



HAL
open science

Pratiques et vécus d'un islam populaire égyptien

Vincent Battesti

► **To cite this version:**

Vincent Battesti. Pratiques et vécus d'un islam populaire égyptien. Vincent Battesti & François Ireton. L'Égypte au présent, Inventaire d'une société avant révolution, Sindbad-Actes Sud, pp.867-886, 2011, La Bibliothèque arabe, Hommes et Sociétés, 978-2-7427-9780-6. hal-00765822

HAL Id: hal-00765822

<https://hal.science/hal-00765822v1>

Submitted on 17 Dec 2012

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.

sous la direction de
Vincent Battesti et François Ireton

L'Égypte au présent

INVENTAIRE D'UNE SOCIÉTÉ
AVANT RÉVOLUTION



Sindbad

L'Égypte au présent

Inventaire d'une société avant révolution

sous la direction de
VINCENT BATTESTI
et **FRANÇOIS IRETON**

Vincent Battesti, 2011 – « Pratiques et vécus d'un islam populaire égyptien »
in Vincent Battesti et François Ireton (dirs), *L'Égypte au présent*,
Inventaire d'une société avant révolution, Paris, Sindbad-Actes Sud, La
Bibliothèque arabe, Hommes et Sociétés, p. 867-886
– en ligne: <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00765822>

Sindbad



Pierre Bernard, fondateur



Une barque de pêche sur le Nil, au Caire près du pont Qasr al-Nil
(V. Battesti, février 2007).

A la mémoire d'Alain Roussillon



PRATIQUES ET VÉCUS D'UN ISLAM POPULAIRE ÉGYPTIEN

La religion est d'abord affaire de pratiques : ce sont celles-ci qui se présentent à l'observateur. Il s'agit aussi de vécu, de représentations, de discours, de discussions, de controverses dans les arènes des sociabilités. La religion est un sujet récurrent de discussions et de débats. On parlera ici de pratiques et de vécus religieux "populaires" dans le sens où ce sont ceux du plus grand nombre : il ne s'agit pas d'opposer la classe populaire à une autre classe sociale, mais de s'intéresser à l'ordinaire de la vie religieuse musulmane en Egypte (plus qu'aux livres ou aux textes qui disent ce qu'est la religion ou ce qu'elle devrait être, voir Obadia, 2009). On n'étudie pas ici une religion populaire, mais des formes populaires variées d'un islam jamais monolithique et intemporel, fruit cependant de conditions historiques spécifiques¹. Ce bref tableau s'appuie sur des individus pratiquant dans la sphère privée, mais aussi sur ces entrelacs d'obligations, d'événements et de réseaux sociaux formant le paysage religieux musulman en Egypte.

Personne ne dénierait ce jugement de valeur : la société égyptienne est aujourd'hui profondément pieuse. Les signes de religiosité se sont fait plus ostensibles ces trois dernières décennies. Cette montée en puissance est sans doute facilitée par la relative unanimité de la

1. "Je refuse de parler de l'islam en soi. Il y a des musulmans qui sont des êtres humains, qui ont des idées sur la vie et leur religion, sur ce qu'ils pensent être leur religion" (Rodinson, 1996). Ou cette mise en garde : "Les arabisants médiévises pensant comprendre directement l'Egypte contemporaine se fourvoient : il faut, pour ce faire, connaître et l'islam dans sa généralité, et les ressorts de l'économie contemporaine entre autres" (Rodinson, 1976).





Une *'arûsa* présentée par le pâtissier,
pour le mouled *al-nabî*, au Caire (V. Battesti, avril 2005).

population vis-à-vis de la religion. L'islam est un ordre social qui s'impose d'autant plus facilement que le pays est musulman sunnite dans sa grande majorité – pour environ 93 % de la population¹. Le chiisme est quasi absent d'Égypte², mais sa croissance supposée

1. Les statistiques de la CAPMAS donnaient jusqu'en 1986 (avant que la question ne disparaisse des recensements) 7 % de coptes dans la population. Les minorités bahâ'î et chiite forment une part statistiquement négligeable de la population égyptienne.

2. Pour certains auteurs, les chiites de l'Égypte médiévale étaient peut-être plus nombreux que la mémoire sunnite n'a voulu le croire et sans doute bien au-delà d'un petit groupe rassemblé autour du califat fatimide et de sa cour (Stewart, 1996). Cette hypothèse ne semble pas être contredite par l'importance de la tradition des poupées de sucre (*'arûsa*) offertes le jour du Mouled (l'anniversaire de naissance du Prophète), ni par la place particulière accordée aux "gens de la maison", *ahl al-bayt* : les membres sanctifiés de la famille du Prophète, enterrés au Caire et sujets favoris du culte des saints; ils ont un statut spécial dans l'islam chiite, qui les considère comme les seuls héritiers légitimes du Prophète.

suffit à inquiéter; Mahmoud Hamdi Zaqzouq, le ministre des Waqf (Affaires religieuses), déclarait en juillet 2008 dans le journal *al-Masry al-youm*: "Nous ne permettrons pas l'existence d'un courant chiite dans les mosquées égyptiennes." Le recensement est malaisé; l'Égypte compterait au mieux 1 % de chiites en considérant que beaucoup parmi eux pratiqueraient la *taqiyya*¹. Quant au sunnisme pratiqué en Égypte, il est de rite chaféite et secondairement malékite². Ces traditions ou écoles juridiques n'impliquent pas un ensemble de principes unitaires ou immuables qui existeraient indépendamment de la vie sociale et des circonstances historiques.

L'islam est la religion d'État, mais les libertés de pensée et de culte sont officiellement assurées. En république arabe d'Égypte, la référence à l'islam sunnite est dominante : elle participe aux références identitaires partagées et revendiquées par une grande majorité d'Égyptiens. Il est difficile de dire si le sentiment, réel mais diversement partagé, de solidarité avec d'autres peuples ou pays frères (les Palestiniens, par exemple) tient à une communauté religieuse ou culturelle. Le sentiment national est assez fort pour témoigner d'un attachement au Nil : seuls quelques saints possèdent un arbre généalogique qui les relie au Prophète, tandis qu'au Maghreb, par exemple, les groupes sociaux se définissant comme arabes se réclament toujours d'une origine de la péninsule Arabique.

LES PRATIQUES QUOTIDIENNES ET LES PILIERS DE LA FOI

PRATIQUES DÉMONSTRATIVES, PRATIQUES JUSTIFIÉES

Bien que la religion intervienne indubitablement dans la vie des Égyptiens et sur les termes d'une définition de leur identité, elle n'assujettit pas la vie sociale. D'ailleurs, faut-il rattacher à la croyance religieuse l'ensemble des pratiques, visibles ou minimales, qui font référence à la religion ? Laisser ostensiblement un coran sur la plage avant

1. La *taqiyya* est un principe de précaution, qui permet aux chiites de pratiquer leur foi en secret dans certaines circonstances défavorables, ici pour s'éviter une répression. Sur le statut des chiites en Égypte, voir L. Azuri (2006).

2. Pour mémoire, le sunnisme distingue en son sein quatre jurisprudences : les écoles hanafite, malékite, chaféite et hanbalite.

ou arrière de sa voiture (pour protéger son véhicule des vols, des accidents, ou pour affirmer son appartenance religieuse), est-ce une pratique religieuse ? En tout cas, c'est une pratique si commune qu'on ne pense même plus à la relever en Egypte. Il en est de même des noms de Dieu, du Prophète, inscrits partout, sur tout support (y compris les pare-brise des voitures)¹, des invocations à la clémence ou à la munificence d'Allah et de Mohammed, son messenger. On ne relève plus non plus les formules de politesse et de salutation aujourd'hui nettement à consonance religieuse, la *zebîba* au front des hommes (marque de prosternation à la prière, étymologiquement le "raisin sec"), les chapelets qui s'égrènent dans les mains des pieux, le port du voile par les femmes : un *higâb* aujourd'hui omniprésent et un *niqâb* qui gagne du terrain (voir le chapitre "Islamisme et islamisation : courants et tendances", p. 887)... Le *niqâb* a d'ailleurs fait débat fin 2009 après son interdiction par le Conseil suprême d'al-Azhar (dirigé par le cheikh Mohammed Sayyed Tantâwi, décédé en mars 2010) dans les classes du système azharien d'enseignement, du primaire à l'université. Les témoignages sont nombreux affirmant que cette nébuleuse de signes se diffuse en Egypte. La banalisation diminue leur charge démonstrative (d'où une tendance récente à abandonner le voile comme signe distinctif fort de religiosité), mais l'incorporation de ces pratiques à la norme en revanche peut les consolider (mais le port du voile est devenu "normal" pour toute musulmane sociologique). Maxime Rodinson (1980) utilise l'expression de "musulmans sociologiques" qui souligne justement que l'identité musulmane n'est pas attachée invariablement au respect de pratiques, mais que, pour autant, la croyance musulmane est un donné étroitement entrelacé à la vie sociale.

A ces pratiques à valeur démonstrative – mais ce n'est pas leur seule qualité puisqu'elles possèdent de multiples significations, de protection, de conciliation... – se juxtaposent des pratiques d'un autre régime, des pratiques justifiées par la référence religieuse. On ne mentionnera que la question de l'excision en Egypte : l'ablation du clitoris et parfois des petites lèvres des jeunes filles (voir les chapitres "Comment se portent les Egyptiens ? Un diagnostic", p. 651, et

1. En Egypte, les représentations plastiques sont quasi absentes du domaine religieux musulman, sauf sous la forme de calligraphies de textes ou formules coraniques ou des noms d'Allah et de Mohammed.

“Inégalités entre genres et travail féminin en Egypte”, p. 767). Alors que la circoncision (des jeunes garçons) est unanimement adoptée parmi les musulmans – et l’on se réfère au religieux pour la justifier –, l’excision est objet d’un débat. Selon l’étude démographique (*Demographic Health Survey*) de 2005 effectuée par le ministère de la Santé et de la Population (National Population Council), 95,8 % des femmes mariées en âge de procréer avaient subi l’intervention. Le phénomène est massif, en dépit de l’interdiction officielle qui frappe cette mutilation depuis 1997, en dépit d’une campagne médiatique lancée en 2003 par le gouvernement égyptien dénonçant la pratique de l’excision¹, en dépit de la déclaration en 2007 du cheikh Mahmoud Achour, membre du Conseil de recherche islamique d’al-Azhar, selon laquelle “l’excision est une coutume traditionnelle et non pas un acte religieux, les hadiths concernant la circoncision féminine sont douteux”². L’opinion généralement exprimée par les Egyptiens est que l’excision est justifiée par des raisons à la fois d’ordre moral et public (contrôler la libido des femmes) et d’obligation religieuse (même si le chiffre de 96 % laisse entendre que cela dépasse la communauté musulmane).

Les déclarations sur la grandeur de Dieu et le respect qu’inspire sa puissance sont des justifications courantes de l’adhésion aux pratiques religieuses. Il ne nous revient pas d’analyser la foi des musulmans égyptiens, mais disons simplement qu’elle est une foi en l’existence irréfragable d’une divinité unique et en l’infaillibilité du dogme. Cette foi est une solide *doxa* (ensemble d’axiomes non discutés) qui rend difficile au plus grand nombre de concevoir la mécréance ou l’athéisme, en particulier lorsqu’il s’agit d’une déclaration de son interlocuteur et non plus d’un sujet abstrait de discussion.

Le registre du religieux, majoritairement musulman en Egypte, vient servir de justificatif à la morale commune, la “fonder de bon droit”, elle et les pratiques, comme c’est le cas pour l’excision. Et cela est possible car, au quotidien, l’ensemble des pratiques et des signes du religieux vient dire ce qui est normal, génère la norme (ou du moins contribue à orienter les référents normatifs).

1. *Rose al-Youssef* du 28 juin 2003; *al-Ahram Hebdo* du 25 juin 2003.

2. Débat contradictoire sur la chaîne al-Arabiya TV, le 12 février 2007, entre deux universitaires égyptiens d’al-Azhar, le cheikh Muhammad al-Mussayar et le cheikh Mahmoud Achour.

LES RITES SUNNITES EN PRATIQUE

Le rite musulman demande aux croyants le suivi d'obligations fondamentales ("les cinq piliers de l'islam") : la profession de foi (*chahâda*), les cinq prières quotidiennes (*salâ*), l'aumône légale (*zakâ*), le jeûne du mois de ramadan (*sawm*) et le pèlerinage à La Mecque (*hagg*). L'obligation ne fait pas la pratique : les obligations sont diversement suivies, et leur effectuation est liée aux transformations de la société.

La récitation convaincue qu'il n'y a de vraie divinité que Dieu et que Mahomet est son messenger est la condition de croyance, une profession de foi (*chahâda*) qu'en Egypte on entend proférée quand on est confronté à un événement étonnant ou important. Elle ne se retrouve pas littéralement dans le Coran, mais s'en inspire directement. C'est bien davantage le premier verset de la première sourate, la *fâtiha*, qui est régulièrement récitée en Egypte. Prononcer les premiers mots du Coran¹ est un acte liminaire qui consacre "au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux" un discours, une lettre ou l'entrée dans une pièce, dans une automobile, un bus, le début d'un repas, d'un travail, etc., des dizaines de fois par jour (et réduit aux premiers termes *b-ismi-llah*, "au nom de Dieu", d'où son nom de *basmallah*).

Les cinq prières quotidiennes sont une norme et à ce titre sont ce qu'il *faudrait* pratiquer, c'est l'horizon rituel. Elles sont pratiquées, selon un chiffre avancé par Jomier (en 1977) par 20 % de la population au Caire. Difficile d'apprécier aujourd'hui cette proportion, mais la part des musulmans qui ne pratiquent pas la prière ou les cinq requises est loin d'être négligeable. Cependant, l'emprise de la religiosité dans l'espace public se lit aussi sans doute dans le caractère de plus en plus habituel, cette dernière décennie, des prières quotidiennes collectives qui s'organisent sur le lieu de travail. Les tapis de prière ne s'étalent plus alors le vendredi seulement dans la mosquée ou sur les trottoirs adjacents, mais plusieurs fois par jour dans le hall de l'immeuble, le couloir de l'entreprise, un coin de la parcelle agricole... L'invitation des collègues à la prière est de plus en plus difficile à refuser quand la norme d'une pratique religieuse s'impose.

La prière du vendredi a un statut distinct : c'est le moment où les hommes en particulier se rendent dans les mosquées suivre le rite commun. Le vendredi a par ailleurs été choisi comme le jour

1. Le mot "coran" est la forme francisée de *al-qur'ân*, "la récitation".

de congé hebdomadaire par l'Etat et ses administrations (peut-être pour se démarquer du dimanche de l'ancienne puissance coloniale). Si ce congé est diversement respecté, le travail en tout cas s'arrête au moment de la prière du vendredi.

Les mosquées se sont toutes équipées de haut-parleurs puissants qui permettent une amplification des appels à la prière, mais aussi des récitations coraniques et des prêches (en particulier le vendredi). A ces mosquées s'ajoute la multiplication des salles de prières informelles (dites *zawiyya*, souvent en bas des immeubles et de plain-pied sur la rue), elles aussi électro-amplifiées avec un haut-parleur accroché au balcon d'un appartement. Cela contribue largement à une structuration (ici sonore) de l'espace public par les signes religieux. Le ministre des Waqf, voulant contrôler ces appels (qu'il considère comme désordre urbain et pollution sonore), a proposé l'unification de l'appel à la prière : l'appel serait radiotransmis à partir d'une mosquée (centrale) et diffusé par toutes les autres mosquées, sauf les *zawiyya*, appelées à disparaître (Battesti, 2009 ; Farag, 2009). La polémique n'est toujours pas close, mais dès septembre 2004 le ministre tenait à préciser que "les rumeurs selon lesquelles seraient supprimés les appels à la prière des mosquées qui se trouvent dans les quartiers chics [du Caire] – et surtout l'appel à la prière de l'aube – ou la rumeur d'une unification de la *khotba* [prêche] du vendredi sont complètement fausses", insistant malgré lui sur un inégal attachement à la pratique de la prière selon la classe sociale et sur la qualité d'espace d'expression que représentent ces prêches.

Par ailleurs, il se vend un nombre considérable de cassettes audio de récitations du Coran – psalmodiées par les meilleurs spécialistes – ou de discours-fleuves de prédicateurs à la mode (Amr Khaled ou le cheikh Muhammad Mitwallí al-Cha'râwî, pour ne citer qu'eux) écoutés sur le lieu de travail, dans son taxi... Les radios et les chaînes de télévision ne sont pas en reste, consacrant de nombreuses émissions à la vie religieuse.

Troisième pilier de l'islam, la *zakâ* est l'aumône légale, un devoir religieux. Il en existe en fait deux types. La *zakât al-fitr* a pour objectif de faire accepter par Dieu son jeûne du mois de ramadan (jeûne considéré comme une offrande à Dieu), de se purifier des infractions commises involontairement pendant ce mois et de donner à manger aux pauvres afin qu'ils n'aient pas à tendre la main le jour de l'*'aïd*. Le taux de cette aumône, le même pour tous, est fixé chaque année

par les cheikhs officiels égyptiens selon un certain nombre de critères, notamment le prix réel des denrées importantes comme le blé et le sucre (Ben Néfissa-Paris, 1991)... Il y a ensuite la *zakât al-mâl*, du commerçant, qui vise davantage la justice sociale, en redistribuant aux nécessiteux une partie des richesses accumulées par d'autres. Ces aumônes restent volontaires et leurs montants demeurent très difficiles à évaluer, tout en prenant parfois une grande ampleur ponctuelle : il s'agit alors davantage de charité ou d'évergétisme social quand un notable investit en faveur du bien public (Haenni, 1996).

Le mois de ramadan marque un temps fort de la vie égyptienne. Il ne s'agit pas seulement d'une observance individuelle stricte qu'il convient de respecter (ne pas manger, boire, fumer, avoir de relations sexuelles, etc., du point du jour au coucher du soleil), mais d'une emprise sur l'ensemble de la vie sociale. Si tous ne pratiquent pas rigoureusement le jeûne (*sawm*), peu revendiqueront leur écart à la norme (les rares cafés ouverts de jour au Caire masquent souvent par des tentures leur clientèle aux passants de la rue). Le jeûne est cependant massivement suivi ; la nouveauté est peut-être l'ostentation plus forte à lire le Coran dans les espaces publics (dans les transports en commun et par les femmes en particulier, baisse de l'analphabétisme aidant) et la longueur croissante accordée aux prières surérogatoires (prières non obligatoires ajoutées par dévotion). Durant ce temps sacré, l'activité laborieuse du pays ralentit sérieusement, les administrations ferment plus tôt, la plupart des restaurants et des cafés sont fermés jusqu'au coucher du soleil. Toute la vie semble se concentrer sur le moment nocturne. C'est sans doute la période de l'année où la vie sociale égyptienne est la plus synchronisée, des repas jusqu'au réveil (marqué encore dans certains quartiers par le *mesaharati* chargé de presser les habitants de se réveiller et de manger avant que le soleil apparaisse). Les espaces publics sont réarrangés, mais les médias également : des feuillets télévisés (*musalsalât*) spécifiques sont élaborés pour le ramadan et bénéficient d'une attention politique (l'audience captive doit recevoir de "bons" messages) ; journaux, radios, télévisions modifient leurs programmes pour laisser une place plus importante aux sujets religieux. L'*iftâr* (le repas de rupture du jeûne) est l'occasion d'invitations, de visites familiales, voire de célébrations institutionnelles. Ces dernières années, dans les quartiers populaires comme dans les quartiers bourgeois, le phénomène des tables de ramadan ou de charité (*mawa'ed al-rahman*) – œuvres individuelles ou d'associations

de commerçants offrant l'*iftâr* aux déshérités – a pris de l'ampleur. Ce mois est aussi un moment fort du consumérisme égyptien, en particulier s'agissant des denrées alimentaires (dont le prix donne lieu à des polémiques régulières dans les médias). Les *fawânîs*, lampes colorées souvent artisanales, sont aussi un marqueur égyptien important de ce mois particulier : elles sont peut-être devenues aujourd'hui davantage un symbole graphique – une icône reproduite dans les publicités, les posters, à la télévision... voire donnant sa forme à des barils de lessive – qu'un objet acheté et utilisé.



Repas la nuit pendant le ramadan au Caire, tables d'un restaurant populaire au centre-ville (V. Battesti, novembre 2004).

La fin du ramadan, avec l'*'aïd al-fit'r*, est marquée par trois jours de festivités où les enfants sont rois, habillés de neuf et occupant l'espace sonore avec les détonations de leurs pétards, où l'on confectonne et partage le *ka'k* (un biscuit), où l'on se rend dans les jardins publics et où, de manière générale, les espaces publics connaissent l'une de leurs densités maximales d'occupation. Cela vaut aussi pour l'*'aïd al-kebîr* (*'aïd al-adha* dans les médias) quarante jours plus tard, la fête du sacrifice, où, si la fortune le permet, on égorge un mouton.

Dans les quartiers populaires, les mains sont trempées dans le sang de l'animal en signe de *baraka* et souvent apposées sur les murs des maisons, les automobiles, etc.

Le pèlerinage à La Mecque (*hagg*), enfin, est un pilier qui marque sans doute moins la vie sociale qu'autrefois, d'autant que les festivités publiques dans le pays de départ qui lui sont associées ont disparu (ou ont été supprimées par le pouvoir). Demeurent les fêtes privées qui marquent le retour de La Mecque, rassemblant la famille et le voisinage (avec à la campagne l'accompagnement, puis l'accueil, à la gare la plus proche) ; de nombreux murs en Egypte portent des fresques qui témoignent aussi du périple réalisé, avec la silhouette naïve d'un avion ou d'un bateau et de la masse noire de la *Ka'ba*¹. Le titre de *hâgg* (ou *hâgga* au féminin) que porte celui (ou celle) qui a accompli son pèlerinage est un titre respecté ; il a tendance aussi à être décerné finalement à toute personne atteignant un âge honorable. Le pèlerinage, aujourd'hui accompli par voie maritime et surtout aérienne, représente un investissement financier important (30 000 à 80 000 £e d'après Guibal, 2007), parfois rentabilisé en partie par l'achat là-bas et la revente ici d'or et de bijoux. Ce contingent de pèlerins varie, dit-on, avec la livre égyptienne, qui s'est largement dépréciée ces dernières années, mais l'Arabie saoudite gère par ailleurs l'afflux de pèlerins en imposant un quota de visas à chaque pays (55 000 pour l'Egypte en 2008). La *'omra* (le petit pèlerinage) est très populaire, moins dispendieuse, et peut être faite tout au long de l'année sans limitation par les autorités saoudiennes ; 900 000 Egyptiens l'ont faite en 2008.

AU-DELÀ DES PILIERS

Ces cinq obligations offrent un cadre (officiel) de pratiques. Ce n'est qu'un cadre, qui ne donne pas à la religion le moyen de régir toute la vie individuelle et sociale, quoique ce puisse être une revendication des réformistes (voir le chapitre "Islamisme et islamisation : courants et tendances", p. 887). La religion peut être néanmoins normative, prescriptive de pratiques, en particulier quand la loi égyptienne lui

1. Bâtiment cubique vide couvert d'un drap noir à La Mecque, qui représente le lieu vers lequel se dirige la prière et autour duquel les pèlerins effectuent sept rotations.

confie ce rôle en faisant de la charia son socle officiel¹; ainsi, l'islam intervient (plus ou moins) sur les observances religieuses et le statut personnel (voir le chapitre "Les paysages du droit, de la vie quotidienne aux tribunaux", p. 793), par exemple sur les questions du mariage et de l'héritage. Dès lors, en Egypte, seul un musulman peut épouser une musulmane (d'où certaines conversions opportunistes). Cette qualité religieuse est d'abord une identité dont on ne peut se défaire, léguée *de facto* par des parents musulmans. L'islam est prescriptif, offre un cadre, autorisant par exemple la polygamie, permise en Egypte mais finalement peu pratiquée (moins de 4 % selon la CAPMAS, 2007); les divorces et les remariages, eux, sont très fréquents².

Dans le domaine des consommations, l'interdiction de manger du porc, du sang et de la charogne est unanimement suivie parmi les musulmans; les coptes, eux, consomment et, dans les quartiers pauvres, élèvent des cochons (sujet de nombreuses discordes³). L'alcool et les stupéfiants ne sont pas, dans la pratique, frappés de la même proscription, et leur consommation est très répandue dans toute la population égyptienne. L'alcool le plus consommé est probablement la bière (égyptienne), présente notamment sur les tables (masculines surtout) de nombreux mariages populaires urbains. La consommation de cannabis roulé en cigarette avec du tabac ou fumé sur le narguilé, la *chicha* (classiquement sous forme de marijuana, le *bangô*, et depuis peu plutôt sous forme de résine, le *hachich*), est très importante également. On doit compter ces consommations au nombre des "arrangements" personnels entre pratiques quotidiennes et interprétations de ce que sont les attendus pratiques de sa religion.

1. "L'islam est la religion de l'Etat, dont la langue officielle est l'arabe; les principes de la loi islamique constituent la source principale de législation." (Article 2 de la Constitution égyptienne de 1980.)

2. Selon la Statistique égyptienne, la CAPMAS (2007), 34 % des couples divorcent la première année de leur mariage et 12,5 % la deuxième. Dans l'immense majorité des cas, soit 80 %, c'est l'homme qui prend l'initiative du divorce, pouvant répudier son épouse sans restriction, alors que les femmes doivent engager une longue procédure ou renoncer à leurs droits.

3. La dernière eut lieu avec l'apparition au printemps 2009 de la grippe A (dite "grippe porcine" à ses débuts), avec en particulier la volonté du gouvernement d'abattre les 250 000 cochons élevés. Voir par exemple le blog de Claude Guibal, journaliste au Caire pour *Libération*: <http://egypte.blogs.liberation.fr/guibal/2009/05/en-egypte-haro-sur-le-cochon.html> (consulté le 3 mai 2009).

DES PRATIQUES POPULAIRES?

LES ESPRITS, LES MORTS ET LA ZIYÀRA

Une part de ces arrangements est aussi à lire dans les négociations des Égyptiens avec leurs *genn* (djinns), les esprits, et dans la dévotion accordée aux saints.

Le *zâr* pose question : ce rituel de possession est une cérémonie privée, le plus souvent des classes populaires, dont l'objectif, à travers une transe musicale dirigée par une *cheikha*, n'est pas d'exorciser les mauvais *genn*, mais d'apprendre à vivre avec eux en bonne intelligence, de guérir des maladies infligées par eux (un adorisme, donc). Le *zâr* possède un indéniable aspect religieux du fait de son dialogue avec les *genn* (dont l'existence n'est pas discutable puisque consignée dans le Coran), sans pour autant s'attacher à une religion puisque les adeptes sont de confession chrétienne ou musulmane (Harfouche, 2002). Le cadre musical, l'encens, la mixité, le sacrifice d'animaux, le dialogue avec les *genn* sont des éléments qui fondent un rejet du *zâr* par une partie de la société, notamment parmi les tenants orthodoxes de l'islam et certains intellectuels modernistes. "Al-Azhar, souligne Ahmed El-Maghraby¹, accepte le *zâr* comme une manifestation traditionnelle de superstition mais qui ne relève pas de l'islam²". Ces *genn* sont des esprits pour la plupart identifiés, catégorisés : ils sont d'une société invisible et parallèle à la nôtre ; ils ne se confondent pas avec les esprits des défunts, qui eux ne sont point délaissés. Les cimetières sont fréquentés, en particulier le jour ou le lendemain des fêtes *'âid al-fitr* et *'âid al-adha* (une forme de Toussaint). Au Caire, une foule immense se rend dans la nécropole (la Cité des morts) déposer des fleurs, manger, pique-niquer sur les tombes et distribuer une aumône aux pauvres (en particulier à ceux qui vivent là, faute de logement), en mémoire des défunts (*sada'a 'alâ ruh al-marhûm*, offrande à l'âme du défunt).

1. Fondateur de l'ECCA (Egyptian Center for Culture and Art), cité par S. de Calan (2004).

2. Notons que le *zâr* a fait récemment son entrée dans les circuits des musiques du monde avec la tournée internationale d'un ensemble cairote [en ligne : <http://www.imarabe.org/musique/la-transe-du-caire>]. Voir le chapitre "Musiques et usages sociaux de la culture", p. 1035.



Tombeau de Sidi Yaga décoré d'œufs d'autruche, al-Gara, près de l'oasis de Siwa (V. Battesti, juin 2005).

Il y a d'autres morts qu'au contraire on sollicite, non en tant que trépassés mais en tant que porteurs de la *baraka* : les saints ou saintes membres de la famille du Prophète et les saints soufis, cheikhs fondateurs de confrérie. On peut distinguer deux formes de relations à ces saints : la *ziyâra* et le *mûled* (mouled). La visite pieuse au tombeau d'un saint, la *ziyâra*, se rend en jour ordinaire pour obtenir un peu de sa *baraka* en touchant le sanctuaire ou pour solliciter la réalisation d'un souhait en laissant un message. En 1993, par exemple, une cinquantaine de lettres furent adressées chaque semaine au mausolée de l'imam al-Châfi'î, situé au sud de la citadelle du Caire, soit déposées directement sur la tombe du saint par les dévots, soit acheminées par la poste des quatre coins de l'Égypte. Certaines lettres sollicitaient l'intercession d'al-Châfi'î – saint mort depuis près de douze siècles (767-820) – pour l'obtention de biens spirituels et temporels : bénédiction, guérison, fécondité, désendettement, protection, exorcisme, etc. D'autres imploraient son pouvoir transcendant sur des domaines vastes et variés : spoliation d'héritage, licenciement jugé abusif, remariage de



l'époux, coups et blessures, sorcellerie, empoisonnement d'orphelin ou de bétail, escroquerie, non-versement de pension alimentaire, vol, diffamation, harcèlement professionnel... (Lebon, 2006). Ces *ziyâra* ne sont pas spécifiques à l'Égypte, mais l'intensité du culte des saints y est toute particulière, malgré les exhortations régulières d'une orthodoxie musulmane à se tourner vers Dieu seul (sans intercession de quiconque entre la divinité unique et son fidèle).

Ce dynamisme autour des tombeaux des saints se manifeste aussi dans des moments qui relèvent d'une autre temporalité : non plus quotidienne, mais celle de l'événement du mouled.

LES MOULEDS

Les Égyptiens, musulmans et chrétiens, pratiquent avec beaucoup de dévotion (mais un peu différemment) les pèlerinages autour de la tombe d'un saint. Ces festivités annuelles revêtent une dramatique événementielle que n'ont pas les *ziyâra*. Les *mawalid* (mouleds) sont l'occasion de rassemblements populaires au prétexte religieux, à la fois fêtes pieuses et fêtes patronales, occasions d'affirmation de certaines pratiques de la religion et en même temps d'inversion de l'ordre moral (propre à la fonction carnavalesque : critiques sociales, jeux d'argent, vols, promiscuités sexuelles, alcools, etc., tolérés pour un temps et un espace circonscrits) (Madœuf et Chiffolleau, 2005). Les confréries soufies montent dans la rue de grandes tentes qui abritent la pratique la plus emblématique, le *dhikr*, une cérémonie de transe et d'extase menée par un *munchid* (qui chante le *madîh*, louanges aux saints et au Prophète). Ces fêtes annuelles n'ont pas toujours l'ampleur et la durée (ce peut être une semaine) des deux plus célèbres mouleds, sidi al-Badawî à Tantâ et sayyeda Zeynab (petite-fille du Prophète) au Caire. Le premier draine facilement le million de pèlerins vers ce tombeau du Delta (Mayeur-Jaouen, 2004), mais ce sont aussi sayyeda Aïcha (petite-fille de l'imam Hussein), sidi Oqba, sayyedna al-Hussein, Fatima al-Nabawiyya, Abou al-Hagga al-Uqsuri, sidi 'Ali Zîn al-Abidin, sidi Ibrahim al-Desuqi, Rabaa al-Adawiya et 5 000 autres de ces fêtes patronales, illustres ou dont l'aura ne dépasse pas un quartier ou un village, qui rythment et maillent le territoire égyptien d'un réseau dense de pratiques religieuses publiques. Ces pratiques, quoique encadrées par des confréries soufies,



les débordent largement. Selon le Centre national des recherches sociales et criminologiques, ce sont trois millions de personnes qui suivent ces mouleds d'une façon régulière, dont un million d'adeptes de confréries (Gheith, 2005). Elles ne se recrutent pas seulement dans les classes pauvres de la société; cela dit, les discours stigmatisant cette institution comme rurale et populaire sont le fait d'une élite qui se définit comme éduquée et urbaine, récusant ce qui a certainement été une "culture partagée" (elle a délaissé le populaire aux classes populaires au profit de registres plus "modernes"). Certains historiens déniaient que les mouleds soient une "survivance populaire" de l'époque fatimide (et moins encore de l'Antiquité pharaonique). Au contraire, le culte des saints et les mouleds qui leur sont associés auraient pris leur essor sous les Ayyoubides en lien étroit avec le développement du soufisme confrérique; le succès et l'ampleur de ces pèlerinages au cours des siècles suivants devraient beaucoup à l'attitude du pouvoir en place, qui les organisa, les contrôla et les régula étroitement (Mayeur-Jaouen, 2005).



Dhikr pendant la *leyla kebîra* (la grande nuit)
du mouled Sayyeda Zeynab, au Caire (V. Battesti, octobre 2002).

LES CONFRÉRIES

On le voit, le soufisme confrérique structure largement le paysage confessionnel de la vallée du Nil. L'ensemble de ces pratiques n'est peut-être que la manifestation d'une piété égyptienne très démonstrative et ancrée dans les rites. Certains veulent y voir l'ancrage (autrefois) très agraire de la population égyptienne. Cette foisonnante activité religieuse rituelle peut sembler en apparence contradiction avec le succès que rencontrent aujourd'hui les thèses réformistes, plus rigoristes et modernes par nature, qu'incarnent depuis le début du xx^e siècle par exemple les Frères musulmans. Cela dit, les nombreuses confréries (*turuq*, voies, et *tariqa* au singulier) soufies sont aujourd'hui très vivantes et touchent des millions d'Égyptiens, par les pèlerinages qu'elles organisent, mais aussi par leurs réunions régulières (en général la veille au soir du vendredi ou le vendredi), souvent dans leurs propres mosquées. Au-delà d'un rôle religieux, mais aussi caritatif (ou de redistribution économique locale), les confréries offrent des lieux spécifiques de sociabilité en ville comme à la campagne, d'abord entre maître et disciples, mais également vers une large frange de sympathisants.

Les confréries se rassemblent entre elles au sein d'un Conseil suprême de quinze membres, dont dix élus et cinq représentants d'al-Azhar et des ministères des Waqf, de la Culture, de l'Intérieur et du Développement local. L'Etat entend contrôler ainsi ces confréries qui sont aussi de puissants lobbies, eux-mêmes capables d'intervenir sur l'Etat¹. Elles sont les ramifications et subdivisions des six grands ordres soufis qui se répartissent aujourd'hui la mystique égyptienne organisée : la Ahmadiyya, la Burhaniyya, ainsi que la Rifâ'iyya et la Qâdiriyya, qui montrent toutes quatre une continuité d'organisation remontant à l'époque mamelouke ; à ces ordres il faut ajouter la

1. Par ailleurs, ne sont officiellement enregistrées par ce Conseil censé superviser les activités des confréries que 70 d'entre elles sur les 120 recensées. Ces données datent des années 1980 (Chih, 1994), mais en 2009 le Conseil suprême n'en reconnaît que 72. « On veut à tout prix montrer le vrai visage du soufisme et supprimer la superstition et les pratiques excessives auxquelles on assiste durant les mouleds et qui éloignent la foule de l'esprit authentique de cette philosophie », confie un membre du Conseil. Au cours des dernières années, bien que le conseil ait reçu plusieurs demandes pour la création de nouvelles confréries, onze seulement ont été acceptées pour des raisons religieuses et sécuritaires à la fois (Darwich, 2009).



Transe la nuit pendant un *dhikr* au mouled Sayyeda Zeynab, au Caire (V. Battesti, septembre 2003).

Châdhiliyya et la Khalwatiyya, et, dans une bien moindre mesure, un septième ordre, la Naqchabandiyya. Seules deux de ces confréries sont nées en Egypte : ordres ruraux basés originellement dans le Delta, Ahmadiyya et Burhaniyya ont, par la suite, connu un développement extraordinaire qui leur assure une présence sur l'ensemble du territoire égyptien (Luizard, 1990). Les confréries semblent bénéficier d'une recrudescence d'activité ces dernières années, mais il n'empêche que le discrédit est jeté sur elles par de nouveaux ou revigorés promoteurs religieux, notamment les salafistes, même dans les campagnes ("Les soufis sont dans l'erreur", entend-on en 2009 à Siwa).

Dans la vie publique, politique et sociale de l'Egypte contemporaine, la référence à l'islam est incontournable, la piété démonstrative. Dans l'espace public dominant des discours normatifs sur ce que devraient être les bonnes pratiques religieuses, stigmatisant les pratiques populaires, qui constituent peut-être pourtant l'essence d'une culture partagée. Ces expressions religieuses populaires sont



acculées à la réforme par diverses voix d'autorités – intellectuels, pouvoir, milieux éduqués –, zèle d'affichage d'une Égypte moderne ou zèle orthodoxe réformiste. *Zâr*, *ziyâra* et *mûled* sont les pratiques populaires les plus décriées, progressivement réduites au statut d'une sous-culture dévalorisée, reléguée au rang des superstitions, expliquée par l'analphabétisme... ou cristallisée (et tolérée) comme folklore (voir le chapitre "Musique et usages sociaux de la culture", p. 1035). Qu'une large majorité de la population y participe ne semble pas relever d'un paradoxe. Pour autant, les Égyptiens s'en arrangent, dans la vie privée comme dans la vie publique; la "réislamisation" de la société égyptienne est moins un retour de l'islam que la saturation par le référent religieux de la sphère publique qui n'étouffe pas la variété des pratiques des musulmans d'Égypte, qui se renouvellent au gré des changements sociaux.

VINCENT BATTESTI



POUR EN SAVOIR PLUS



- DIGARD Jean-Pierre, 1978 : "Perspectives anthropologiques sur l'islam", *Revue française de sociologie*, vol. 19, n° 19-4, "Ethnologie et fait religieux", p. 497-523 [en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1978_num_19_4_6649].
- DRIESKENS Barbara, 2008 : *Living with Djinnns : Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, Saqi Books, Londres/Beyrouth.
- HARFOUCHE Saja, 2002 : "Le zâr. Musiques et possession en Égypte", mémoire de maîtrise, université Paris-IV Sorbonne, Paris [en ligne : <http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00511835>].
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2004 : *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Aubier, Paris.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2005 : *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane, XV^e-XX^e siècles*, Editions de l'EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- AZURI L., 2006 : "Debate over the status of Shi'ites in Egypt", *Inquiry and Analysis*, n° 311, décembre, The Middle East Media Research Institute (MEMRI) [en ligne : <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1804.htm>].



- BATTESTI Vincent, 2009 : "Ambiances sonores du Caire : proposer une anthropologie des environnements sonores", *Les Cahiers du GERHICO*, n° 13, "Accords et à cris. Etudes pluridisciplinaires sur la sonorité. Journées d'études, Poitiers, décembre 2007", p. 35-49 [en ligne : <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00341934>].
- BEN NÉFISSA-PARIS Sarah, 1991 : "Zakât officielle et zakât non officielle aujourd'hui en Egypte", *Egypte/Monde arabe*, CEDEJ, Le Caire, première série, n° 7, p. 105-120 [en ligne : <http://ema.revues.org/index1163.html>].
- CALAN Ségolène de, 2004 : "Tranes de l'ombre", *La Revue d'Egypte*, mars [en ligne : <http://www.mafhoum.com/press7/187C33.htm>].
- CHIH Rachida, 1994 : "Appropriation religieuse et sociale de l'espace. Une confrérie soufie en Haute-Egypte, au xx^e siècle", *Annales islamologiques*, vol. 1994, n° 28, p. 195-213 [en ligne : http://www.ifao.egnet.net/anisl/AnIsl028_art_07.pdf].
- DARWICH Dina, 2009 : "Soufisme. Les réseaux de l'initiation", *al-Ahram Hebdo*, n° 749, semaine du 14 au 20 janvier 2009 [en ligne : <http://hebdo.ahram.org.eg/Arab/Ahram/2009/1/14/doss0.htm>].
- DRIESKENS Barbara, 2006 : "L'art de le dire. Une réflexion méthodologique sur les histoires de djinns et autres sujets" [trad. Vincent Battesti], in Battesti V. et Puig N. (dir.), *Egypte/Monde arabe*, CEDEJ, Le Caire, troisième série, n° 3, "Terrains d'Egypte, anthropologies contemporaines" [en ligne : <http://ema.revues.org/index1078.html>].
- FARAG Iman, 2009 : "Querelle de minarets en Egypte. Le débat public sur l'appel à la prière", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 125, "Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques", p. 47-66.
- GHEITH Chahinaz, 2005 : "L'appel de la baraka", *al-Ahram Hebdo*, mercredi 5 octobre 2005, "Nulle part ailleurs" [en ligne : <http://hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2005/10/5/null0.htm>].
- GUIBAL Claude, 2007 : "La Mecque, un business lucratif", *Libération*, 20 décembre 2007 [en ligne : <http://www.liberation.fr/jour/0101118164-la-mecque-un-business-lucratif>].
- HAENNI Patrick, 1996 : "Libéralisme et libéralités chez les entrepreneurs égyptiens. Eléments pour une sociologie de la dépense", *Egypte/Monde arabe*, CEDEJ, Le Caire, première série, n° 25, p. 69-84 [en ligne : <http://ema.revues.org/index834.html>].
- HARFOUCHE Saja, 2002 : "Le zâr. Musiques et possession en Egypte", mémoire de maîtrise, université Paris-IV Sorbonne, Paris [en ligne : <http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00511835>].
- JOMIER Jacques, 1977 : "La culture musulmane aujourd'hui", in Aulas, M.-C. et al. (dir.), *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanence et changements, 1805-1976*, Editions du CNRS, Paris.

- LEBON Aymé, 2006 : "Le saint, le cheikh et la femme adultère. Courrier du cœur adressé à l'imam al-Shâfi'i au Caire", in Battesti V. et Puig N. (dir.), *Egypte/Monde arabe*, CEDEJ, Le Caire, troisième série, n° 3, "Terrains d'Égypte, anthropologies contemporaines" [en ligne : <http://ema.revues.org/index1722.html>].
- LUIZARD Pierre-Jean, 1990 : "Le soufisme égyptien contemporain", *Egypte/Monde arabe*, CEDEJ, Le Caire, première série, n° 2, "Médiateur et métaphores 1", p. 36-94 [en ligne : <http://ema.revues.org/index218.html>].
- MADGEUF Anna et CHIFFOLEAU Sylvia (dir.), 2005 : *Les Pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Institut français du Proche-Orient, Beyrouth.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2004 : *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Aubier, Paris.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2005 : *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane, XV^e-XX^e siècles*, Editions de l'EHESS, Paris.
- OBADIA Lionel, 2009 : "La religion populaire : un concept anthropologique?", actes (provisoires) du colloque Religions populaires et nouveaux syncrétismes, université de La Réunion, 14-15 mai 2009 [en ligne : http://www.anthropologieenligne.com/pages/col_religions_pop_Obadia.html].
- RODINSON Maxime, 1976 : "Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant", in Moniot H. (dir.), *Le Mal de voir. Ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique...*, 10/18, Paris, Cahiers Jussieu/2-université de Paris-VII, p. 242-257.
- RODINSON Maxime, 1980 : *La Fascination de l'islam*, Editions François Maspero, Paris, coll. "Petite collection Maspero".
- RODINSON Maxime, 1996 : "De l'islam et des musulmans" [interview], in Lefort B. (dir.), *Présence des religions. Cahiers d'Europe, Cultures, sociétés, politiques*, automne-hiver 1996, n° 1, Editions du Félin, Paris, p. 165-176.
- STEWART Devin J., 1996 : "Popular shiism in medieval Egypt : vestiges of Islamic sectarian polemics in Egyptian Arabic", *Studia Islamica*, n° 84, p. 35-66.

Dépôt légal
1^{re} édition : mai 2011
N° impr. : 110000
(Imprimé en France)

L'ÉGYPTE AU PRÉSENT

La “révolution du 25 Janvier” ébranle un régime despotique qui domine depuis plusieurs décennies l’Égypte et annonce sûrement une nouvelle ère pour tous les peuples de la région. Il n’existait cependant en France aucun ouvrage de référence examinant à la fois les transformations profondes de la société égyptienne et les blocages institutionnels et politiques propres au régime de l’ex-président Moubarak.

Pour combler cette lacune, quarante chercheurs et universitaires, qui comptent parmi les meilleurs spécialistes de l’Égypte, se proposent dans la présente somme d’analyser tous les aspects de la vie économique, sociale, politique et culturelle du pays et de tracer des pistes de réflexion permettant d’aborder les derniers événements dans leur véritable contexte, au-delà des préjugés et des clichés.

On trouvera ainsi des chapitres substantiels sur les tensions démographiques et leur impact sur l’aménagement du territoire et l’environnement ; la situation politique et les mécanismes qui permirent le maintien, durant trente ans, du régime de Moubarak ; les “réformes” économiques néolibérales qui ont contribué, entre autres effets, à l’institutionnalisation de la corruption et à l’exacerbation des inégalités sociales ; la vie sociale au quotidien (la santé, l’éducation, l’emploi, les modes de consommation, les conditions des femmes et de la jeunesse, la justice) ; la place de la religion dans la société ; les médias, anciens et nouveaux ; enfin, la culture dans ses diverses expressions ainsi que la vie et les débats intellectuels.

Vincent Ballesti, anthropologue, chercheur au CNRS, est aujourd’hui en poste au Muséum national d’histoire naturelle à Paris.

François Ireton, socioéconomiste, ingénieur d’étude au CNRS, est aujourd’hui en poste au SEDET, université Paris-Diderot.

Photographie de couverture : © Vincent Ballesti

ACTES SUD
éditeurs associés

DÉP. LÉG. : MAI 2011
38 € TTC France
www.actes-sud.fr

ISBN 978-2-7427-9780-6

