urbaine. Frontières et territoires*, Proximités/Editions Modulaires Européennes (Belgique), p. 105-135.

MILLER, Catherine, 2000, "Réseaux et Territoires: Migrants de Haute Egypte à Guizah (Le Caire)" in Berry-Chikhaoui, I. and Deboulet, A. (éds.) *Les Compétences des citoyens dans le Monde arabe*, Paris-Tour-Tunis, Karthala-Urbama-IRMC, p. 221-246.

MILLER, Catherine, 2005, "Between Accommodation and Resistance : Upper Egyptian migrants in Cairo", *Linguistics*, Vol 43,5, Nijmegen, Mouton De Gruyter, p. 903-956.

MILLER, Catherine, 2005, "Les Saidis au Caire : accommodation dialectale et construction identitaire" in J.L. Arnaud (ed.) *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 175-194.

MILLER, Catherine, 2006, "Upper Egyptians Regionally Based Communities in Cairo: Traditional or Modern forms of Urbanization?" in Singerman, D. and Amar, P. (éds.) *Cairo Cosmopolitan*, Le Caire, American University of Cairo Press, p. 375-398.

NACIRI, Mohamed and RAYMOND, André (éds.), 1997, *Sciences Sociales et Phénomènes Urbains dans le Monde Arabe*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud.

NADIM AL-MESSIRI, Nawal, 1979, "The concept of the Hâra. A Historical and Sociological Study of Al-Sukkariyya". *Annales Islamologiques* XV, Le Caire :IFAO, p. 313-348.

PANERAI, Philippe et S. NOWEIR 1990, "Du rural à l'urbain", *Egypte Monde Arabe 1*, Le Caire, Cedej, p. 97-123

PNUD 1996, *Egypt Human Development Report*, Le Caire, Institut of National Planning & UNDP Project Document EGY/93/007.

RIZQ, Sherin (sous presse) 'The language of Cairo's young university students' in C. Miller, E. Al-Wer, D. Caubet et J. Watson, *Arabic in the City*, Londres, Routledge.

ROUSSILLON, Alain, 1996, "Comme si la ville était divisée en deux. Un regard réformiste sur l'urbain en Egypte au tournant des années 1940", *Genèses* 22, p. 18-39.

ROYAL, Ann-Marie, 1985, "Male /Female Pharyngealization Patterns in Cairo Arabic, A Sociolinguistic Study of Two Neighborhoods.", *Texas Linguistic Forum* 27, 50p.

ROWSON, Everett, 1983, "Cant and argot in Cairo colloquial Arabic", *Newsletter of the American Research Center in Egypt* 122, p. 13-24.

SINGERMAN Diane, 1995, *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton: Princeton University Press.

SINGERMAN, Diane et AMAR, Paul (éds.), 2006, *Cairo Cosmopolitan*, Le Caire, The American University in Cairo Press.

WOIDICH, Manfred, 1994, "Cairo Arabic and the Egyptian dialects" in Caubet, D. and Vanhove, M. (éds.) *Actes des Premières journées Internationales de Dialectologie Arabe*, Paris, Inalco, p. 493-510.