



HAL
open science

La civilisation des mœurs orientales.

Nicolas Puig

► **To cite this version:**

Nicolas Puig. La civilisation des mœurs orientales. : De quelques civilités en usage dans Le Caire contemporain. A contrario. Revue interdisciplinaire de sciences sociales, 2006, 4 (1), pp.71-90. hal-00489092

HAL Id: hal-00489092

<https://hal.science/hal-00489092>

Submitted on 4 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La civilisation des mœurs orientales. De quelques civilités en usage dans Le Caire contemporain*

NICOLAS PUIG

En présentant une vision au grand large de la «dynamique de l'Occident» qui puise sa matière dans l'analyse des rapports entre codes de comportement et formation de pouvoirs centraux, Norbert Elias propose une procédure analytique ambitieuse. L'étude des processus de civilisation, d'une part, s'ancre dans le temps long en remodelant les frontières de l'histoire, de l'autre, celle, conjointe, des codes de comportements et de la sociogénèse de l'État, articule des échelles divergentes du monde social. À la différence de la sociologie historique éliasiennne, l'ethnologie classique est une pratique scientifique qui s'ancre davantage dans l'espace que dans le temps. Science du contemporain, elle opère sur des unités sociales restreintes, «à hauteur d'homme», en se focalisant sur des objets localisés et n'envisage donc pas, habituellement, de tels déploiements de la pensée. Cela ne provient pas d'un manque de pertinence du singulier, puisqu'il procède d'éléments issus d'un univers social partagé, mais, plutôt, d'un manque d'attention, pour des raisons méthodologiques et parfois théoriques, à des phénomènes situés à une échelle macrosociale et leur devenir sur le temps long. Or, l'œuvre de Norbert Elias nous enjoint précisément de considérer ces réalités sous l'angle de leur liaison et de suivre les modes de leur articulation. L'effort pour lier dimensions microsociologiques et structurations sociales, transformations de la société et des comportements au cours sur de longues périodes historiques apparaît comme un point particulièrement heuristique de cette approche¹.

* Une première version de cet article a été publiée en arabe dans la revue *Mutûn 'asriyya fi-l-'ulûm al-ijtima'iyya* portant sur l'œuvre de Norbert Elias, *Cedej*, Le Caire, N° 2, 2001. Ce texte fut le premier d'une série d'articles qui le prolongent en explorant différents aspects de l'organisation citadine au Caire. Deux d'entre eux reprennent et développent, dans le cadre de problématiques spécifiques, une partie des analyses et du matériau eth-

nographique présentés dans la première partie, voir: Nicolas Puig, «Habiter à Dûwîqa au Caire. Dedans et dehors d'une société de proximité», *Autrepart*, N° 25, 2003, pp. 137-152 et «Variétés urbaines, perceptions des lieux et positionnements culturels dans la société cairote», in J.-L. Arnaud (dir.), *Manifestations de l'urbain dans le monde arabe*, Paris: Maisonneuve & Larose (à paraître en 2006).

¹ Elle partage avec certains courants de la sociologie interactionniste, quoique de façon très différente eu égard à l'ontologie sociale et à la méthodologie, le même souci de tenir compte des «cadres» de l'expérience. Cf., par exemple, les notions «d'ordre social négocié» (dans le contexte hospitalier) et de «monde social» chez Anselm Strauss, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris: L'Harmattan, 1992, pp. 250-251, pp. 269-282.

Malgré cette savante tutelle, le projet directeur de ce texte ne consiste qu'en une transposition limitée et partielle de la problématique de la régulation des comportements et de l'élaboration de nouveaux codes de civilités, et délaisse, faute de moyens, les liaisons avec un processus évolutif global, un «procès de civilisation». Cette proposition de traiter de la civilisation des mœurs «orientales» n'est donc – peut-il en être autrement? – qu'une inspiration de mise en forme et non pas une application fort risquée, voire induite, du projet éliasien à un hypothétique «Orient arabe». L'idée force est ainsi de soumettre l'approche sociologique de Norbert Elias à un terrain intensif, en l'insérant non plus dans un trend séculaire mais dans l'émulsion du quotidien. Partant, je sortirai des cadres de son approche des normes de la convenance et de la politesse – laquelle résulte de l'emploi de traités de savoir-vivre comme support empirique de l'analyse pour envisager, par le prisme des civilités, les interactions sociales et leurs logiques. Cela permet de conférer à «l'effectuation» des civilités leur part d'ajustements, de jeux, d'hésitations et d'inventions (c'est tout l'écart entre les conduites prescrites et les conduites réelles), afin de rendre compte de ce versant vivant du social qui se distingue de l'analyse de l'intégration d'une norme par les acteurs². Il s'agit donc de descriptions des interactions de la vie quotidienne en tentant de comprendre les codes et les différents registres qui les régissent.

72

Le terrain est circonscrit pour une part aux milieux «populaires» de la société égyptienne contemporaine. Les observations ont été faites dans deux quartiers de la ville situés respectivement dans les districts de Darb al-Ahmar et de Duwiqa dans lesquels je me rendais fréquemment tandis que je résidais au Caire (1999-2003). C'est grâce à une famille disposant d'une habitation dans les deux quartiers que j'ai eu l'occasion d'effectuer une partie des observations présentées ici. En partageant un peu du quotidien de cette famille, vivant à cheval entre ces quartiers, j'ai pu évaluer comment ses membres perçoivent les différences sociales et culturelles entre ces deux espaces de la ville. Les observations furent complétées par quelques entretiens avec des personnes du voisinage, ainsi qu'avec des informateurs habitant des parties différentes de Darb al-Ahmar et de Duwiqa, respectivement Qirabiyya et *al-Uhayid*, et s'insérant dans d'autres réseaux. Les discours cités dans le texte sont issus des entretiens et de discussions moins formels conduits avec les membres de la famille Louardi, et des personnes de leur voisinage à Darb

² Commentant le projet de Goffman d'étude des civilités dans la vie quotidienne dans une double direction – «recouvrement de la vie sociale et de la vie publique» et étude «des formes de socialisation et de normalisation des conduites du *procès de civilisation*» dans leur «logique immanente» [la grammaire des interactions] – Isaac Joseph note que «le croisement de ces deux orientations indiquait un programme et signifiait implicitement que le sociologue ne peut ni dissocier les rites d'interaction de la vie quotidienne et les rites d'institutions, ni croire qu'il a tout dit des civilités en les rapportant à des forces de domination ou d'imposition des normes» (*Erving Goffman et la microsociologie*, Paris: PUF, 1998, pp. 15-16).

al-Ahmar (noté *dah*) comme à Duwiqa (noté *dq*) et avec quelques informateurs de Qirabiyya et al-Uhayid. Par ailleurs et de façon plus générale, ma propre pratique de la ville durant plus de trois ans, étant accompagné parfois de l'une de mes relations cairottes, me permet de faire état de quelques observations attachées aux espaces publics du centre-ville; lieux de la déambulation ludique et consumériste, telle l'avenue Talaat Harb et les rues environnantes. La problématique des civilités gagne, en effet, à être mise en relation avec l'expérience de la ville et de ses différents territoires et populations.

Dans les lieux urbains, fortement et durablement appropriés, s'expriment et s'expérimentent les altérités proches; la proximité sociologique, économique et culturelle n'excluant pas la construction d'identités discrètes. Ainsi, je commencerai par les multiples interactions prenant place dans la ville et ce qu'elles laissent percevoir d'un ordre urbain des civilités. La densité de ces relations liée aux caractéristiques propres à la ville me conduit à proposer, pour désigner ce premier ordre des civilités, l'expression «d'intensités urbaines». Dans un deuxième temps, je procéderai à une exploration des «intimités sociales», c'est-à-dire de quelques points ressortissant aux compartiments les plus intimes de la vie sociale tels les sentiments de gêne, de pudeur, les comportements domestiques, etc. Ils appartiennent aux versants les plus discrets de l'existence collective, bien qu'ils soient discutés et négociés en permanence.

73

Intensités urbaines

Espaces de relations entre anonymes

Versant le plus immédiatement visible, les relations entre anonymes semblent, au premier regard, comme gouvernées par la poursuite des intérêts de chacun sur des territoires livrés à la compétition entre les citadins. Les civilités apparaissent ici comme un prolongement du domaine privé dans l'espace commun. Leur fonction d'outil de l'échange social est réduite au minimum et cette caractéristique est souvent attribuée à un défaut d'urbanité: «Dans ce schéma, écrit Jean Hanoyer, la conception du domaine public est réduite au minimum, comme espace résiduel abandonné au plus fort.»³ On pourrait aussi y voir une forme spécifiquement urbaine de gestion des relations entre anonymes substituant une règle fonctionnelle liée aux impératifs de mobilités aux bienséances héritées de l'ordre ancien fortement hiérarchisé. L'ordre urbain «moderne» qui se met en place dans tous les espaces de circulation et d'anonymat viendrait alors se substituer à l'*adab*⁴: pas d'effacement dans la

³ Jean Hanoyer, «Introduction», in J. Hanoyer (dir.), *Guerres civiles, Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris: Khartala, 1999, p. 14.

⁴ Ici, dans le sens que portait le mot dans la civilisation orientale classique, à savoir un dispositif de comportements de «l'honnête homme», sens qui se restreint par la suite à la littérature et, enfin, à la politesse dans les sociétés arabes contemporaines.

cohue ou dans la queue pour le «bey», pas de salutations compliquées du «basha»⁵, mais une application de la règle du chacun pour soi et Dieu pour tous, du premier arrivé, premier servi.

74

Cet aspect du «processus de civilisation», ou plus simplement de l'histoire urbaine égyptienne, ne peut-être analysé comme la substitution d'un monde de l'incivilité et de l'ignorance de son prochain à un monde dans lequel prédominait le respect des hiérarchies sociales. Celui-ci serait caractérisé par l'inflation du droit à la tranquillité – chacun dans son monde poursuit son but sans être importuné – et, par le défaut de reconnaissance du prochain, sans considération pour l'autre. Ce dernier, dans les espaces publics, devient quasiment un rival; étant entendu que toute situation d'interaction organise un équilibre spécifique entre droit à la considération et droit à la tranquillité⁶. On s'en persuade d'autant plus facilement à l'observation de quelques cas typiques qui ne manquent pas de susciter régulièrement l'irritation d'une partie des Cairotes, faire la queue à un guichet, traverser une rue quand on est un piéton fragile et vulnérable. En tant que conducteur, on expérimente toute la frénétique circulation du Caire, frénésie qui peut se trouver soudainement stoppée par quelques menus événements amenant aussitôt l'engorgement quasi total de la voie: conducteur arrêté pour effectuer une course, changer un pneu ou échanger des insultes avec un autre automobiliste... En résumé, on a le sentiment que la poursuite des intérêts de chacun met en péril l'ordre collectif. L'espace public est alors un espace de rivalité et de confrontations des égoïsmes personnels.

Néanmoins, s'agissant de ce domaine de compétition pour le mouvement ou l'accès aux transports ou encore à un service quelconque, on pourrait écrire, paraphrasant Galilée: «Et pourtant elle tourne.» En effet, cela fonctionne. Ainsi que l'écrit Jean Hanoyer: «À mieux y regarder cependant, on sera au contraire attentif à l'évitement des frictions, au fait que les flux de circulation s'organisent, contre les prévisions des experts urbanistes ou des agents de l'ordre, que le traitement des dossiers aboutit, en contradiction avec la rationalité bureaucratique voulue par des promotions d'administrateurs résolument modernes.»⁷ Dans le domaine de la circulation par exemple, on

⁵ Titres honorifiques issus des distinctions dans les rangs des caciques de l'empire ottoman attribués en Égypte à des notables et dignitaires.

⁶ Isaac Joseph, «L'hospitalité: prises, réserves, épreuves», *Communications*, N° 65, 1997, p. 139.

⁷ Jean Hanoyer, *op. cit.*, p. 14.

constate une présence importante de petits gestes, pacificateurs ou non, à visée fonctionnelle mais aussi sociable (remerciements, excuses), de mimiques, de coups de klaxons, formant le langage de micro-coopérations substituant à l'image d'une rivalité sauvage entre anonymes celle, plus nuancée, d'une multiplicité de contacts (pas toujours pacifiques et coopératifs, il est vrai) entre les usagers de la route. Ce registre coopératif et interactif s'effectue

parallèlement aux usages négociés de la règle (le code de la route) et aux relations avec ceux qui sont présents sur la chaussée pour la faire respecter.

Dans les espaces publics, notamment dans le centre-ville du Caire, l'ordre urbain qui se met en place découle de l'exigence de mobilité et de la logique prioritairement fonctionnelle. L'étiquetage des marchandises dans les boutiques, le développement des vitrines élégantes, l'implantation de grands magasins accompagnent depuis plus d'un siècle le développement de cette partie de la ville extrêmement fréquentée, notamment lors des grandes fêtes et de leur pendant consumériste⁸. À l'instar du développement de Paris au XIX^e siècle⁹, cette forme urbaine répond à des critères fonctionnels et accompagne l'évolution des civilités. Les logiques de circulation des passants et des automobiles ne s'organisent plus autour de préséances mais chacun négocie avec son prochain les multiples situations de croisements et de passages. Au Caire comme à Paris apparaît la figure du promeneur, symbole de cet ordre urbain de la centralité ludique, fonctionnelle et consumériste, prenant dans chacun des deux contextes un aspect spécifique. Que l'on songe à l'intensité du *paseo* nocturne sur l'avenue Talaat Harb et ses alentours durant les nuits précédant la fête du sacrifice (*aïd al-idha* ou *aïd al-kebir*).

Venant contredire ce registre universel des civilités fonctionnelles découlant d'un ordre urbain moderne, une autre grammaire de la relation entre anonymes, spécifique au Caire, peut être identifiée. En effet, les civilités se déployant dans les divers contextes de la vie quotidienne ont pour caractéristiques de transformer dans la mesure du possible l'interaction ordinaire en une relation interpersonnelle. Elles témoignent de la « perméabilité des sphères quotidiennes »¹⁰ en réinjectant les valeurs des espaces d'interconnaissance comme le quartier de résidence dans l'espace public. Elles ont dans ce cas pour but d'administrer la relation entre anonymes en substituant de l'interconnaissance à l'anonymat par l'échange rapide d'informations personnelles, de numéros de téléphone (de portable de nos jours), des prénoms, etc.¹¹, ou bien, plus simplement par l'établissement très rapide d'un échange sociable, à partir d'un stock de formules toutes faites que Goffman nomme « ressources sûres » (1988)¹². Cette forme

⁸ Voir Mona Abaza, « Shopping Malls, Consumer Culture and the Reshaping of Public Space in Egypt », *Theory, Culture and Society*, N° 5, octobre 2001, pp. 97-122.

⁹ Samuel Bordreuil, *La production de la centralité urbaine*, Thèse de doctorat d'État, Université de Toulouse Le Mirail (1987). Pour un résumé de cette thèse, voir *La lettre électronique de l'OUCS*, N° 1, 2001.

¹⁰ Jean-Charles Depaule, Philippe Tastevin, « Deux ethnologues dans le métro », *Égypte-Monde Arabe*, N° 9 (à paraître en 2006).

¹¹ Entre personnes du même sexe bien sûr, ou alors il s'agit de séduction.

¹² Il s'agit de propos banals, sur le temps qu'il fait par exemple, destinés à maintenir l'échange dans lequel deux ou plusieurs personnes sont engagées. Voir Erving Goffman, « Les ressources sûres », chap. 15 de sa thèse de doctorat *Communication Conduct in an Island Community*, Université de Chicago, Département de sociologie, 1953, pp. 206-216, publié en Y. Winkin (dir.), *Erving Goffman: des moments et leurs hommes*, Paris: Seuil/Minuit, 1988, pp. 104-113.

de l'interaction se distingue de ce que Colette Petonnet a observé dans les cimetières parisiens, en montrant que la préservation de l'anonymat garantissait dans certaines conditions l'échange sociable¹³.

Jean Hannover pour identifier la spécificité des civilités dans le monde arabe, fait l'hypothèse que celle-ci s'expliquerait par un rapport historiquement défini au territoire dans lequel la mobilité prime sur la stabilité. L'instabilité historique des lieux et des ancrages de chacun serait compensée par la force des liens qui produisent et entretiennent l'interconnaissance et la reconnaissance comme condition de la mobilité et de la rencontre¹⁴. Cette interprétation est toutefois difficilement applicable à la vieille société citadine cairote solidement arrimée à ses territoires et qui privilégie la sédentarité par rapport à la mobilité. Au demeurant, au Caire comme ailleurs, les professions itinérantes sont dévalorisées. Ainsi, la situation de marginalité que vivent les musiciens de mariage découle notamment du caractère mobile de la profession qui heurte un ordre social fondé sur la sédentarité et sur les cloisonnements de toutes sortes.

Il me semble, en revanche, plus pertinent d'attirer l'attention sur le double registre des civilités dans les espaces publics cairotes. Le premier, aux ressorts universels, est issu de l'ordre immanent aux interactions entre personnes tel qu'il a été étudié en détail par Goffman dans son œuvre. Le second est spécifiquement cairote et consiste en une transposition du mode sociable en vigueur dans les quartiers de résidence qui déborde vers les espaces publics conférant aux civilités entre anonymes un peu de l'épaisseur des relations familiales. Ainsi, les espaces publics de la ville peuvent aussi être appropriés sur le mode de l'interconnaissance, à l'instar du quartier de résidence, et l'on observe régulièrement des situations d'interactions entre anonymes dans lesquelles sont injectés des contenus issus de différentes sphères : parenté, voisinage et corporation professionnelle. Ce fait peut être rapporté à l'idéal de lisibilité sociale qui caractérise la société de la proximité. Il est probable que la vigueur des sociabilités ayant cours dans les territoires de proximité déborde en direction des espaces publics

de relations entre anonymes et que cet « empiètement » passe par des tentatives de conférer aux interactions le vernis rassurant de l'interconnaissance¹⁵.

Surdifférenciation urbaine

Les jeux de distinction, notamment territoriaux, puisqu'ils empruntent la voie des civilités ordinaires, constituent pour le chercheur un accès commode aux représentations sociales des registres des comportements

¹³ Colette Petonnet, « L'anonymat urbain », in C. Ghorra-Gobin (dir.), *Penser la ville de demain, Qu'est-ce qui institue la ville*, Paris : L'Harmattan, 1994, pp. 17-21.

¹⁴ Jean Hannover, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ Voir : Nicolas Puig, « Habiter à Dūwīqa au Caire... », *art. cit.* et « Variétés urbaines, perceptions des lieux... », *art. cit.*

humains. La représentation de la diversité des mondes sociaux au Caire est largement partagée¹⁶. En témoignent, les musiciens de l'avenue Mohamed Ali spécialisés dans l'animation des mariages qui arrivent leur fierté professionnelle à la compétence à évoluer dans des environnements différents et à interagir avec des gens de toutes conditions. À première vue pourtant, les milieux dans lesquels ils interviennent ne sont pas si éloignés. Mais la proximité, sociale comme spatiale, n'exclut pas la distance identitaire, et le travail social de distinction opéré par les habitants du Caire positionne l'ensemble des habitants sur une échelle détaillée. On prendra la mesure de ce phénomène en suivant l'exemple d'une famille de Darb al-Ahmar qui a obtenu un logement gouvernemental dans le quartier de Duwiqa (Manshi'ât Nasr) tout en maintenant sa résidence principale dans ce premier quartier.

77

Ces personnes, d'un niveau social un peu plus élevé que la moyenne des habitants de Duwiqa et ayant conservé de forts ancrages dans la vieille ville, sont sensibles aux différences dans la vie sociale des deux zones. Elles expliquent ces écarts par le fait que la plupart de ceux qui ont quitté Darb al-Ahmar étaient des gens très pauvres n'ayant pas les moyens de demeurer sur place (ce qui est fondé). Les exemples ne manquent pas pour caractériser les différences de comportement. Ainsi à Duwiqa, selon le père de famille :

«Ils prennent soin les uns des autres et vivent porte ouverte. On peut voir des jeunes filles se laver dans la rue mais on n'est pas censé regarder. Mais quand ils s'engueulent, attention, ici – à Darb al-Ahmar – il y a un peu de civilité, (adab) mais là-bas, le niveau est moins élevé. Pourtant, ils sont très hospitaliers. Ils invitent à manger, partagent ce qu'ils ont. Les jeunes ont 50 piastres pour la journée et encore. Ils les jouent en faisant des paris sur le terrain de foot derrière notre maison et s'engueulent souvent. Les femmes aussi se battent, se tirent par les cheveux. Quand on est arrivé, on a été très bien accueilli.»

La solidarité entre voisins est effective et passe par différents services dont celui de garder l'appartement de la famille quand elle est à Darb al-Ahmar. La mère de famille indique que ses voisines lui prêtent en cas de besoin divers ustensiles ménagers. Mais, en retour, la présence du voisinage se révèle insistante, et lorsque cette femme laisse fenêtre et porte fermées car elle n'est pas habituée au quartier, on lui demandera si elle a fait quelque chose, si elle a un problème. Finalement, selon les termes de son mari :

«Duwiqa, c'est un autre monde» (...) « Là-bas, les jeunes qui s'insultent se traitent d'atteint du sida mais ils ne savent pas » ¹⁶ Nicolas Puig, «Variétés urbaines...», art. cit.

dire AIDS en anglais, alors, ils disent mardh al-wizza [La maladie de l'oie. Ils confondent l'acronyme AIDS et le mot arabe wizza]. Ensuite, les femmes là-bas vont faire leurs courses en chemise de nuit, ce que personne ne fait à Mugharbilin [quartier de Darb al-Ahmar].»

Les sociabilités et le fonctionnement résidentiel à Duwiqa correspondent à une vie sociale que l'on reconnaît comme étant celle des *hara-s*, les ruelles de la vieille ville. La description ethnographique d'une *hara* de Darb al-Ahmar à la fin des années 70 dépeint un espace considéré comme une extension physique de l'habitation et comme un domaine privé¹⁷. Il s'agit d'un type de structuration de l'espace quotidien que Jean-Charles Depaule nomme populaire «maintenu»: ce sont «les territoires d'une vie sociale ouverte que règle un contrôle collectif, intégrateur et exclusif.»¹⁸ On comprend la pression exercée sur le ménage qui se soustrait à ce contrôle en fermant sa porte. La famille arrivante prend rapidement l'habitude de vivre porte ouverte selon les normes du quartier. Il est d'ailleurs à noter que l'on entend fréquemment à Duwiqa, dans les zones de plus grande densité telle *al-Uhayid*, le terme de *hara* pour désigner la

¹⁷ Hani Fakhouri, «An Ethnographic Survey of a Cairene Neighborhood, The Darb el-Ahmar District», Vol. 22, 1985, p. 121.

¹⁸ Jean-Charles Depaule, «Le Caire, Emplois du temps, emplois de l'espace», *Monde arabe/Maghreb-Machrek*, N° 127, p. 131.

¹⁹ Dans cette *hara* de Darb al-Ahmar, il n'existe pas de cafés, mais on trouve une vendeuse de thé et une petite charrette proposant des sandwiches. Ces «cafés – placards» suivent la progression des activités productives à l'intérieur des ruelles, tandis que les cafés demeurent à l'extérieur, dans des zones de transition, apparaissant comme «les signes stables, respectueux – et distordus? – d'un ordre urbain ancien». (Jean-Charles Depaule, «Entre travail et habitat, le café», in S. Denoix, J.-Ch. Depaule et M. Tuchscherer (dir.), *Le Khan al-Khalili, un centre commercial et artisanal au Caire du XIII^e au XX^e siècle*, Le Caire: IFAO, 1999, p. 250.)

rue résidentielle. Dans ces territoires à faible résonance historique, on se trouve en présence d'une importation des normes de structuration de l'espace issues des quartiers anciens du centre-ville. Ces derniers, du fait notamment du développement depuis une trentaine d'année d'ateliers et de commerces provoquant une affluence d'anonymes dans les *hara-s*, connaissent une graduation des normes territoriales allant de la forte intégration au micro-quartier jusqu'au repli domestique. L'afflux d'anonymes dans les *hara-s* investis par les petites industries est souligné par les membres de la famille fréquentant les deux quartiers: «Ici, on croise beaucoup de gens qu'on ne connaît pas venus visiter un des ateliers tandis que si je vois un inconnu à Duwiqa, c'est qu'il s'est perdu» (père, *dah*)¹⁹. L'observation de l'accessibilité au quartier permet de mieux identifier l'influence des lieux dans la vie sociale en dévoilant les dispositions plus ou moins fermées des espaces. L'accessibilité est liée aux marqueurs et aux différents signes disposés dans l'espace qui adressent autant de messages, d'injonctions de comportement, voire d'interdiction d'arpenter aux passants. On connaît dans le monde arabe les modalités de ce contrôle social qui, du

regard à l'interjection, empruntent une gamme variée de comportements. Inscrit fortement dans l'espace de la ville ancienne qui ménageait à la résidence des espaces fermés, matériellement la nuit par des portes, la notion tend à se rétracter de nos jours à l'immeuble dans lequel la porte demeurée ouverte permet de surveiller les passages dans les différents étages.

Cependant, une sortie de l'espace social communautaire est possible, tout comme il est possible de moduler sa participation à la vie sociale territorialisée dans le quartier. Ceci représente une différence importante avec Duwiqa où l'on échappe moins facilement au comportement normé de la communauté du lieu de vie. À Darb al-Ahmar, il «suffit» de fermer la porte de son appartement comme le font certaines familles, préférant un mode de vie résidentielle moins captif du modèle de la sociabilité rapprochée²⁰. Ce retranchement est souvent mis à l'épreuve par de multiples sollicitations, mais il est accepté dans l'ensemble par les autres habitants. Il est une façon d'échapper à la curiosité du voisinage qui «s'invite chez toi à n'importe quel propos et vient regarder dans ton frigo ce qu'il y a à manger le soir» (mère, *dah*).

79

Il constitue également une manière d'échapper au regard des autres, à l'affût des moindres remous venant troubler le cours tranquille de l'existence collective et pouvant mettre en péril l'honneur d'un chef de famille par la diffusion d'une affaire le concernant. Un habitant d'une *hara* de Mugharbilin me confie ainsi que si «dans les quartiers riches, il y a un *bawwab* (concierge) pour chaque immeuble, ici, en fait, tout le monde est *bawwab*» (voisin, *dah*). Il s'agit d'un contrôle social de tous sur chacun avec comme sanction la publicité faite au mauvais comportement des uns et des autres, l'humiliation en découlant et le risque d'un bannissement de la communauté. Mais en ville, cela n'est pas rédhibitoire puisqu'il existe d'autres réseaux de relation, professionnels, amicaux, d'affinités, etc. Qu'un problème survienne sur le lieu de résidence dans une *hara*, par exemple avec une des filles et que cela se sache, la honte s'abattra sur le père obligé de soutenir l'opprobre collective. Car, ici comme ailleurs, en Méditerranée tout au moins, les femmes (l'/les épouse-s et les filles) sont garantes de l'honneur des hommes. Ainsi que me le raconte une personne ayant connu une situation familiale difficile :

«Le problème dangereux dans la hara, c'est que les gens devinent rien qu'à voir ton visage, sans que tu ne dises rien, que tu as des ennuis, que tu n'es pas bien. Il faut alors donner le change, faire semblant d'aller bien, continuer la vie pour qu'ils ne voient pas ton problème, pour qu'il reste caché, ...» (dah).

²⁰ Il s'agit d'un modèle selon lequel les habitants aspirent à vivre porte fermée selon la typologie de Jean-Charles Depaule, «Le Caire: Emplois du temps, ...», art. cit., p. 132.

Le caractère plus ou moins public de la vie privée, ou plutôt la publicité donnée dans un espace social restreint aux événements de la vie des uns et des autres est l'enjeu de la situation. La crainte de cette publicité dans un espace soumis aux regards permanents de l'autre doit garantir la probité des comportements. Le territoire du quartier est, dans ce cas, celui d'un espace social du contrôle de moralité. Se soustraire aux regards des autres passe par la fermeture de sa porte ou par se détourner du quartier en se déplaçant vers d'autres lieux, temporairement ou définitivement.

80 Les phénomènes d'assimilations variables des territoires au domaine communautaire donnent à voir une certaine évolution des codes de civilités dans la négociation pour obtenir du voisinage un nouvel équilibre intégrant une plus grande part de droit à la tranquillité. Aussi les civilités sont-elles liées à des aspects plus englobants du fonctionnement social, et ce qui s'expérimente actuellement du côté de Darb al-Ahmar n'est rien d'autre que l'élaboration d'une citadinité en retrait du territoire communautaire et plus engagée dans les autres espaces de la ville. À l'inverse de ce qui se passe dans le centre-ville partiellement colonisé par les domaines de proximité, la civilité « envahissante » et les multiples obligations de l'interconnaissance tendent à s'effacer au sein du quartier, de façon différentielle selon les caractéristiques sociales et économiques, pour laisser la place à un système de codifications plus complexe. Celui-ci admet davantage d'autonomisation de la cellule familiale et une densification des relations sociales moins captive des schémas des territoires de résidence.

Intimités sociales

Ruptures dans l'ordre des civilités

J'ai observé dans les vieux quartiers centraux du Caire une inclinaison généralisée à l'examen et au commentaire des façons d'être et des comportements d'autrui. Ces moments constituent des échanges de normes plus ou moins prescriptifs et générateurs de tensions qui traversent le quotidien et en structurent une partie, cela a fortiori dans le contexte de relations denses que forme la ville. Le thème du comportement d'autrui se prête, en effet, aux discussions sans fin, aux appréciations, aux jugements et, par là même, à l'affirmation de ses valeurs propres et de celle de son/ses groupes d'appartenance-s. Cet exercice, quand il devient critique systématique de l'autre, est désigné par une expression imagée signifiant littéralement « lui découper la laine », c'est-à-dire dire du mal d'une personne en son absence. Mœurs, comportements et façons d'être sont en toute logique des compartiments prolixes de la vie sociale puisqu'ils ressortissent à notre quotidien et à l'incertaine possibilité du lien social expérimentée au cours des interactions. C'est pour cela que la thématique de la présentation

de soi, du comportement est si présente dans l'ordre langagier. Elle fait jouer nos sociologies immédiates et dénote en partie notre position vis-à-vis des autres, proches ou plus lointains, ce que nous voulons leur montrer et l'image qu'ils forment de nous. Dans ce contexte, il n'est pas sans intérêt de s'arrêter sur les moments de débordement plus ou moins contrôlés et sur les ruptures dans l'ordre des civilités. Le commerce quotidien avec autrui recèle, en effet, une charge de danger potentiel et de menace quant à l'organisation collective. En témoigne la fréquence des altercations, ces ruptures si répandues de la civilité au cours desquelles s'échange de façon encore contrôlée, la plupart du temps, ce qui est habituellement tu.

On dénombre environ 300000 affaires plus ou moins graves accumulées chaque année dans les différents commissariats d'Égypte. Mais cela n'est que la partie visible de l'iceberg puisqu'une bonne part des querelles ne font pas l'objet d'une plainte à la police. À Darb al-Ahmar, comme ailleurs, elles sont motivées par de multiples raisons ayant trait à la vie commune, aux associations économiques déclinantes, aux bagarres d'enfants relayés par les parents, aux problèmes de voisinage, etc. La violence est la plupart du temps contenue et l'on peut voir derrière cette forme assez ritualisée d'opposition des procédures de régulation des comportements. Il se trouve toujours miraculeusement un tiers pour séparer les belligérants qui, s'ils n'étaient pas retenus, c'est sûr, feraient un malheur²¹. Cette régulation de la violence que l'on voit à toutes occasions se mettre en place dans l'emphase et le désordre apparent dénote finalement une société urbaine policée. La fascination qu'inspirent les conduites prêtées aux habitants de Haute-Égypte et leur violence, réelle ou supposée, témoigne par contraste du caractère très régulé des comportements au Caire, cela malgré la fréquence des algarades de toutes sortes. La façon dont est considéré le crime dit d'honneur dans le Saïd égyptien – dont les Cairotes ont une idée, s'ils ne connaissent pas les coutumes des régions méridionales, en écoutant la célèbre *qasida* de *Shafiq u Mitwali* (chanté par Hafni Ahmad Hassan) qui conte l'histoire d'une femme assassinée par son frère après être tombée dans la prostitution – témoigne de cette ambivalence des habitants de Haute-Égypte dans les représentations des citadins de la capitale²². Il est à noter que c'est également un trait que l'on prête volontiers aux quartiers populaires présumés être des lieux dangereux.

La réputation de société rustique et peu policée fait apparaître le Saïd comme un monde d'hommes «véritables» capables de faire couler le sang et de s'oublier dans

²¹ De petits codes ritualisent le degré de violence comme enlever brusquement son pull. Dernière étape annonciatrice du débordement de violence, le fait de retirer sa ceinture.

²² Cf. sur ce point la contribution de François Ireton, «Les quatre relations d'incertitude d'un construit identitaire collectif à référence territoriale: l'exemple des Sa'ïdis», in Ch. Décobert, (dir.), *Valeur et distance, identité et société en Égypte*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 319-361.

82

la violence, de s'y engager totalement, sauvagerie à la fois répulsive et fascinante dans l'imaginaire cairote. Les rixes dans les vieux quartiers sont en contrepoint le plus souvent mesurées et on se livre peu à une violence sans retenue. La présence permanente de tiers permet généralement d'atténuer les conflits. Il s'agit d'un contrôle social non dénué d'efficacité. L'échange violent, verbal et plus rarement physique, est un moment de possible rupture des civilités et de remise en cause de l'ordre social. Il est pris en charge par des modalités spécifiques de gestion de l'interaction dans laquelle il s'agit de faire valoir son droit et sa revendication sans pour autant franchir la démarcation conduisant à la violence irrépensible. La poursuite et la défense de ses intérêts s'effectuent dans un équilibre complexe mettant en jeu l'honneur, la faculté de s'opposer et un souci de préservation. *A contrario*, une dérobade trop rapide risque de faire perdre la face. La manifestation de l'intention belliqueuse avec suffisamment d'emphase et le fait d'être dissuadé par autrui permet de sortir de ce dilemme. Les exemples sont nombreux qui mettent en avant cet équilibre particulier de l'engagement et de la déprise faisant jouer la face – la fierté, son image devant les autres – et les risques que comporte un enchaînement de violence incontrôlable. Une logique interne à ces moments particuliers se met en place indépendamment des tenants et des aboutissants de la querelle, logique disposant de sa propre cohérence et visant à maintenir les conditions de l'existence sociale en limitant l'échange de violence.

Que ce soit un jeune homme qui estime qu'un tiers a manqué de respect à sa fiancée, ou un père de famille dont la fille a commis l'irréparable, le premier réflexe est celui de la vengeance, de laver l'affront fait à l'honneur. Mais c'est de façon suffisamment ostensible qu'est élaboré ce funeste projet, par exemple en gardant « sous la vue » le couteau destiné à réparer l'outrage. Ce faisant, on a une chance d'être dissuadé de mener à bien cette vengeance, en tout cas pas de façon aussi violente, tout en ne perdant pas la face. Face à la volonté « de prendre un couteau et de le tuer », il faut une interposition, mais pour qu'elle soit efficace, l'acte doit être suffisamment visible. C'est ainsi que tous ont un rôle à jouer dans la conduite de ces phases délicates de la vie sociale, y compris les protagonistes eux-mêmes qui ont parfois conscience de cette ritualisation de l'affrontement. Ce type de situations sociales génère donc une logique propre indépendante des enjeux liés à la situation.

Ceci peut être illustré à l'aide d'un exemple de crise familiale (*dah*). La fille aînée de Magdi, 20 ans, a réussi à cacher pendant cinq mois sa grossesse illégitime, fruit d'un amour avec un garçon d'une *hara* proche. Mais la vérité éclate et la famille entre alors dans une crise sévère. Plusieurs solutions sont envisagées et finalement un avortement sera pratiqué dans une clinique de Shubra, quartier réputé pour sa concentration de

médecins peu scrupuleux (en l'an 2000, le tarif de base était de 1000 L. E., soit environ 150 euros). Le père de famille hésite entre plusieurs attitudes, à commencer par l'exercice de la violence la plus extrême. Il envisage de mettre tout le monde dehors et de divorcer puisqu'il considère que son épouse est fautive. Pis, il va jusqu'à parler de tuer sa propre fille, il se procure un couteau qu'il laisse en évidence, menace de tuer le garçon fautif qui a le courage d'affronter la famille et demande la fille en mariage. Mais il n'a rien à offrir et il est considéré comme un «mendiant». Il est éconduit vertement, menacé de mort par le père. Celui-ci envisage également de faire bastonner l'impétrant par quelques voyous. Il cherche dans le même temps à cacher le problème aux yeux des voisins et des amis (à l'exception d'une poignée d'entre eux), à faire comme si de rien n'était pour à la fois ne pas subir l'humiliation de la situation, puisque son honneur est directement en jeu, et ne pas totalement compromettre l'avenir de sa fille. C'est finalement un modèle de tempérance qu'il adopte, pardonnant, certes avec quelque difficulté, à sa fille. L'absence de pression sociale, le fait que l'histoire n'ait pas été ébruitée contribue certainement à ce pardon.

83

Il existe, mis à part ces situations paroxystiques de la vie quotidienne, des moments générateurs de tensions, telles les ouvertures de l'espace domestique à la compagnie masculine, les fêtes familiales se déroulant dans la rue (*afrah beledi*) et, d'une façon générale, toutes les situations d'ouverture des territoires de proximité à des tiers. Les risques d'atteinte à l'honneur de la famille invitante et de son chef sont alors très forts et les multiples signes d'hospitalité sont aussi destinés à faire de «l'étranger» un allié. L'arrivée des invités institue un accueil public passant par les discours de salutations et de bienvenue distillés par le *nabatchi* (l'ambianceur) qui, depuis la scène, recueille les dons monétaires des invités. Il commence par saluer, à titre d'exemple, les gens du quartier de Sayida Zainab, *beled al-adab* (pays de la politesse) ou ceux de Darb al-Ahmar, *ahsan an-nas* (les meilleurs des gens) et, s'il prend soin d'indiquer au micro que «l'étranger dans notre quartier est un sultan», les fins de mariages, parfois un peu agitées, voient pourtant fleurir les joutes verbales. Chacun monopolise le micro pour dire son fait à l'autre, l'étranger proche, celui du quartier d'à côté dont le comportement est indigne. Il s'exprime dans ces moments une conscience territoriale forte ainsi que le rejet de la stigmatisation urbaine dont pâtissent les quartiers périphériques proches géographiquement, mais éloignés du point de vue de la légitimité citadine à l'instar de la vaste zone d'habitat informel de Manshi'at Nasr. C'est également dans ces endroits que l'on constate les plus grandes fréquences d'incidents. Qu'un étranger vaurien vienne semer la zizanie dans la fête et «il aura droit à un coup de pied au derrière» (*malush ghayr al-gazma*). «La science est dans la tête, pas dans les cahiers» est-il précisé au visiteur du quartier voisin plus huppé et qui, juché sur l'estrade, discours pendant

de longues minutes au micro comme si sa vie dépendait de cette tribune. On lui indiquera vertement «qu'ici on est des gens d'honneur» et que l'on n'a que faire de ses commentaires désobligeants²³. Ceux de l'ancienne génération auront alors beau jeu, à l'occasion de ces débordements, généralement verbaux uniquement, de rappeler que dans le temps, il y avait plus de *adab* et d'*ihtiram* (respect). Dans la même veine, Mohamed Ahmad Ghuneym décrit, dans la ville du Delta d'al-Mansoura, ces personnes qui, sous l'effet de drogues diverses, monopolisent l'estrade et importunent la danseuse²⁴. Au-delà du problème des abus de toutes sortes, qui ne sont pas si nouveaux²⁵, les altercations découlent de la situation de tension que génère l'ouverture de l'espace de la ruelle à un public diversifié lors des occasions festives et communautaires. S'ajoutent à cela les enjeux financiers de la fête au cours de laquelle les dons monétaires des invités qui servaient à rétribuer l'orchestre et la danseuse sont parfois attribués aux nouveaux mariés.

Dans la demeure, l'attitude doit signifier l'acceptation des règles inhérentes à la présence chez autrui, au respect qu'on lui témoigne et à l'acceptation implicite de la relation inégale qu'instaure l'hospitalité. Les façons de se

²³ C'est en travaillant sur les musiciens du Caire et en les accompagnant dans leurs différents engagements que j'ai observé ces mariages de rue. La situation présentée ci-dessus s'est produite lors d'une fête à laquelle j'ai assisté dans la zone de Manshi'at Nasr à l'été 2000.

²⁴ Mohamed Ahmad Ghuneym, *Les groupes de chant et de tarab de l'avenue Siyam dans la ville d'Al-Mansura, Étude anthropologique*, Université d'Al-Mansura, Centre des sciences de l'homme et du patrimoine populaire, 1998, p. 36 (en arabe).

²⁵ Ibn Saïd en voyage au Caire au XIII^e siècle dénonce l'ivrognerie qui y règne. Voir: André Raymond, *Le Caire*, Paris: Fayard, p. 101.

²⁶ L'hôte, *dif* en arabe égyptien, appelle une perception ambivalente découlant «d'une présence angoissante» selon les mots de Mohamed Boughali cité par Jean-Charles Depaule, «Seigneur, prisonnier et poète», *Communications*, N° 65, 1998, p. 21.

tenir et l'attitude déférente que l'on adopte, dans le discours comme dans la gestuelle, en évitant par exemple de croiser les jambes dans le cas d'une relation hiérarchique prononcée, de s'installer trop confortablement dans un fauteuil, ou encore en s'abstenant de fumer devant un parent plus âgé, dénotent le respect de l'hôte pour celui qui l'accueille. Le corps traduit directement le respect que l'on porte à son prochain, sans pour autant, dans les situations ordinaires, être totalement empêtré dans les normes de la bienséance ou dans les protocoles ritualisant à l'extrême l'interaction. Ainsi que me le faisait remarquer une jeune fille dans un appartement où j'étais accueilli: «Il y a de la politesse (*adab*) dans la présence d'un invité chez toi, pas de la gêne (*khasha'*)» (*dah*)²⁶.

De même l'autorité du chef de famille sur les siens est forte et les civilités familiales rendent manifeste cette hiérarchie domestique qui place le père au sommet et s'organise selon la génération et le sexe – par exemple, le cadet est l'obligé de son aîné qui est lui-même sous l'autorité stricte du père. Le chef de famille est le garant de l'honneur familial qu'il fera respecter y compris par la violence.

En l'occurrence, mieux vaut être trop dur que trop laxiste, ainsi que le dit le proverbe : «La maison du négligent s'effondre avant celle du tyran» (*beyt al-muhmel yekhleb qabl beyt az-zâlim*). Le jour où une famille de ma connaissance eut à affronter un grave problème dû au comportement d'une des filles, un ami du père me confia que tout cela avait pour origine le comportement de ce dernier qui n'était pas suffisamment autoritaire. L'étiquette familiale révèle cette organisation domestique et ses hiérarchies.

Mais, au-delà des ritualisations ordinaires du quotidien et de l'effectuation d'un ordre social par les gestes et paroles de la civilité, son importance dans la vie égyptienne révèle, à l'instar de la vie de quartier «porte ouverte» évoquée plus haut, la tension vers une lisibilité totale du social. La porte ouverte donne à voir le domaine de l'intimité familiale, le domestique s'intégrant à l'espace social du contrôle moral que représente le quartier. Les civilités et les codes partagés de comportements participent, pour partie, d'un même effort vers une plus grande «lisséité» du social, un monde où tout de l'autre est connu, ce qui garantit sa soumission aux normes en vigueur comme la pérennité (illusoire) de ce monde. Une forte ritualisation de l'interaction vient compenser la méconnaissance de l'autre et lui substituer une forme encadrée de relation sociale. «L'ouverture des possibles» dont témoignent les nouvelles sociabilités, échappant au cercle rassurant du voisinage et de la parenté et aux anciennes codifications, est aussi source de tensions et de situations difficiles à gérer. Personne ici n'est sûr de son rôle et de celui de l'autre. Les pratiques festives, comme le fait d'offrir une soirée lors des grandes occasions familiales tels le mariage, la circoncision ou encore la réussite scolaire d'un enfant sont une source de conflits potentiels car les risques de débordement et d'une atteinte à l'honneur sont très forts. La présence d'hommes et de femmes même s'ils sont séparés dans l'espace de la fête est une indéniable source de querelles. Les civilités assez lourdes qui encadrent ces événements, dont celles inhérentes à l'accueil et à l'hospitalité, témoignent de ces tensions.

«Alli ikhtachu matu»: ceux qui ont eu honte sont morts

Si l'on observe les photos de vacances d'un couple au bord de la mer dans les années 60, de même que les tenues des danseuses de l'époque, sans parler des publicités et des films en général, on constate immédiatement que le corps féminin est de nos jours bien plus couvert qu'auparavant. Une explication fonctionnelle de ce fait, assez plaisante au demeurant, me fut proposée par un informateur qui tentait d'expliquer ces changements sans recourir à la référence dominante dans la société égyptienne, la religion. Il faudrait voir, dans les changements des codes de la pudeur, un effet de l'accroissement de la population et, en conséquence, de la densité. Les femmes seraient plus tenues qu'auparavant de se couvrir, dès lors qu'elles quittent leur maison

ou se détendent au bord de l'eau, car les regards sont plus nombreux qu'auparavant et émanent de personnes moins bien éduquées appartenant aux jeunes générations. On conçoit bien le caractère insuffisant d'une telle explication. Si l'on suit l'argument démographique, on notera que, bien que la population au Caire se soit accrue considérablement depuis une trentaine d'années, elle est aussi mieux distribuée sur le territoire de la capitale, et que les densités dans les vieux quartiers centraux ont diminué de moitié depuis une dizaine d'années²⁷.

86

Il semble plus logique d'inférer une «réislamisation» de la société égyptienne et des sociétés musulmanes en général, laquelle ne correspond pas à un «retour de l'islam mais à la «publication», c'est-à-dire la saturation de la sphère publique par la référence islamique»²⁸, depuis une trentaine d'années. Ceci n'est pas sans conséquences sur l'idée que se font désormais les Égyptiens de la pudeur. En effet, si l'on suit Jean-Noël Ferrié, au Caire, à la différence de Paris, les personnes, même en situation d'anonymat, sont en forte situation d'interdépendance du fait que le regard d'une personne «peut être investi d'un rôle collectif». Les personnes accordent donc leur conception de la pudeur par rapport à ce qu'elles «pensent être la conception dominante de la pudeur». Afin d'éviter d'éventuelles situations de confrontation, elles déterminent «avant d'agir la convention en cours» plutôt que, à l'instar de ce que l'on observe à Paris, «de s'ajuster à l'intérieur d'une interaction personnalisée»²⁹.

Ce regard «porte-parole» dont on anticipe même dans l'anonymat la portée de critique publique fait écho à celui qui existe dans les quartiers résidentiels. J'ai souligné plus haut la façon dont il organise un contrôle social à travers une sorte d'effet panoptique réciproque: tout le monde sous le regard de chacun qui s'érige en observateur critique de la moralité d'autrui. Il est possible que l'injection de contenus issus des communautés de résidence dans les espaces publics se traduise par cette importation d'un regard possiblement réprobateur exprimant l'opinion des autres³⁰ et en fonction

²⁷ On passe ainsi pour l'arrondissement de Darb al-Ahmar de 1001 hab/ha en 1966 à 553 hab/ha en 1996.

²⁸ Jean-Noël Ferrié, «Figures de la morale en Égypte. Typifications, conventions et «publicité», in J. Dakhli (dir.), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Paris et Arles: Sindbad/Actes Sud, 1998, p. 122.

²⁹ Jean-Noël Ferrié, *Le régime de la civilité en Égypte, Public et réislamisation*, Paris: CNRS, 2004, p. 136. L'auteur identifie un régime de la civilité en Égypte (qui ne lui est pas propre) qui se caractérise par «une forme de l'attention portée à autrui qui conduit les personnes à poursuivre leurs buts, en évitant – autant que faire se peut – de se soumettre au jugement d'autrui (...). Ce régime correspond «à l'état (faussement) stable des choses avant qu'un échec de la

coordination n'amène les acteurs à débattre des conventions qui les lient» (p. 20). Ainsi «le régime de la monstration critique – c'est-à-dire le détour par la délibération contradictoire pour aboutir à une forme de coordination – est donc le plus souvent remplacé par un «régime de la civilité» où l'on évite de heurter de front la position conventionnelle d'autrui (...)» (p. 119).

³⁰ *Ibid.*, p. 136.

duquel l'ego oriente son comportement. Pour prendre un unique exemple de ces modifications des normes de la pudeur, il est désormais interdit pour une danseuse de montrer son nombril et ses cuisses, d'où le succès du «cycliste» dans la danse contemporaine.

Pourtant, une pudeur exagérée est considérée dans les milieux populaires comme source de problèmes et plusieurs dictons sont régulièrement appelés en renfort de cette conception, tel le fameux «*alli ikhtâchu matu*», ceux qui ont eu honte sont morts. À Darb al-Ahmar, un informateur pense que l'origine de ce proverbe vient du *Hamam Bachteh* situé place *Souk as-Silah*. Lors d'un violent tremblement de terre, des femmes étaient dans ce hammam et celles qui n'osèrent pas sortir dénudées et perdirent trop de temps à se vêtir furent ensevelies sous les pierres du bâtiment effondré. Lors du séisme de 1992, ce même informateur se souvient avoir vu les gens sortir précipitamment de chez eux dans la tenue dans laquelle ils avaient été surpris par l'événement. Ils ont en quelque sorte retenu la leçon du passé, souligna-t-il alors non sans un certain humour. Toutefois, ces représentations qui relient un lieu du quartier de Darb al-Ahmar et un dicton soulignent en contrepoint l'importance accordée à la mise de chacun et à la façon dont il s'expose, c'est-à-dire se met en vue et, conséquemment, dans la situation de subir le jugement d'autrui. L'importance de la tenue vestimentaire et de l'élégance est ainsi fréquemment avancée. Dans le milieu des musiciens, les anciens se rappellent l'époque dorée de l'avenue Mohamed Ali, quand se pressaient dans les cafés une foule d'artistes rivalisant de raffinement; tandis qu'il est possible de nos jours de rencontrer dans ces mêmes lieux des musiciens portant de simples sandales. Pour ces représentants des anciennes générations, le laisser-aller vestimentaire reflète le déclassé de l'avenue dans la «topographie musicale» du Caire.

Quant aux femmes, il leur est demandé d'être effacées, retenues et de ne pas paraître trop avenantes et souriantes (les Occidentales tiennent leur réputation licencieuse entre autres choses de ce qu'elles ont toujours l'air de dire «O.K.» pense-t-on dans la rue de Darb al-Ahmar). La pression est très forte dans les espaces publics et «même les femmes enceintes mettent des corsets pour échapper aux regards des jeunes, car *ils ont faim*» (mère de famille, *dah*). Ainsi, aux côtés d'autres motivations, les personnes expriment le souci de contenir la femme et sa charge sexuelle, laquelle serait une source de désordre social. La possibilité d'avoir à subir ce regard sans vergogne des jeunes (et moins jeunes) pousse de nombreuses femmes à couvrir davantage leur corps que ne le faisaient leurs mères.

Mais, à l'exemple de l'anecdote du *Hamam Bachték*, il ne faut pas non plus se montrer trop timoré. Ne dit-on pas que «la crainte chez l'homme entraîne la pauvreté; la crainte chez la femme entraîne la turpitude» ! Ce proverbe me fut expliqué ainsi par une connaissance dans un café de Darb al-Ahmar : si dans un bus bondé, une femme est victime d'attouchements et qu'elle est trop craintive pour réagir, alors cela risque d'encourager «l'attoucheur»; idem pour celui qui vient chez une femme seule et tape à la porte, si elle n'ose pas crier alors il la viole, si elle ose le faire, elle sera secourue par les voisins. Une trop grande gêne paralyse la victime qui préfère subir l'affront plutôt que dévoiler publiquement qu'elle est victime d'attouchements.

88 Les berges d'un fleuve tranquille

Les quelques civilités évoquées dans ce texte illustrent moins des phénomènes d'imposition et d'incorporation de normes que la façon dont les personnes s'orientent en fonction des différents codes sociaux en vigueur, codes qu'ils actualisent et font évoluer en les pratiquant (code de l'honneur, code de la bienséance, représentation partagée de la pudeur, de la gêne, mais aussi nouvelle organisation urbaine et développement parallèle de nouvelles civilités, etc.). La vie quotidienne échappe ainsi à la rigidité qu'entraînerait un monde dans lequel tout un chacun suivrait aveuglément des règles coercitives. C'est par le biais des multiples coopérations entre les personnes mettant en jeu des formes variées de civilités que la vie sociale suit son cours sans faire de vagues. Ce qui ne signifie pourtant pas qu'elle soit «plate» ou suive les berges d'un long fleuve tranquille. Les hurlements d'une matrone à l'égard d'un homme du quartier dont la moralité douteuse est ainsi étalée sur la place publique, ou les derniers gestes avant que l'irréparable ne soit commis, comme arracher ostentatoirement son pull ou sa chemise, sont autant de signes destinés à informer autrui de la situation et une tentative de maintenir les conditions de l'échange social, que des manifestations d'une psychologie belliqueuse. Au-delà des codes de politesse, l'immersion partielle dans l'effervescence du quotidien permet d'observer de multiples ajustements à la vie publique et sociale.

Dans ces observations faites à «hauteur d'homme», on observe que les civilités contredisent les comportements identifiant l'homme à un état de sauvagerie – *wihish*, ce registre étant fréquemment sollicité pour les dénoncer – entendu comme un moment de rupture d'un ordre social (fût-il interactionnel) brisant la chaîne des coopérations entre les personnes. Les civilités s'opposent

³¹ Jacques Revel, «Les usages de la civilité», in *Histoire de la vie privée, De la Renaissance aux Lumières*, tome 3, Paris: Seuil, 1986, p. 174.

à tout ce qui «risquerait d'arracher l'humanité à elle-même», comme l'écrit Jacques Revel dans un autre contexte³¹. Elles sont garantes de la reconduite des ordres

sociaux comme elles constituent un domaine privilégié d'expérimentations sociales, de traductions, d'inventions et d'hésitations liées à des conjonctures. À l'instar des façons de dire, elles évoluent d'autant plus rapidement qu'elles sont fréquemment sollicitées dans la vie sociale. Jean Hannoyer parle à leur propos d'une «esthétique du lien»³². Une esthétique certes mais «fonctionnelle»³³, celle de la forme qui répond à la fonction, de l'insertion satisfaisante dans un environnement social, celle des paroles et des gestes minimaux de l'interaction, étendus de façon à parfois accorder au quotidien, en même temps que la ritualisation de l'ordre social et sa reproduction, une certaine charge ludique. a

³² Jean Hannoyer, *op. cit.*, p. 12.

³³ L'expression «esthétique fonctionnelle» est empruntée à Leroi-Gourhan qui la définit comme l'adéquation de l'outil à la fonction et plus généralement l'insertion satisfaisante du sujet dans le monde qui l'entoure. Voir André Leroi-Gourhan, «Les domaines de l'esthétique», in *L'Homme, races et mœurs*, Paris: Encyclopédie Clartés, 1956, pp. 1-13.