

**Institut d'ethnologie**  
Faculté des lettres et des  
sciences humaines  
Rue St-Nicolas 4  
CH-2000 Neuchâtel

Aymon Kreil  
mcturbot@yahoo.de

Aymon Kreil

# La piété et la foi

*La zebîba*, marque de prière, et les signes d'engagement  
religieux masculins au Caire

Mémoire de licence d'ethnologie

sous la direction de M. Christian Ghasarian

membre du jury : M. Pierre Centlivres

soutenu le 4 juillet 2006

à l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel



## Table

<b>I. Introduction : la zebîba.....</b>	<b>5</b>
<b>II. L'approche du terrain.....</b>	<b>19</b>
<b>III. Le référent islamique.....</b>	<b>27</b>
<b>IV. Esquisse du champ religieux égyptien.....</b>	<b>37</b>
<b>V. Phénoménologie vestimentaire et capillaire cairote.....</b>	<b>51</b>
<b>VI. La zebîba et le Coran : les aléas d'une interprétation.....</b>	<b>63</b>
<b>VII. De la piété d'autrui : les usages sociaux de la zebîba.....</b>	<b>77</b>
<b>VIII. La piété et la foi : conclusions préliminaires sur la zebîba.....</b>	<b>89</b>

*Les mots arabes sont translittérés selon la technique employée dans la revue Arabica. Cependant dans les retranscriptions la vocalisation se conforme l'usage dialectal égyptien. De plus, il convient de rappeler qu'au Caire comme dans le nord de l'Égypte la lettre ġim se prononce g, comme dans « garçon », et le qaf sauf exception comme un hamza, un coup de glotte.*

## *Introduction : la zebîba*

Les cinq prières quotidiennes sont l'un des piliers de l'islam, comme la profession de foi, le jeûne du mois de ramadan, l'aumône et le pèlerinage à la Mecque, un rite considéré comme constitutif de la qualité de musulman. La prière musulmane se compose d'une séquence répétée de mouvements : l'orant se tient d'abord debout et récite la première sourate, puis une seconde de son choix, ou du choix de l'imam s'il est à la mosquée (*wuqûf*), puis il penche le buste en avant, les mains sur les genoux (*rukû'*), se lève à nouveau, se prosterne à genoux, le front et les paumes au sol (*suğûd*), s'assied (*qu'ûd*), se prosterne à nouveau et s'assied enfin. Chacune de ces phases s'accompagne de formules consacrées. L'on effectue deux, trois ou quatre séquences complètes selon l'heure.

En Egypte, la prière des hommes a lieu de préférence à la mosquée, tandis que les femmes prient le plus souvent chez elles. Les mosquées sont particulièrement nombreuses au Caire, tout grand ensemble locatif ou industriel en comporte au moins une ou deux, chaque rue égrène les lieux de culte tout au long de son tracé. Une distinction s'opère entre mosquées gouvernementales (*ḥukûmiyya*), et mosquées privées (*ahliyya*), liées à une confrérie ou à une association religieuse. Les mosquées rattachées à des associations fondamentalistes sont de plus désignées en tant que mosquées sunnites (*sunniyya*). La qualité des tapis qui couvrent le sol de ces endroits n'est pas la même selon les ressources à disposition, et l'on trouve très fréquemment pour prier une fibre plastique verte tressée industriellement pour ressembler à de la paille, que les Egyptiens nomment *ḥaṣîra*, ou alors des tapis durs et sans épaisseur, même si la moquette (*mûkît*) a tendance à se généraliser de nos jours.

La *zebîba* résulte des prosternations quotidiennes : elle prend d'abord la forme d'une hyperpigmentation de l'épiderme, une tache violacée, puis d'un calot de peau, constamment soumis à de nouvelles frictions. D'autres calots résultants de la prière apparaissent par ailleurs aux chevilles et aux genoux, qu'on appelle aussi *zebîba-s*, mais qui, moins souvent visibles, n'ont pas la faculté d'influer sur la perception d'un homme comme celle du front, et lorsque pour le décrire on dit de quelqu'un qu'il « a une *zebîba* »<sup>1</sup>, c'est qu'elle se situe sur le visage. Mes interlocuteurs n'ont évoqué que furtivement les autres calots : le discours se concentrait sur l'apparence quotidienne des musulmans, or les jambes restent en général dissimulées par l'habit. De la sorte, quand il sera question de *zebîba* ici, c'est de la *zebîba* du front qu'il s'agit. Le nom *zebîba* signifie littéralement « raisin sec », sans doute pour cause de sa couleur violacée et de sa petite taille à l'origine. On peut aussi la désigner comme « *'alâma al-şalâ* », « marque de prière », mais l'usage du mot est moins courant, et il m'est arrivé d'être corrigé à employer ce terme pour y substituer « *zebîba* », ou « *zebîba al-şalâ* », « *zebîba* de la prière », pour spécifier qu'il s'agit bien du calot et non du fruit.

Nous disposons de très peu de documents pour retracer l'histoire de la *zebîba*. Le mot est dialectal, et elle n'a pas été l'objet de controverses doctrinales anciennes, comme l'a été la barbe et la façon de la tailler par exemple.

Dans la sourate XLVIII, « Al-Fath », verset 29, l'interprétation du mot *sîmâhum*, pareillement marque, empreinte, signe de reconnaissance, résultant des prosternations, n'a pas trouvé de consensus au sein de la population égyptienne ; nous y reviendrons. Certains hadiths semblent aussi l'évoquer.<sup>2</sup> L'on trouve par ailleurs chez Abû Nuwâs une allusion à la *zebîba* qui atteste de son existence à l'époque abbasside<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> « *'ainduh zebîba* »

<sup>2</sup> Ainsi, un hadith de Buḥârî cité par Malik Chebel (1999) semble bien invoquer la *zebîba* : « ...le jour où Dieu voudra étendre sa miséricorde sur qui il voudra des habitant de l'Enfer, il donnera à ses anges l'ordre de faire sortir de la géhenne ceux qui ont adoré Dieu. Les anges les feront sortir et les

A une époque récente, l'ancien président Anwar al-Sâdât, qui insistait beaucoup sur sa piété, dont tous les vendredi paraissaient des photographies à la prière, avait une petite *zebîba* sur le haut du front qui est restée célèbre. Guislaine Alloume l'évoque brièvement dans un article consacré à l'humour du pays :

Et que dire (des blagues) qui circulèrent au lendemain de la mort de Sadate ! La plus cruelle, sans doute, est aussi la plus courte : « En balayant la tribune, dit-elle en prose rimée, on a trouvé son 'grain de raisin' ! » c'est-à-dire la tache brune que se font au front, à force de prière, les musulmans pieux et soucieux de le montrer et qu'arborait ostensiblement l'ancien président ! En quatre mots, voilà démythifiée la piété affichée de Sadate.<sup>4</sup>

La période de l'*infitâh*, de l'« ouverture », initiée par ce président à partir de 1971, marque aussi les débuts du phénomène qualifié en Egypte de *ṣaḥwa islâmiyya*, de « réveil islamique », ou de « réislamisation ». Celle-ci se définit prioritairement par la multiplication des marqueurs d'islamité dans l'espace public, à commencer par le retour du voile et l'essor des groupes fondamentalistes dans les universités. La *zebîba*, qui n'apparaissait jusqu'ici que rarement, et chez des personnes âgées, se répand alors à toutes les couches de la population. Tandis que certains se réjouissent d'une fréquentation plus assidue des mosquées, d'autres déplorent ce qu'ils considèrent comme une tartufferie généralisée. La fausse *zebîba*, obtenue par maquillage, ou simplement collée, devient ainsi un élément de dérision pour les caricaturistes. Un feuilleton télévisé consacré à cette période, *Maḥmûd al-Miṣrî*, narre l'ascension d'un

---

reconnaîtront aux traces occasionnées par les prosternations, car Dieu a interdit au feu de l'Enfer de dévorer les traces de prosternations. Ceux-là seront donc tirés de l'Enfer. Tout le corps de l'homme sera dévoré par le feu, sauf les traces de prosternation. » p. 17 Voir aussi l'article « sîmiyâ » dans l'*Encyclopédie de l'islam* (Fahd et MacDonald 1998).

<sup>3</sup> Abû Nuwâs 1979, p. 160 « Je porte sur le front la marque indélébile de mes prosternations, dont témoigne mon cœur / Ce signe ferait bien l'affaire d'un tartuffe qui se ferait ainsi passer pour un dévot »

<sup>4</sup> Alloume, 1985, p. 73

homme d'affaire, qui pour améliorer la réputation de son entreprise, contraint chacun de ses employés à se peindre une *zebîba* sur le front. Et, en continuité de la citation d'Allaume, un interlocuteur me raconte encore en riant comment il arrivait selon lui au maquilleur de Sâdât de se tromper d'endroit pour placer la *zebîba* du potentat, une fois à gauche, une fois à droite, et l'aurait même oubliée pour un discours.

Aujourd'hui la *zebîba* est omniprésente en Egypte, suscitant de nombreuses interrogations des étrangers de passage. De même, les ressortissants de pays arabes où elle est moins présente, comme les pays du Maghreb, du Golfe ou la Syrie, s'étonnent d'une telle diffusion. Il ne passe pas une journée en effet sans croiser des dizaines et des dizaines d'hommes à *zebîba*-s dans les rues et transports publics du Caire. Certains magasins ont un personnel masculin composé uniquement de porteurs de *zebîba*-s, telle la filiale de Gîza de la chaîne *al-Tawhîd wa al-nûr*, spécialisée dans l'ameublement, dont le nom même, « L'Unicité et la lumière », revendique l'islamité des propriétaires. On trouve la *zebîba* chez des hommes de tous âges, dès l'adolescence, de toutes professions, de toutes tendances politiques. Ainsi ai-je pu assister à un débat au Salon du livre du Caire en 2004 où parmi un groupe d'orateurs comprenant des sympathisants des Frères musulmans comme de la gauche laïque, le seul à avoir une *zebîba* était un nassérien, un partisan de cette dernière. La *zebîba* n'apparaît donc associée à la figure de l'islamiste qu'au sein d'une panoplie, barbe, turban, tunique courte, et si elle a pu servir comme moyen de reconnaissance entre membres des groupes fondamentalistes à leurs débuts, du fait de prosternations plus longues sur les tapis rêches de mosquées privées de peu de moyens, comme un interlocuteur en émettait l'hypothèse, ce n'est plus guère possible à l'heure actuelle. Des *zebîba*-s de toutes tailles et de toutes formes, selon la construction de l'ossature, la fragilité de la peau et l'ardeur des prosternations égrènent les fronts des passants,



d'une simple tache anodine à l'implantation des cheveux, au milieu du front ou parfois aussi sur l'arrête du nez, à une grande bosse, constellée d'écorchures, gigantesque callot de la taille de la paume.

Il faut remarquer cependant le nombre extrêmement restreint de femmes à avoir une *zebîba*, en un an au Caire, j'ai du en rencontrer moins d'une dizaine. C'est donc un phénomène essentiellement masculin. Evoquer une femme à *zebîba* provoque même l'hilarité chez certains hommes. Une évolution n'est toutefois pas à exclure, il m'a semblé en effet lors de mon dernier séjour au Caire début 2006 avoir pu observer une recrudescence de jeunes femmes à *zebîba*-s. De même, hors l'Égypte, la *zebîba* s'est diffusée jusqu'en France ou au Maroc, pays où elle reste pourtant un sujet d'étonnement sur le visage d'un jeune homme. L'étudier nécessiterait néanmoins des terrains spécifiques à chaque région.

Malgré sa grande visibilité, la *zebîba* n'a fait l'objet jusqu'à aujourd'hui d'aucune recherche, hormis quelques brèves allusions, comme celle d'Allaume, ou chez Ferrié, en tant que marqueur d'identité au sein d'une typologie.

Mustafa Hosni est professeur d'Université, spécialiste de droit des affaires. Il est associé dans un cabinet de consultants, a écrit deux ouvrages sur l'islamisation du droit commercial et consacre un budget assez important à des activités caritatives, entrant dans le cadre d'une association islamique qu'il dirige. Mustafa Hosni est un personnage public qui soutient, en général la réislamisation : politiquement, il est proche du parti au pouvoir. Il espère être ministre. Il prend toujours la parole, en disant : « Au nom de Dieu » et son front s'orne de la *zebbiba* (littéralement : grain de raisin), callosité créée par le frottement de ce dernier sur le tapis de prière.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ferrié 2004, p. 48

Cette absence d'intérêt pour le sujet s'explique sans doute par le caractère récent de sa large diffusion. De plus, à défaut d'avoir été l'objet de controverses dogmatiques, et donc d'une élaboration écrite, il ne pouvait guère intéresser les orientalistes. Il n'a pas semblé non plus retenir l'attention des anthropologues. L'intérêt s'est de plus en général en matière d'habillement islamique porté sur la question du voile, en tant que révélateur supposé de la condition féminine dans les pays musulmans, dont les implications polémiques apparaissent évidentes.

De même, nombre de mes interlocuteurs ont cherché à dénier à la *zebîba* le statut d'objet d'investigation ethnologique, en effet, il s'agissait selon eux du simple résultat du frottement de la peau sur le tapis, sans autre conséquence. De plus, certaines peaux marquent très facilement, ainsi cet homme qui m'affirmait prier une fois par an, à la fin du mois de ramadan, et avait une petite marque de prière. Certains cherchaient à ramener le phénomène aux seuls tapis rêches des mosquées. Cependant, la large diffusion de la *zebîba* à une époque récente, alors même que la *hasîra* tendrait à disparaître, quand de plus certains hommes à *zebîba* m'affirment qu'il n'y a pas de relation entre la matière à laquelle est soumis le front lors des prosternations et la marque de prière, comme sa grande visibilité, qui en fait objet de discours et d'interrogation, et renvoie à une pratique régulière des rites et à la piété de son porteur, tous cela justifie amplement son étude à travers les méthodes et les axiomes de notre discipline.

Mais venons en à la *zebîba* telle qu'elle a été appréhendée à travers cette enquête.

Il faut tout d'abord esquisser le cadre empirique de mes observations, les différents quartiers du Caire fréquentés lors de mes recherches, ceux en particulier que j'ai habités. Il s'agit évidemment d'un point de vue subjectif sur ces lieux, puisqu'à vouloir les qualifier, je ne peux prétendre à un regard détaché : j'y projette mes expériences et

mes références en terme d'habitat, en terme de sociabilité<sup>6</sup>. Une relation s'esquisse ainsi à travers les pages qui suivent entre la ville et l'enquêteur de passage.

Les estimations de la population du Caire varient énormément d'un document à l'autre : soit un peu moins de onze millions pour les uns, seize ou dix-sept, voir vingt millions pour les autres, il est en effet extrêmement difficile de cerner les limites d'une agglomération en constante croissance, traversée du mouvement bruyant et incessant des grands axes de communication au trafic désordonné, klaxonnant, se bousculant, minibus, taxis, charrettes, cyclistes, autobus, ânes ... A ses franges s'alternent l'habitat informel, qui lentement grappille les terrains agricoles qui bordent la cité, et les grands projets de villes nouvelles dans le désert, parfois quelques immeubles seulement, un tracé de rues, et un panneau : « al-Qâhira al-Ġadîda »<sup>7</sup>, ... Entre des quartiers comme Muhandissîn, al-Zamâlik, Héliopolis, les quartiers riches, bâtis sur les modèles européen ou américain, aux avenues bordées de magasins de luxe, ou la vieille ville ou Dâr al-Salâm ou al-Maṭariyya, le contraste est saisissant. Une enquête menée en 1991, distingue deux catégories utilisée par les habitants pour estimer la qualité d'un quartier, une distinction entre lieux « chics » (*râqî*) et « populaires » (*ša'bi*), sur des critères de densité, de bruit, de nature du bâti, de propreté et d'infrastructures<sup>8</sup>. Ces désignations sont aujourd'hui encore largement employées par les Caiotes dans les conversations. Une rue, un carrefour peuvent suffire à établir la frontière entre ceux-ci.

---

<sup>6</sup> Janet Abu-Lughod (1971) note par exemple la difficulté à délimiter des zones dans une ville, du fait de la subjectivité des critères employés. « A problem which inevitably plagues cross cultural comparative research is that the standards of the observer impinge upon the subject matter to distort judgment and even perception. This certainly occurs when the Western scholar tries to understand a phenomenon so different of his relevant experience as Cairo. » p. 214

<sup>7</sup> Cette ville nouvelle, qui lorsque je la visitai à la mi-2004 se réduisait encore à quelques tracés de rue et des bâtiments épars, aurait depuis lors selon un témoignage récent pris son essor.

<sup>8</sup> Battain et Labib 1991

Ma première installation au Caire se fit au quartier de Ḥalmiyya al-Zaytûn, au nord-est de la ville, un quartier désigné comme « populaire ». L'immeuble bordait un ancien canal, devenu depuis son comblement l'un des axes routiers principaux. Cet ancienne voie d'irrigation délimite encore une frontière, entre un périmètre de petites ruelles piétonnes emberlificotées, aux populations fortement précarisées, dont les maisons relèvent le plus souvent de l'auto-construction, et un périmètre bâti sur un plan en damiers, aux alentours de ligne de métro vers al-Marğ, qui isole elle-même cette portion de quartier des environs d'Héliopolis, toute proche. Parti avec l'idée de me perdre dans l'anonymat de la ville, dans un isolement quasi monacal, j'emportai avec moi comme seuls ouvrages *La critique de la raison pure* d'Emmanuel Kant, et le *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss ; je ne tardai pas pourtant à lier connaissance avec les jeunes du quartier, une curiosité réciproque aidant dans un quartier presque dépourvu d'étrangers. Mon principal point d'ancrage était le salon de coiffure de Muṣṭafâ Ğawhar, chez qui un soir de profond désœuvrement j'avais été me faire couper les cheveux. D'apparence bonhomme, rieur, la vingtaine, quand je lui avais expliqué mon désarroi, tout juste arrivé dans cette ville immense et inconnue, il m'avait répondu très sérieusement qu'il comprenait bien ça, lui, que hors de Ḥalmiyya al-Zaytûn, dans les quartiers du centre par exemple, il se sentait seul lui aussi, pas à l'aise. Nous avons sympathisé. Je restai dès lors de longues soirées dans sa boutique, à discuter à la lueur des néons avec ses amis, qui se réunissent là habituellement, dans un argot incompréhensible pour la plupart des Egyptiens. Nombreux parmi eux exhibaient fièrement de longs couteaux à cran d'arrêt (*maṭwa*) et naviguaient dans divers trafics, à commencer par le *banğo*, le cannabis local.

Je déménageai ensuite au sud de Munîra, relativement au centre, à la lisière des beaux quartiers de Garden City et d'Inšâ' al-Dawâwîn, où se concentrent les ministères, dans

une rue toute proche de l'Institut français d'archéologie orientale, mais aussi du quartier populaire de Sayyida Zaynab. Je pris mes habitudes au café sans nom du carrefour le plus proche et devins un fumeur invétéré de narguilés. Plus tard, lorsque devait commencer mon enquête, dans certains moments de profond abattement devant les difficultés à en rassembler les matériaux, je passais mes journées à goûter avec mélancolie la fumée acre du *ma'assil*, mélange de tabac et de mélasse, comme certains se mettent à boire, comme certains se mettent à lire des romans ... Pour l'heure, je fis connaissance de l'épicier du *sûbirmarket* du coin de la rue<sup>9</sup>, Fawzî, dont il sera encore question. Il allait prier au coin de la rue, dans une mosquée presque adjacente au café, et son front s'orne d'une grande *zebîba*.

J'habitai enfin Asfâl Kubrî al-Fayşal, le quartier où j'ai concentré mes observations à l'hiver 2004. Je m'étais choisi encore une fois un café comme lieu privilégié d'observation, son nom, *Nâdî al-Şabr*, le « Club de la patience », m'évoquait en effet les contraintes imposées par mon travail, et ce n'est qu'à force de patience et de ténacité qu'il me semblait possible d'en venir à bout. « *Allah ma'a al-şâbirîn* », « Dieu est avec ceux qui savent patienter », dit d'ailleurs un proverbe égyptien amplement cité à toute occasion. Au milieu de la rue, un ancien canal d'irrigation avait laissé la place à un jardin public, l'endroit est agréable. Le quartier est construit sur un plan en damier. Il a accueilli récemment encore nombre d'immigrants de Haute Egypte, en particulier de la ville de Suhâğ, et le patron du « Club de la patience », le *hâğğ* Ramadân passait la moitié de la semaine là-bas. Le terme *hâğğ* désigne en arabe celui qui a accompli le pèlerinage. En Egypte, cependant, c'est avant tout une formule

---

<sup>9</sup> Un phénomène d'inflation des termes désignant une épicerie a vu jour en Egypte, le mot d'origine arabe *baqâla* est très rarement utilisé, et a été communément remplacé par l'anglicisme *sûbirmarket*, alors qu'il s'agit du même type de boutique. Le terme *môl* (de l'anglais *mall*, centre commercial) quant à lui semble avoir provisoirement échappé à la généralisation abusive à tout commerce, il existe cependant dans l'agglomération proche du Caire, à Hawamdiyya, un *Mall de la téléphonie mobile* (*môl al-mubaylât*) dont la superficie est celle d'une chambre.

respectueuse pour s'adresser aux personnes âgées. Šâlih, qui m'entretenait régulièrement de ses deux grandes passions, le théâtre et les cascades artificielles, et Sayyid, un jeune homme pieux qui allait cinq fois par jour prier à la mosquée toute proche, dans une rue parallèle, devinrent mes interlocuteurs et mes amis. J'eus la surprise à la fin de mon séjour de voir le front de Sayyid soudain s'orner d'une *zebîba*. Nos conversations se concentraient au café et certains clients y prenaient épisodiquement part. Nous nous échappions aussi parfois hors du quartier, il suffisait de traverser la rue des Pyramides, boire un soda au bord du Nil, rendre visite à un parent, ou assister à une répétition de théâtre.

Le tableau serait incomplet sans évoquer les cafés du centre-ville, les bureaux d'Islam-Online, site internet islamique, à Duqqî ; je devais encore rencontrer à la faveur de l'enquête des gens du Darb al-Aħmar, de Muhandissîn ou d'Imbâba, d'Abdîn, de Šubrâ ou des environs de la rue des Pyramides, de tous quartiers, issus de tous milieux sociaux. Les visées exploratoires que je fixais à mon terrain sur le temps relativement court de cette recherche, dans une ville que je découvrais encore, et sur un sujet mal connu, jamais étudié auparavant, ainsi qu'une démarche qui privilégie l'intertextualité, à travers la confrontation de points de vue contrastés sur un même objet, la *zebîba*, tout cela m'incitait en effet à recueillir un large échantillon de témoignages, propre à refléter la diversité des habitants du Caire.

Dans le premier chapitre, je m'attache à préciser les procédures d'enquête qui ont présidé à l'élaboration de cette étude, et les difficultés auxquelles j'ai dû faire face pour produire mes données. L'une d'entre elles réside dans l'attitude à adopter face aux référents textuels normatifs omniprésents dès qu'il s'agit d'islam, et le porte-à-faux dans lequel je me suis trouvé, à refuser de réduire cette religion à ses écrits, en opposition aux conceptions orientalistes tels que les décrit Edward Said, et l'optique

d'une majorité de croyants, pour lesquels ils en représentent l'incarnation la plus pure ; j'y consacre mon deuxième chapitre. Le troisième chapitre se propose une brève esquisse du champ religieux cairote contemporain, afin de mieux saisir les dynamiques et les antagonismes dans lesquelles s'inscrivent les discours. Il m'a semblé nécessaire ensuite de décrire l'apparence générale des hommes caiotes, dans leur habillement et l'apprêt de leurs visages, afin de parvenir à situer la *zebîba*, et le rôle qu'elle peut y jouer. Cela nous permettra par ailleurs d'amorcer le portrait des typologies qu'emploient les Caiotes pour qualifier leur entourage. Le chapitre suivant tente d'éclaircir les implications religieuses diverses que peut comporter la *zebîba*, à travers les interprétations divergentes d'un verset de sourate qui s'y rapporterait. J'en profiterai pour formuler une hypothèse sur la diffusion actuelle de la marque de prière, en tant qu'expression reconnue de la ferveur. Enfin, la perception de la *zebîba* est analysée dans le cadre des interactions quotidiennes, ce qui nous permettra de revenir sur la question des typologies, et de la pertinence de la *zebîba* en tant qu'objet d'identification. Alors transparissent les moyens dont disposent les Caiotes pour jauger la piété d'autrui. En conclusion, j'évoque les développements possibles à l'étude des signes masculins d'engagement religieux au Caire.

La *piété*, telle qu'elle s'exprime à travers les rites, telle la prière, et le correct accomplissement de ceux-ci, et la *foi*, telle qu'elle est ressentie, mais aussi telle qu'elle est perçue chez l'autre à travers ses pratiques et les signes qui permettent de l'identifier, voilà le cadre dans lequel se place la présente approche du phénomène de la *zebîba* au Caire. Slimane Zeghidour, dans un article consacré à la « retenue islamique »<sup>10</sup>, cherche à distinguer *islam* et *imân*, la foi, le premier rattaché à l'usage public et au respects des rites et des normes de comportement – c'est pourquoi je me

---

<sup>10</sup> Zeghidour 1992

propose personnellement de le traduire par *piété* plutôt qu'islam, dont les consonances sont en l'occurrence trop générales en français –, le second à la seule intériorité des croyants, qui ne saurait être jugée d'autrui.

J'emploie ici la notion de religion en référence exclusive à l'islam sunnite. Il renvoie à des pratiques, des attitudes, des rites et des institutions se revendiquant explicitement d'une filiation et d'une continuité avec la révélation prophétique, telle qu'elle apparaît dans le Coran et les hadiths. Me référant à Olivier Roy, je distingue *groupes islamistes*, concentrés sur l'objectif politique de conquête du pouvoir selon diverses stratégies afin d'instaurer un Etat islamique, et *groupes fondamentalistes*, qui, s'il peuvent parfois articuler leur projet de réforme de la société sur un coup d'état ou une révolution, insistent cependant plus spécifiquement sur une observance à la lettre des principes moraux de la charia dès aujourd'hui, et prétendent ainsi incarner un islam épuré. Aux premiers appartiennent la grande majorité des membres de l'Association des Frères musulmans par exemple, les seconds constituent le type du *sunnî*, à la barbe et au vêtement spécifique, et relèvent de différentes organisations, telles la Ğama'iyya šar'iyya ou le Ğihâd islamique, qui ne revendiquent pas toutes l'action violente, loin de là<sup>11</sup>.

Mon peu d'expérience dans la profession d'ethnographe, et le cadre restreint de cette étude – le mémoire de licence – excuseront la modestie des résultats et le caractère souvent hypothétique encore de certaines analyses. Il s'agit là de préliminaires, qui je l'espère éveilleront l'intérêt du lecteur, sur un sujet nouveau, et je ne saurais prétendre y apporter aujourd'hui de conclusions définitives.

Cette étude n'aurait pu être réalisée sans l'aide précieuse de Muḥammad al-Zanâtî, qui m'a offert avec générosité son hospitalité à diverses reprises lors de l'enquête, de

---

<sup>11</sup> Roy 1992, pp. 9-10



Husam Tamam, de Ramadân al-Khûlî et de Ḥusain ‘Imâra, qui par les nombreux conseils dont ils m’ont gratifié, m’ont permis mettre en perspective et d’éclairer les ébauches auxquelles je me livrai sur le terrain. Il me faut aussi remercier ici Patrick Haenni, Jean-Noël Ferrié et Christian Ghasarian, qui par l’attention qu’ils ont bien voulu porter à ces travaux, et aux comptes-rendus souvent brouillon que je leur en fournissais, ont été mes guides parmi les passages parfois obscurs de l’ethnologie et des sciences humaines à la lumière de leurs analyses et de leurs observations. Enfin, Lucile Gruntz a été le témoin de mon impatience et de mes atermoiements tout au long de l’écriture de ce texte, et je veux la remercier pour sa patience pharaonique. Durant mes déplacements au Caire, j’ai par ailleurs obtenu le soutien précieux du Centre d’études et de documentation économiques, juridiques et sociales (Cedej), qui m’accueillit en son sein en tant que stagiaire à deux reprises.

Conformément à l’usage, les noms de mes interlocuteurs ont été transformés.



## *L'approche du terrain*

Si l'observation participante et l'approche du terrain font figure d'un apprentissage, basé sur l'improvisation, le bricolage, les atermoiements répétés, rétif aux formalisations et à la reproduction pédagogique, il me faut convenir que la situation de recherche devait me laisser tout d'abord désemparé. En effet, arrivé sur place, qui aborder, qui interroger, dans cet espace immense qu'est le Caire, mis en garde de plus par les manuels contre les multiples biais qui menacent l'ethnographe débutant, et assailli d'une soudaine timidité face à mes interlocuteurs potentiels, soudain promus objets de curiosité académique ? Je m'ingéniai en premier lieu à élaborer des canevas d'entretien, tout à trac de rencontrer mon premier sujet ethnographiable, et commençait la prise de note. A relire aujourd'hui ces quelques esquisses d'alors, je ne peux qu'en constater la maladresse, une certaine naïveté, et qu'apparemment les bons conseils méthodologiques qui m'accompagnaient à mon départ avaient été vite oubliés : les questions que j'imaginai poser semblent rétrospectivement en réalité peu propices à l'approfondissement de la conversation, fermées, demandant systématiquement s' « il y a » ou s' « il n'y a pas » telle ou telle attitude ou représentation (*fī... ?/ma fīš... ?*), et mes cahiers de terrain étonnamment elliptiques quant aux difficultés rencontrées, tant j'étais à la soif de faits, de données, que je désespérais d'obtenir un jour.

Ma réflexion touchait au début avant tout sur l'idée de distinction corrélatrice à la *zebîba* et aux signes d'engagement religieux en règle générale, ainsi mes premières questions sonnaient-elle environ comme « y a-t-il une distinction (*tamayyuz*) liée au port de la *zebîba* ? », ou « y a-t-il instrumentalisation (*tawzîf*) de la *zebîba* ? », et l'on me répondait en général par la négative, outré d'un tel manque de tact de la part d'un

étranger, qui plus est non musulman. Je fatiguai rapidement, et les narguilés succédaient aux narguilés dans mes cafés habituels.

Le terrain est le lieu où le chercheur connaît une sorte de conflit existentiel entre le subjectivisme et l'objectivisme d'une part, la bonne conscience due à l'idée d'utilité scientifique et la mauvaise conscience associée au fait d'être un témoin indiscret d'autre part. Dans ce contexte, la séparation nette entre le personnel et le professionnel, l'observateur et les observés est problématique. (...) Si la colère, l'ennui, la confusion, le dégoût, le doute, la dépression, la frustration et l'embarras sont assez souvent associés au terrain, ces sentiments sont peu traités – du moins dans les écrits – car ils dérogent au « principe de plaisir » implicite associé à la « pratique modèle ».<sup>12</sup>

Face à la complexité de la ville, à la durée restreinte de mon séjour, trois mois, et encore novice dans la profession d'ethnographe, mon terrain avait une visée avant tout exploratoire. Je procédai par confrontation des récits, des opinions, et je cherchai à repérer le plus grand panel possible d'appréhension de la *zebîba*, selon la stratégie dite de la « triangulation », une triangulation « complexe » à l'échelle d'une ville multimillionnaire. Jean-Pierre Olivier de Sardan, sur les travaux duquel va s'articuler ici l'essentiel de l'argumentaire de la méthode, distingue ainsi « triangulation simple » et « complexe », la première viserait avant tout à vérifier les données obtenues, selon le principe *unus testis nullus testis*, la seconde chercherait à faire sens au niveau interprétatif des différences observées.

La triangulation complexe entend faire varier les informateurs en fonction de leur rapport au problème traité. Elle veut croiser des points de vue dont elle pense que la différence fait sens.

Il ne s'agit donc plus de « recouper » ou de « vérifier » des informations pour arriver à une

---

<sup>12</sup> Ghasarian 2002, p. 11

version « véridique », mais bien de rechercher des discours contrastés, de faire de l'hétérogénéité des propos un objet d'étude, de s'appuyer sur les variations plutôt que de vouloir les gommer ou les aplatir, en un mot de bâtir une stratégie de recherche sur la quête de différence significative.<sup>13</sup>

En ce qui concerne l'étude de la *zebîba*, au stade auquel je l'ai menée du moins, la question des différences significatives et des groupes incarnant de telles variations<sup>14</sup> appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, il est difficile, dans un contexte mal connu, face à un sujet jamais étudié auparavant, de définir des groupes susceptibles de défendre une attitude ou un point de vue donné. Ensuite, la *zebîba*, objet comme nous le verrons sans codification dogmatique précise appelant à un consensus, en quelque sorte objet « sauvage », hors débats, d'interprétation de la piété visible, s'y prête particulièrement mal : en effet, si l'on se réfère à un deuxième principe de validité d'une enquête ethnographique défendu par Olivier de Sardan, la « saturation », l'instant où « la productivité des observations et des entretiens décroît »<sup>15</sup>, où l'on acquiert la sensation d'avoir fait le tour d'une problématique, s'il m'a certes semblé à un moment donné d'avoir pu circonscrire certains propos récurrents, les tenants de ceux-ci ressortaient cependant de milieux et trajectoires variés, j'ai souvent été surpris, et toute systématisation paraissait pour le moins prématurée. Les classifications qui peuvent ainsi apparaître relèvent soit de l'émique, sont utilisées par les Cairotes eux-mêmes pour décrire leur environnement, soit ont été établies à des fins heuristiques uniquement, dans un souci d'exposer les attitudes dont j'ai été le témoin face à mon sujet.

---

<sup>13</sup> Olivier de Sardan, 1995, p. 93

<sup>14</sup> *ibid.*

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 98

S'il y a des « groupes sociaux témoins »<sup>16</sup>, auprès desquels j'ai cherché prioritairement à tester mes hypothèses de travail – la clientèle des cafés fréquentés, les rues que j'habitais, des cercles d'amis par ailleurs incompatibles, fondamentalistes ou communistes, migrants de Haute Égypte ou petits revendeurs de cannabis à Ḥalmiyya al-Zaytûn, des « informateurs privilégiés »<sup>17</sup>, avec lesquels j'ai pu discuter au fur et à mesure de l'enquête des interprétations que m'inspiraient le sujet de mon étude, dont les noms apparaissent ici cités dans les remerciements, le Caire apparaît cependant comme un ensemble que l'on ne saurait facilement disséquer *a priori*. L'on ne peut ainsi faire l'économie d'un recueil extensif de données à l'échelle de la ville, de crainte d'attribuer indûment aux habitants d'un lieu des attitudes ou des points de vue propres alors qu'elles sont largement partagées, mais aussi afin de saisir concrètement, *de visu*, et à travers les entretiens, les distinctions entre quartiers, entre catégories socio-économiques, ou entre différents niveaux d'instruction ou d'application religieuse par exemple, telles qu'on me les racontait au cours des entretiens. Habiter un quartier c'est en effet assumer un positionnement au sein de celui-ci, mais aussi, et souvent par là même, au sein de la cité en tant que totalité. Il me faut ainsi justifier d'un échantillonnage aléatoire, construit au gré de rencontres fortuites, au hasard des lieux fréquentés, et des réseaux de connaissances et d'amitié. Permettez-moi – encore – de citer Olivier de Sardan au sujet de la représentativité des résultats obtenus sur le terrain par rapport à une société donnée.

L'enquête de terrain parle le plus souvent des représentations ou des pratiques, pas de la représentativité des représentations ou des pratiques. Elle permet de décrire l'espace des représentations ou des pratiques courantes ou éminentes dans un groupe social donné, sans

---

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 99

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 100

possibilité d’assertion sur leur distribution statistique (...). Il ne faut pas faire dire à l’enquête de terrain ce qu’elle ne peut donner.<sup>18</sup>

Cependant, c’est avec regret que je constatai les difficultés particulières à engager le dialogue avec certains milieux cairotes, les milieux soufis ou les habitants de certaines zones d’habitat informel par exemple, dont je ne devais pouvoir recueillir des témoignages que marginalement.

Tandis que mon enquête progressait – parfois trop imperceptiblement à mes yeux, soucieux et incertain que j’étais d’obtenir des résultats à l’issue de mon bref séjour – par « itération »<sup>19</sup>, que mes problématiques se révisaient et prenaient forme, de graves difficultés se présentèrent. Elles tiennent essentiellement à la perception d’une approche de l’islam à travers les pratiques sociales et les représentations courantes par mes interlocuteurs. Je traiterai plus amplement de ce point ultérieurement, cependant il faut souligner ici les difficultés qui en résultèrent pour établir un cadre contractuel satisfaisant aux entretiens, les négociations se révélèrent éprouvantes et difficiles. Mes connaissances encore trop superficielles de l’islam et de l’Égypte ne me permettaient pas par ailleurs alors de pouvoir rétorquer à une représentation *ad hoc* par trop dogmatique ou consensuelle de la religion par l’évidence partout observable de distinctions, de conceptions différenciées de la *zebîba*, des différents signes de piété... Cependant, comment faire ? Avec à l’esprit les procédures et règles d’entretien soigneusement définies dans les manuels, me morfondant à me dire que je devais être le « garant du cadre » de l’entretien, que « l’entretien est une parenthèse dont seul l’interviewer est habilité à définir et maintenir les ‘accolades’ »<sup>20</sup>, troublé à l’idée que

---

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 104

<sup>19</sup> *ibid.*, p.94 Il s’agit d’une progression non linéaire, tant au niveau de la collecte des informations et de la rencontre des informateurs que dans l’élaboration de la problématique, qui évolue à leur contact et informe en retour le questionnement.

<sup>20</sup> Blanchet et Gotman, 1992, p. 77

« faire des entretiens de manière spontanée en méconnaissant ses règles de fonctionnement exposerait (le chercheur) à un risque tout aussi réel bien que moins visible : à savoir manquer son but »<sup>21</sup>, comment contrôler cependant un interviewé qui pendant deux heures se concentre sur votre conversion et fait sans cesse dériver la conversation vers la polémique anti-chrétienne !

J'ai ainsi dû recourir à des expédients de fortune pour commencer ma recherche, après avoir consulté les chercheurs présents sur place à ce sujet. Je renonçai en premier lieu à l'enregistrement, anti-productif, comme je m'en explique plus loin<sup>22</sup>. J'élaborai une technique pour favoriser l'accumulation d'un capital de connaissances de base, indispensable aux entretiens, un « terrain de rencontre »<sup>23</sup> avec mes interlocuteurs. « En effet, plus on a le sentiment d'avoir affaire à un étranger incompetent, plus on peut lui raconter des histoires »<sup>24</sup>. Cette méthode de collecte, adoptée un peu en désespoir de cause, je la dénommai « méthode Colombo », en référence au célèbre inspecteur incarné par l'acteur Peter Falk dans un feuilleton télévisé des années 1970 : celui-ci en effet avait coutume d'amener les questions essentielles à son enquête en fin de discussion, au moment de s'en aller, comme des détails sans importances. Je le répète, il s'agissait là d'un expédient, une fois suffisamment de connaissances acquises, lorsque je dus retourner en Egypte en août 2005, je pus me présenter enfin comme anthropologue étudiant la *zebîba*. Jusque là cependant, c'était m'exposer à un refus de discuter au pire, à un exposé dogmatique sur ce qu'est l'islam au mieux, et à une franche agressivité en tous cas, à de très rares exceptions près, comme cet interlocuteur communiste enthousiaste. Or mon but n'était pas d'écrire sur la perception de la *zebîba* chez les seuls marxistes cairotes. Il me fallait créer un climat

---

<sup>21</sup> *ibid.* p. 22

<sup>22</sup> Je n'ai pu en tout et pour tout recueillir que quatre entretiens au magnétophone, dont la moitié qui plus est devait disparaître dans le vol de mon ordinateur portable à mon domicile en Suisse.

<sup>23</sup> Rabinow 1988, p. 137

<sup>24</sup> Olivier de Sardan 1995, p. 87



de confiance en premier lieu à parler de tout et de rien. J'ai cherché par la suite à créer un effet d'intertextualité à travers la référence à des anecdotes, à des récits, à la parole d'autrui, façon d'éviter de heurter les sensibilités par un terme mal à propos, et d'éviter les exégèses normatives grâce à un positionnement social conscient de ses propos par l'interlocuteur. Ainsi, s'il y a bien « dialogisme » ou « polyphonie »<sup>25</sup>, sans enregistrement c'est par le prisme de notes prises juste après l'entretien qu'ils transparaissent. Mes citations n'ont pas dès lors la précision d'un discours transcrit, et sont soumises aux aléas de ma mémoire, mémoire sélective comme chacun sait, comme l'attention lors de l'écoute.

Aucunement mon intention n'a été par ailleurs d'extorquer des informations afin de pénétrer quelque secret enfoui aux étrangers, la *zebîba*, à la façon d'une ethnologie coloniale de triste mémoire. La « méthode Colombo » était un préalable obligé, afin de briser le miroir d'une religion sans aspérités et sans nuances, réduite à la seule explicitation des textes canoniques, tendu à l'étranger de passage. Si le jeu en vaut la chandelle, à mon avis, c'est à restituer un islam, trop souvent abordé en une présentation abstraite et déshumanisée de principes censés lui être intrinsèques, dans la richesse vivante de son énonciation concrète. Je m'explique.

---

<sup>25</sup> Clifford 1996, p. 29



## *Le référent islamique*

L'étude du Proche-Orient présente ses difficultés propres, dont fait partie l'attitude à adopter face à l'islam, en tant que religion révélée, qui prétend ainsi tant à l'universalité qu'à une certaine forme d'intemporalité. En tant qu'ethnologue, il s'agit ainsi de concilier à la fois une approche phénoménologique, centrée sur les pratiques des musulmans, et le dialogisme, alors même que nos interlocuteurs privilégient en général une réflexion basée sur l'essence supposée du message transmis par le prophète Muḥammad à travers le Coran et les hadiths. La tradition orientaliste tel que la décrit Edward Said ne procède pas autrement que ceci, inférant des qualités éternelles à l'Orient à partir des textes saints et de fragments littéraires anciens, et d'une définition figée de l'islam. C'est évidemment là occulter la plus grande part de la vie des sociétés musulmanes contemporaines, l'on ne saurait les réduire à leur religion, ni étudier celle-ci hors du contexte spécifique de formulation des interprétations, et négliger ainsi la polysémie des énoncés relatifs à l'islam. En sciences sociales, l'on ne peut prétendre non plus édicter ce que serait l'essence d'une religion donnée. Cependant, il me semble impossible de faire l'économie d'une réflexion sur la position du chercheur face à une appréhension normative du discours religieux et de sa terminologie, qui est celle de nos interlocuteurs, et au regard que ceux-ci renvoient sur la recherche et ses a priori phénoménologiques par leur questions et aussi leurs refus. Il apparaît ainsi indispensable de définir une épistémologie à même de rendre compte de la pluralité des perceptions des pratiques islamiques au sein d'une société donnée, en l'occurrence le Caire, sans pour autant ignorer l'affirmation de la présence de Dieu et de l'Absolu par les croyants.

Le célèbre ouvrage consacré par Edward Saïd à l'orientalisme <sup>26</sup> a marqué la pierre de touche d'une remise en cause profonde des études islamiques dès la fin des années 1970. L'auteur y décrit une discipline au service de l'impérialisme, qui, à partir d'une dichotomie hypostasiée entre Orient et Occident, s'est approprié le premier. L'orientalisme se serait ainsi forgé un discours propre, auto-référencé, une structure d'autorité indiscutable quant aux questions d'islam, dans le dessein général de conforter le sentiment de supériorité des Européens colonisateurs. Pour ce faire, les orientalistes se seraient systématiquement réappropriés les théories scientifiques en vogue, à commencer par la philologie, à travers la figure fondatrice d'Ernest Renan<sup>27</sup>. Même si Saïd semble parfois forcer le trait, quand il cherche par exemple à reconstituer la généalogie de l'orientalisme jusqu'à Eschyle<sup>28</sup>, et qu'il néglige apparemment les conflits et oppositions nés du projet colonial en Europe même, sa mise en garde quant aux généralisations hâtives et réductrices basées sur des abstractions géographiques reste d'actualité.

L'article consacré par Alain Roussillon aux développements récents de l'islamologie<sup>29</sup> semble faire écho aux préoccupations de Saïd. En effet, ce qui caractériserait ladite discipline aujourd'hui serait une « *surdétermination par l'islam* de (tout) ce qui se produit dans les sociétés identifiables comme 'musulmanes' »<sup>30</sup>, au mépris des spécificités et « *synchrétismes* »<sup>31</sup> et enjeux politiques locaux autour d'un même référent islamique partagé au-delà des frontières. « La question qui se pose est ici celle de savoir ce que l'on fait au juste quand, comme les islamistes et les néo-orientalistes, on reporte sur l'islam' en tant que principe normatif-causal

---

<sup>26</sup> Saïd 1995

<sup>27</sup> *ibid.*, pp. 130-148

<sup>28</sup> *ibid.*, pp. 56-57

<sup>29</sup> Roussillon 2001

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 102

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 100

l'intelligibilité des systèmes d'action et de représentations articulés autour du référent religieux. »<sup>32</sup>. La catégorie d'islamisme justement aurait permis en particulier de prétendre analyser l'ensemble des sociétés musulmanes selon un schème explicatif unique.

Lila Abu-Lughod, qui cite quant à elle abondamment Said, a elle aussi indiqué que l'islam constitue à ses yeux l'une des principales « métonymies »<sup>33</sup>, avec le segmentarisme et la question féminine, qui en anthropologie caractérisent le Proche-Orient et monopolisent l'attention des chercheurs<sup>34</sup>.

Ces trois auteurs s'affichent ici à l'encontre d'une conception dont les prémisses seraient « une irréductible exception musulmane »<sup>35</sup>, en appelant à diversifier les problématiques et questionnements, reflet de la diversité même des terrains d'enquête. Il s'agirait ainsi d'opposer des cas d'études concrets, dans leur polysémie et la complexité des processus dont ils sont l'objet aux approximations totalisantes de l'orientalisme et de ses avatars, au nom d'une spécificité orientale jamais questionnée. Ainsi pouvons-nous reprendre à notre usage les propos de Gilsenan quand il déclare en introduction de *Recognizing Islam* :

Islam will be discussed not as a single, rigidly bounded set of structures determining or interacting with other total structures but rather as a word that identifies varying relations of practice, representation, symbol, concept and worldview within the same society and between different societies<sup>36</sup>.

Cependant, sur le terrain, l'on se heurte rapidement à un mur d'incompréhension à vouloir étudier les pratiques religieuses avant tout et à chercher à les recontextualiser

---

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 96

<sup>33</sup> Le concept est d'Arjun Appadurai 1986

<sup>34</sup> Abu-Lughod 1989

<sup>35</sup> Roussillon 2001, p. 115

<sup>36</sup> Gilsenan 1992, p. 19

dans le cadre d'une société particulière, la société cairote contemporaine. Les intentions paraissent suspectes ; de quel islam veut-on parler ? Ainsi cet interlocuteur, qui au tout début de ma recherche, à l'annonce du sujet envisagé, va longuement deviser avec moi qu'il ne faut pas juger une religion sur les croyants mais sur les textes : il me cite à l'appui différents hadiths célèbre sur le second calife, Omar, qui rapportent par exemple qu'il refusa de prier dans l'église du St-Sépulcre à Jérusalem pour éviter qu'elle ne soit plus tard transformée en mosquée et défendit à maintes reprises des chrétiens face à des notables musulmans. Etudier l'islam objectivement revenait pour lui à tirer exemple de personnalités exceptionnelles tels les compagnons du prophète Muḥammad. Ou cet autre qui, tendu, m'assène : « Il faut que tu écrives que ce sont des gens pieux qui prient (qui arborent la *zebîba*) », puis se tait. Tel autre encore, de dix-huit ans, étudiant à al-Azhar, la célèbre institution d'enseignement théologique, refusa d'être enregistré de crainte de « se tromper » dans ses affirmations quant à la religion, puis, quelques semaines plus tard, une fois installé un climat de confiance entre nous, alors que nous discussions dans un cybercafé, un homme, la trentaine, se présentant comme ingénieur, vient nous interrompre pour lui expliquer à mon grand désespoir qu'il doit me parler exclusivement du « peuple de Dieu », les contemporains de la révélation coranique. Mon ami, intimidé, bredouilla qu'il ne s'avanceit à discuter avec moi que de sujets qu'il connaissait par l'étude, qu'il évitait sinon de se déclarer.

Emblématique du climat de nombre d'entretiens et de la suspicion qui y régnait souvent semble la réaction de Ṣâliḥ à qui je demandais si une apparence religieuse pouvait bénéficier à un commerçant qui, après avoir répondu sèchement jusque là, m'interrompit soudain brutalement pour me demander dans l'attente d'une

justification : « Je ne comprends pas où tu veux en venir ! »<sup>37</sup>. A travers ces quelques exemples transparait la crainte d'une intention polémique du chercheur non musulman que je suis, d'un désir de dévaloriser l'islam à travers la critique des pratiques cairotes actuelles. Ecrire sur la *zebiba* dans ce contexte, sur ses usages sociaux et les représentations qui y affèrent, peut être interprété comme la quête de dévoiler une faille dans l'islam.

Jean-Paul Charnay écrivait à ce propos :

...la simple description phénoménologique des comportements vécus –donc dégradés par rapport à la pureté canonique- est souvent soupçonné de volonté polémique, du désir de dénoncer l'Islam :de porter sur lui un jugement de valeur négatif. Et idéologiquement, accusée de mutiler la réalité des sociétés musulmanes dans la mesure où une confrontation trop tranchée entre l'éthique musulmane « idéale » et les réalités concrètes, les agissements effectifs dans les divers groupes et aux diverses époques de ces sociétés, ignorerait les irradiations réciproques et les inspirations successives que, quelle que fût leur degré d'éloignement canonique contingent, ces sociétés n'ont jamais cessé d'échanger, selon des modalités différentes en qualité et en quantité avec la loi musulmane.<sup>38</sup>

La démarche de Charnay souffre de présupposés orientalistes, parmi lesquels la présence d'une « loi musulmane » intangible, qui aurait perduré les siècles. Sa réflexion reflète cependant un obstacle réel à l'étude phénoménologique des pratiques musulmanes, l'absence de légitimité d'une telle approche aux yeux d'une majorité de croyants. La figure de l'orientaliste prend ainsi ici une teneur particulière par rapport au portrait qu'en dressait Said, comme le souligne Ekkhard Rudolph dans un ouvrage consacré aux écrits arabes de réfutation de l'islamologie occidentale :

---

<sup>37</sup> « *Anâ miš fâhim, qaşdak êh ?* »

<sup>38</sup> Charnay, 1977, p. 41

Kritische Methoden in der gesellschaftswissenschaftlichen oder historischen Forschung bedingen normalerweise keine Werturteile, da sie ihre Massstäbe an jeden Untersuchungsgegenstand gleichermassen anzulegen haben. Demjenigen allerdings, der diese Massstäbe nicht anerkennt, weil es eigene, als wissenschaftlich angesehen Instrumentarien zur Verfügung stehen, bei denen z. B. Metaphysische Aspekte oder religiöse Sinngehalte nicht ausgeschlossen sind, müssen solche Kriterien als fremd, ausgrenzend und letztlich wertbestimmend erscheinen. Daraus erklärt sich ein grosser Teil der muslimischen Reaktion auf die orientalistische Betrachtungsweise des Islam.<sup>39</sup>

La démarche anthropologique apparaît en tous cas largement discréditée, qu'il s'agisse en l'occurrence de validité scientifique ou plutôt de respect de l'unité ontologique de l'islam en tant que religion révélée.

Cependant, l'interprétation d'un même extrait coranique ou rite ou terme issu du *fiqh*, la jurisprudence islamique, par exemple, varie selon les contextes et les interlocuteurs. Michael Gilsenan insiste en particulier sur la pluralité de sens que peut emprunter un symbole islamique à travers l'histoire, et selon les milieux sociaux, à l'exemple du turban vert des *šurafâ'*, les descendants supposés de Muhammad, qui, au Yémen a pu signifier à la même époque à la fois la sainteté pour certains et un ensemble de structures répressives héritées pour d'autres<sup>40</sup>. Gregory Starret quant à lui, dans une étude consacrée au concept bourdieusien d'habitus incorporé (*body hexis*), décrit la conscience de la multiplicité des interprétations possibles relatives aux postures de la

---

<sup>39</sup> Rudolph, 1991, p. 6 « Les méthodes critiques des sciences sociales ou historiques n'impliquent normalement pas de jugement de valeurs, car leurs critères doivent s'appliquer de la même façon à tout objet de recherche. Pour celui cependant qui ne reconnaîtrait pas de tels critères, parce qu'il disposerait de ses propres outils perçus comme scientifiques, dans lesquels des aspects métaphysiques ou des contenus de sens religieux ne seraient par exemple pas exclus, ils apparaissent étrangers, exclusifs et finalement porteurs de valeurs propres. Ainsi s'explique une grande part de réaction musulmane au point de vue orientaliste sur l'islam. »

<sup>40</sup> Gilsenan 1992, pp. 9-13



prière et aux ablutions comme constitutive de l'appréhension de l'islam que dispenserait l'enseignement religieux en Egypte<sup>41</sup>.

A propos enfin de l'un des grands thèmes récurrents du discours politique du pays, l'« application de la charia », dont les prémisses sont inscrits depuis 1971 dans la Constitution, Bernard Bottiveau nous rappelle qu'elle est l'enjeu de conflits, entre oulémas et juristes considérant la législation actuelle conforme dans les grandes lignes à la Loi divine, méritant seulement quelques amendements, et ceux partisans d'une refonte complète du droit, ou, comme la majorité des courants islamistes, de l'ensemble des institutions de justice<sup>42</sup>. Aussi, un passage du Coran souvent invoqué à l'argument que la *zebîba* représente le signe distinctifs des authentiques musulmans est-il soumis à d'autres interprétations lui contestant radicalement ce sens. Nous y reviendrons. Au-delà d'exégèse, il s'agit de souligner ici qu'il est vain de prétendre discerner au moyen des sciences sociales un contenu à l'islam indépendant du choix contingent des interlocuteurs et des lieux, et des conjonctures de l'enquête.

L'islam, comme toute religion, ne se définit pas en soi, il ne peut être considéré en anthropologie comme facteur explicatif autonome régissant les représentations des musulmans. Ce type de raisonnement socio-théologique est, nous l'avons vu, au fondement de l'approche orientaliste.

Les termes religieux sont cependant omniprésents dans les commentaires recueillis sur le terrain quant au sujet de l'enquête, ainsi que les évocations eschatologiques ; l'on ne saurait les ignorer pour l'analyse du phénomène. Il s'agit simplement de parvenir à les situer socialement dans leurs contextes d'énonciation respectifs. C'est là la principale raison qui m'a poussé, après avoir consulté sur place l'avis de différents chercheurs intéressés par des thématiques proches, à abandonner l'enregistrement : en

---

<sup>41</sup> Starret 1995

<sup>42</sup> Bottiveau 1993, pp. 276-281

effet, le cadre d'une discussion informelle apparût rapidement le seul apte à permettre l'appréhension de la *zebîba* hors les débats exégétiques, et les dissensions et interprétations divergentes dont elle peut faire l'objet au quotidien parmi les habitants du Caire. J'étais sinon exposé à n'avoir accès qu'à des interprétations d'autorité, suivies de l'injonction à me référer au Coran ou à la *sunna*. Nombreux étaient aussi ceux qui refusaient de s'engager à discuter de religion devant un microphone, que ce soit par manque de confiance en l'exactitude de leurs connaissances, comme on l'a vu, pour m'inculquer l'image d'un islam exempt de toute divergence en son sein et fidèle en tous points à son essence primordiale, ou encore par défiance envers l'utilisation possible des données collectées à des fins polémiques anti-musulmanes. Les rares entretiens enregistrés concernent presque exclusivement des journalistes, des professionnels de la prise de parole.

De plus, la *zebîba* a l'inconvénient de paraître un sujet d'intérêt trivial à la majorité de mes interlocuteurs, et elle fait ainsi lourdement contraste avec la gravité qui semble indiquée quand on touche aux sujets religieux : elle serait la simple conséquence naturelle de la pression du front sur le tapis de prière, et c'est tout. Il a fallu presque à chaque fois déployer des trésors d'insistance pour s'engager plus loin sur le sujet, et les réactions ont, comme je l'ai dit, parfois été vives. Une seconde difficulté à parler ouvertement de la *zebîba* est l'émotion et l'intimité du rapport à Dieu qu'évoque la prière aux yeux des croyants.

Il s'agit simplement d'indiquer ici les difficultés à recueillir un discours qui échapperait au référent textuel et à l'affirmation d'une *vérité* de l'islam, et qui permettrait donc de comprendre les éléments d'une religiosité vécue au quotidien. C'est pourquoi, pour en revenir à l'usage du vocabulaire islamique, des citations et symboles, il m'a paru important de me concentrer d'abord sur la signification des

énoncés auprès des individus interrogés, avant de prétendre élaborer un quelconque lexique général, dont les qualités explicatives apparaîtraient de toutes façons douteuses. De même, si l'on ne peut passer sous silence les évocations eschatologiques, censées sanctionner l'exemplarité d'une pratique, il faut parvenir aussi à s'imprégner des nuances qu'une telle attente peut revêtir d'une personne et d'un milieu à l'autre. Aussi, en ce qui concerne la *zebîba*, je me suis toujours efforcé de situer les propos de mes interlocuteurs dans les débats et questionnements actuels. Nous verrons plus avant de quelle façon. C'est à comprendre la complexité des dynamiques propres de la « réislamisation » au Caire, et à multiplier les lieux et les approches, afin de saisir le phénomène dans sa diversité, qu'il sera possible à terme de récuser les conceptions orientalistes d'un « monde musulman » déshumanisé, homogène et statique.



## *Esquisse du champ religieux égyptien*

Certaines interprétations apparaissent cependant en Egypte aujourd'hui hégémoniques, ou du moins largement dominantes : certaines autorités semblent ainsi structurer le discours actuel, que ce soit au moyen de publications, de forums islamiques sur internet, de prêches enregistrés, d'institutions d'enseignement, de confréries, d'associations ou encore de mosquées... Le champ religieux cairote est extrêmement riche, je ne saurais prétendre à le dépeindre exhaustivement. Je me contenterai donc ici d'esquisser le paysage à grands traits, afin aussi d'en illustrer la complexité. Il s'agit brièvement d'identifier les institutions à même de se disputer le monopole de « l'accès aux moyens de production, de reproduction et de distinction des biens de salut » au sein de la société égyptienne, selon l'expression de Pierre Bourdieu<sup>43</sup>. L'attention portée dans les médias et dans la politique aux développements de l'islamisme au Proche-Orient, en particulier depuis la Révolution islamique de 1979, et aujourd'hui des attentats de 2001 contre New York a mené de nombreux politologues à se consacrer au sujet ; là encore je ne ferai que survoler cette production pléthorique.

La célèbre Université d'al-Azhar tout d'abord, dont les fatwas sont répercutées dans le monde entier et qui attire chaque année de nombreux étudiants de tous pays, se charge de la formation des oulémas, les lettrés. A sa tête, le Cheikh d'al-Azhar est souvent consulté par diverses instances politiques. Une autre autorité officiellement reconnue, et régulièrement mise à contribution par souci de légitimation religieuse, est le Grand mufti de la république. Le ministère des *Awqâf*, les biens religieux de mainmorte, dont la prise de contrôle par l'Etat représenta la mainmise de celui-ci sur le principal

---

<sup>43</sup> Bourdieu 1971, p. 320

moyen de financement autonome des institutions religieuses, a permis de constituer un vaste réseau de mosquées gouvernementales (*ḥukûmiyya*) à travers tous le pays. Le statut central de celles-ci résulte par ailleurs cependant en partie de l'effort continu depuis le XIX<sup>e</sup> siècle de contrôler les décisions des oulémas et d'instituer des interlocuteurs privilégiés à l'Etat en matière d'islam<sup>44</sup>.

Le Cheikh d'al-Azhar comme le Grand mufti de la république sont tous deux des fonctionnaires. Cela peut rendre leur rôle parfois suspect pour certains, ainsi, par exemple, lorsqu'en 1986 on chercha à les associer à la condamnation de militants islamistes. Le Cheikh d'al-Azhar fait montre toutefois de temps à autres de velléités d'indépendance, dont atteste les relations orageuses de certains titulaires de la fonction, comme 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, avec la Présidence ; il peut s'appuyer alors sur l'audience internationale de l'Université et sur les fonds de donateurs privés.

L'existence d'un tel corps de spécialistes de l'interprétation a pu mener à s'interroger sur l'existence d'un clergé en islam sunnite, l'opinion généralement admise : ainsi, comme l'écrit Maleka Zeghal, « l'absence doctrinale de clergé n'empêche pas la création d'un corps hiérarchisé d'hommes de religion »<sup>45</sup>. S'ils ont été institués comme tels, il faut cependant en relativiser la portée. Le corps des oulémas est aussi lui-même socialement différencié, et les dissensions en son sein sont légion. Les efforts de réforme dogmatique (*işlâḥ*) au sein de l'institution datent du XIX<sup>e</sup> siècle. « Compliant 'ulemas who are unwilling or unable to confront the rulers may easily find themselves denounced and ignored in the name of a true Islam that has no place for politically obedient graybeards.<sup>46</sup> »

Leur statut apparaît historiquement contesté par l'Association des Frères musulmans, parti officieux aujourd'hui, fondé en 1928 par Ḥasan al-Bannâ, organisation de masse

---

<sup>44</sup> Zeghal 1996, Bottiveau 1993

<sup>45</sup> Zeghal 1996, p. 22

<sup>46</sup> Gilsean 1992, p. 52

elle-même partagée en de multiples courants<sup>47</sup>. C'est un islam épuré qu'elle revendique, régénéré à une lecture directe, immédiate, des sources canoniques, en un effort d'exégèse qui peut se rapprocher de celui des réformistes azharites, mais doté dès l'origine d'une volonté de contestation.

Son action se trouve aujourd'hui relayée par des prédicateurs de mosquées privées, souvent autodidactes, ceux que Zeghal ou Olivier Roy qualifient de « bricoleurs », ou de « nouveaux intellectuels »<sup>48</sup>. A cette catégorie se rattacherait cet interlocuteur rencontré dans un restaurant à *košerî*<sup>49</sup> par exemple, pourvu de la panoplie complète du fondamentaliste, barbe, tunique courte, etc..., et qui en un visible effort pour me convaincre de me convertir m'assura qu'un « savant allemand » avait prouvé la vérité de hadiths médicaux prônant par exemple de désinfecter une assiette avec du sable. Quand je lui demandai un peu dubitatif le nom de cet homme, je n'obtins que bredouillements : il ne se souvenait pas exactement de comment il s'appelait, mais il s'agissait, c'est sûr, d'un « savant allemand ».

Ainsi se dessine la distinction tracée par Sâmiyya al-Haššâb entre « islam institutionnel » et « islam politique »<sup>50</sup>, ce dernier représenté avant tout par l'association des Frères Musulmans et une nébuleuse de groupuscules tentés parfois par l'action violente. Sur le terrain cependant, ces distinctions se brouillent singulièrement, et Zeghal souligne avec raison la perméabilité des approches<sup>51</sup>. Si Bourdieu nous dépeint le champ religieux en termes agonistiques d'institutions en compétition pour le « monopole de la gestion du sacré »<sup>52</sup>, l'on ne saurait négliger

---

<sup>47</sup> cf. Tamam 2005 et Carré et Michaud 1983

<sup>48</sup> Roy 1992, p. 116. Cf. aussi Geertz 1991, p. 106, à propos du rapport des « scripturalistes » au Coran et à la science.

<sup>49</sup> Le *košerî* est une recette égyptienne composé de pâtes, riz, lentilles, et oignons frits, recouvert de sauce tomate vinaigrée. Certains y rajoutent des poix chiches. L'on rencontre dans le pays de nombreux restaurants et échoppes spécialisées dans la préparation de ce plat économique et nourrissant

<sup>50</sup> al-Haššâb 1993, p. 187

<sup>51</sup> Zeghal 1996, p. 30

<sup>52</sup> Bourdieu 1971, p. 308

pourtant les nombreuses passerelles, les points de convergence et les intermédiaires par ailleurs présents entre celles-ci.

En effet, les positions des uns et des autres sembleraient bien déroutantes à quiconque prétendrait assimiler l'islamisme à une force d'opposition, ancrée dans la « société civile », à laquelle le pouvoir serait contraint par force de donner des gages afin d'assurer sa légitimité.

Ce serait tout d'abord formidablement négliger la diversité desdits groupes « islamistes », de leurs objectifs et stratégies : ainsi les approches legalistes des sections dirigeantes des Frères Musulmans, durant la majeure partie de leur histoire<sup>53</sup>, qui se traduisent aujourd'hui par la participation aux élections législatives (truquées) en tant qu'indépendants ou sous le couvert d'un parti existant – l'association des Frères musulmans restant à ce jour officiellement interdite – ou aux élections syndicales, et la mobilisation d'organisations de la mouvance en faveur de davantage de libertés individuelles et de démocratie, y compris en faveur d'auteurs jugés apostats devant la justice du pays, tel Naṣr Abū Zayd en 1994. Stratégies legalistes auxquelles s'opposent radicalement certains groupes d'activistes, tels le Ğihād ou la Ğamā'a islāmiyya pour citer les plus connus, ceux-ci étant portés à dénoncer le dévoiement des Frères musulmans avec le pouvoir, tandis que les Frères musulmans, sans vouloir dénier leur légitimité aux revendications d'islamisation complète des institutions et de la société, condamnent par principe l'action violente, et soutiennent ainsi l'ostracisme orchestré des « radicaux » (*mutaṭarrifîn*) et « terroristes » (*irhâbiyyîn*) : les divergences se sont réglées parfois dans les campus à coups de couteaux<sup>54</sup>. Gilles Kepel a plus particulièrement étudié les stratégies des

---

<sup>53</sup> cf. Carré et Michaud 1983

<sup>54</sup> Al-Berry 2002, Keppel 1984



« associations islamiques » (*ġama‘ât islâmiyya*) dans les universités dans les années 1970, avec l’appui tacite du président Anwar al-Sâdât<sup>55</sup>.

Les Egyptiens distinguent entre *ġama‘ât jihâdiste* (*ġihâdiyya*) et pacifiques (*silmiyya*), dont l’habit ne se différencie pas, mais qui prônent l’action violente pour les premières, se concentrent sur la prédication, l’action caritative et éducative, et une vie menée à l’exemple du Prophète pour les secondes – dont les plus célèbres ont pour nom al-Tablîġ w al-da‘wa et la Ĝama‘yya šar‘iyya<sup>56</sup>.

Patrick Haenni s’est quant à lui plus spécifiquement intéressé à la « stratégie des espaces islamisés » que prônait pour la Ĝamâ’a islâmiyya le cheikh ‘Umar ‘Abd al-Rahmân, dans le quartier de Munîra al-Ĝarbiyya, entre Imbâba et Muhandissîn, et les difficultés à terme à s’implanter pour le mouvement dans les dynamiques et solidarités propres à cette zones d’habitat informel (*‘ašwâ’iyyât*)<sup>57</sup>. La « stratégie des espaces islamisés » s’articulerait sur la constitution d’espaces autonomes où s’imprimerait exclusivement la marque du groupe militant :

Le paradigme de l’homme est le Prophète, le paradigme de la société est la communauté au temps de Médine ou, à la rigueur, celle des quatre premiers califes. Les bons militants visent à reconstituer dans leur personne même, dans leur corps, leur gestuelle, leur habillement, leurs modes de table, le modèle du Prophète<sup>58</sup>.

A Munîra al-Ĝarbiyya, la politique de la Ĝamâ’a islâmiyya telle que la décrit Haenni consista tout d’abord à chasser du secteur les commerces et établissements considérés licencieux, et à renommer rues et mosquées, afin de s’assurer la « domination

---

<sup>55</sup> Kepel 1984, pp. 126-164

<sup>56</sup> à propos de celle-ci, cf. Farag 1992.

<sup>57</sup> Haenni 2004

<sup>58</sup> Roy, *ibid.* p. 99

symbolique »<sup>59</sup> du lieu. S’y ajoutent les associations caritatives, les cours, et l’entraide, qui passe aussi par les coups de mains pour la défense des habitants sans protection.

Dans leur environnement, les militants n’étaient pas perçus comme des acteurs politiques ou religieux revendiquant l’Etat islamique. Ils étaient jaugés à l’aune de leur action locale dans l’espace du quartier plus qu’en fonction de leurs visées politiques.<sup>60</sup>

Selon Haenni, la mainmise et l’hégémonie sur le quartier devait cependant mener le mouvement d’une part à se scinder en groupes rivaux, reflet des anciennes solidarités de rue ou de bande, d’autre part à ne trouver comme adversaire à affronter après l’élimination des concurrents sur place, l’Etat seul : cela aboutit à la terrible répression de décembre 1992, l’une des plus vastes opérations de police de l’histoire du pays. Celui-ci est ainsi régulièrement soumis à des vagues de violence politique, telle la guérilla au début des années 1990, qui devait culminer avec l’attentat de Louxor de 1997, ou les récents événements de Taba ou de Sharm al-Shaykh.

Cependant, les tergiversations et « gesticulations » des instances officielles ne sont pas à négliger non plus, depuis la « Révolution de la Vérité » (*tawra al-taṣḥīḥ*) du 15 mai 1971, par laquelle Anwâr al-Sâdât rompit définitivement avec la politique de son prédécesseur Gamâl ‘Abd al-Nâṣir, sous le slogan « la Science et la Religion » (*al-‘ilm w al-dîn*), et qui l’amena à chercher le soutien du courant islamiste contre les gauchistes et les nassériens, ainsi que la cooptation de nombreux « islamistes » à l’appareil d’Etat. Le portrait que dresse Pierre Mirel de Sâdât donne l’impression d’un pouvoir qui se chercherait une légitimité dans le « génie » du leader, esprit

---

<sup>59</sup> Haenni 2004, p. 67

<sup>60</sup> Haenni 2004, p. 116

synthétique des différents courants qui traverseraient la société égyptienne, incarnation de la nation, à même, au gré des improvisations et des opportunités, de se proclamer tour à tour partisan du « socialisme », puis du « libéralisme » et de l'islam, puis de tout à la fois les trois, de courtiser les Soviétiques puis les Américains, de jongler entre soutien et répression des islamistes selon la configuration apparemment la plus favorable à son « Idée » dans les circonstances du moment<sup>61</sup>. Il semble se placer par là dans la continuité de son prédécesseur<sup>62</sup>, quand pour Ḥusnî Mubârak les allusions à son charisme, même si elles restent présentes à l'école ou à l'armée, ne refont leur spectaculaire apparition qu'à l'occasion des scrutins et plébiscites, où les rues de la capitale se couvrent littéralement de portraits du dictateur et de slogans à sa gloire. L'on ne saurait assimiler simplement à de l'instrumentalisation les positions d'un 'Abd al-Ṣabûr Ṣâhîn, prêcheur de la grande mosquée gouvernementale d'Amrû ibn al-'Aṣṣ, contre Naṣr Abû Zayd, par exemple. De même à la télévision les hommes politiques du parti du président, le Parti national démocratique, aiment-ils se présenter en champions de l'islam et de l'islamisation de la société, prônant un « islam médian » (*islâm wasfî*) aux contours flous, comme la doctrine du parti lui-même, se réclamant d'une « politique médiane » (*siyâsa wasfiyya*). L'application de la charia est devenue, on l'a vu, un thème commun à l'ensemble du débat politique égyptien.

Une autre institution qu'il nous faut évoquer ici sont les confréries mystiques soufies, considérées par de nombreux Egyptiens comme l'expression même de la religiosité populaire : les principales auraient pour nom aujourd'hui selon al-Ḥaššâb la Aḥmadiyya, la Ḥalwatiyya, la Rifâ'iyya, la Burhâmiyya, la Ṣa'idiyya, la Ṣâdiliyya et

---

<sup>61</sup> cf. Mirel 1982

<sup>62</sup> cf. à propos de 'Abd al-Nâṣir le poème de l'opposant Aḥmad Fu'âd Niġm « El-ṭawrî el-nûrî », écrit à la mort du leader égyptien : « Le révolutionnaire lumineux, le beau parleur / (...) / Certains jours il se marxise / Certains jours il se musulmanise / Et il est l'ami de tous les gouvernants/ Et a seize religions » Niġm 2002, p. 598

la Qâdiriyya<sup>63</sup>. Les confréries, rassemblées autour de l'autorité d'un cheikh charismatique ou de l'un de ses descendants, ont toujours été objet de suspicion profonde pour les réformistes, accusées de colporter des superstitions sans rapport avec l'islam et de privilégier une interprétation ésotérique des Textes – la *ḥaqîqa*, la « Vérité » - au respect des prescriptions de la charia. Gilsenan décrit les tombeaux anciennement révéérés des fondateurs de confréries dans la vieille ville du Caire aujourd'hui réservés aux dévotions des pauvres, migrants des campagnes, analphabètes, journaliers.<sup>64</sup> Ainsi les *mawlid*-s, grands festivals qui se déroulent autour de ces mausolées une fois par an à l'occasion de l'anniversaire supposé du saint, l'occasion de longues danses collectives au son de poèmes mystiques chanté par des cheikhs, le *tafqîr*, balancement de la tête et du tronc de droite à gauche des heures durant, est-il souvent observé avec mépris, comme une survivance folklorique vouées à disparaître. Les plus importants *mawlid*-s concernent les membres de la famille du Prophète, l'une de ses femmes Sayyeda Zaynab, et l'Imâm Ḥusain, le grand martyr chiite, dont la tête tranchée aurait roulé de Kerbala, en Iraq, jusqu'au Caire : ce sont alors des foules venues de toute l'Égypte qui convergent vers la capitale, immenses rassemblements qui durent une semaine, préparés à l'avance, lieux de transe, de rencontres, d'amusement – nombreux sont les manèges – de spectacles, ou encore, en période électorale, de propagande pour le Président. Face à la pression réformiste, certaines confréries se sont dotées de règlements stricts, insistant sur l'importance de la charia, telle la Ḥamidiyya Šâdiliyya, étudiée par Gilsenan<sup>65</sup>. A partir de 1972, sous

---

<sup>63</sup> al-Ḥaššâb 1993, p. 182

<sup>64</sup> Gilsenan 1992

<sup>65</sup> Gilsenan 1973

Sâdât, une loi interdit explicitement de contredire la Loi sacrée et redéfinit les statuts du conseil des confréries<sup>66</sup>.

Une grande hostilité apparaît pour tout ce qui est considéré comme la religiosité populaire – confréries, fêtes des saints, talismans, comme la main de Fatima (*hamsa w hemîsa*), etc... - par les Egyptiens instruits, une connotation évidente de mépris adhère à l'expression « religion des masses » (*dîn el-'awâm*). Ainsi, c'est pour la disqualifier qu'un ami désignait le respect pour la *zebîba* comme « *'âmiyya* », « des gens du commun ». Il s'agit là d'une catégorie émiqque propre au pays, pour désigner une religiosité éloignée des efforts réformistes de rationalisation accrue. Pour citer un autre exemple, Patrick Gaffney écrit à propos d'un ancien cheikh d'al-Azhar, déjà cité :

The late shaykh of al-Azhar, Dr. Abd al-Halim Mahmud, for instance, held popular Islam to be a sort of oxymoron. It consisted simply of abuses, which he disparaged as the 'religion of the streets, which needed reform.'<sup>67</sup>

Selon Gaffney, les débats entre courants réformistes, oppositionnels ou officiels, seraient restés éloignés des préoccupations de la majorité, surtout dans les campagnes<sup>68</sup>. Il est vrai, comme nous le verrons, que les islamistes ont toujours tenu à se distinguer des paysans, au point d'inventer une forme d'habit néo-traditionnel. S'il ne faut pas négliger cependant les capacités d'implantation de certains groupes fondamentalistes, comme l'attestent les troubles qui secouent régulièrement la Haute

---

<sup>66</sup> Al-*Haššâb* 1993, p. 205. Cf. aussi Luizard 1992, qui insiste particulièrement sur les efforts réformistes des confréries, que l'on ne saurait assimiler à un simple faux-semblant contraint, et sur leur action sociale au Caire. De même, un ancien membre de la confrérie *Burhâmiyya* m'expliquait l'insistance du nouveau cheikh sur l'application de la charia, et avait interdit toute diffusion de son image, alors que des photographies grandeur nature circulaient de son prédécesseur, supposées transmettre sa *baraka*.

<sup>67</sup> Gaffney 1992, p. 39

<sup>68</sup> *ibid.*, pp. 49-50

Egypte – après l’assassinat de Sâdât, Assiout passe cinq jours durant sous le contrôle de l’opposition islamiste – ou de l’oasis du Fayoum, il reste que c’est contre les usages populaires qu’ils cherchent aussi à s’imposer, et de même à Munîra al-Ġarbiyya de fortes tensions se feront jour entre la Ġamâ’a islâmiyya et les habitants non affiliés autour de certaines pratiques de religiosité dite populaire<sup>69</sup>. Il existe pareillement un soufisme instruit, extrêmement méfiant à l’égard des festivités populaires, où le cheikh apparaît avant tout comme un guide spirituel (*muršid*) plutôt que comme un talisman, et une grande importance est portée aux textes anciens tels ceux de Ḥallâġ ou d’Ibn ‘Arabî dans un effort d’exégèse personnalisée<sup>70</sup>. Ainsi ce qui pourrait caractériser l’islam instruit aujourd’hui, c’est une réflexivité revendiquée basée sur les textes, dans l’effort de systématiser et de purifier la religion des ajouts postérieurs ou illégitimes censés l’avoir mené au court des siècles à se dégrader dans les pratiques populaires.

L’omniprésence du référent islamique devait pousser Ferrié à emprunter le concept de « solidarité sans consensus » pour qualifier la situation égyptienne. Il la définit comme « la commune reconnaissance de la valeur majeure d’une référence (ici réside la solidarité) sans toutefois que ceux qui la reconnaissent en tirent les mêmes conséquences ou se sentent pareillement engagés vis-à-vis d’elle. »<sup>71</sup> En effet, il n’y aurait pas d’accord explicite sur le contenu de l’islam du « réveil islamique ». La réislamisation tirerait sa légitimité avant tout de la publicité qui l’entoure : il s’agirait ainsi de créer une impression de « communalité »<sup>72</sup> autour du référent islamique, la sensation partagée que l’opinion collective commande de se conformer à des attitudes réglée sur une acceptation supposée commune de la religion, ceci afin d’éviter tout

---

<sup>69</sup> Haenni 2004, pp. 103-105

<sup>70</sup> Gilsenan 1992, p. 248

<sup>71</sup> Ferrié 1998, p. 118

<sup>72</sup> Ferrié 2004, p. 70

conflit dans les interactions quotidienne. A propos de l’Egypte, Ferrié avance même la notion de « solidarité négative »<sup>73</sup> pour réguler les échanges sociaux, impossibilité de discuter publiquement de la validité de centrer le débat sur l’islam. Il en résulterait une « implication paradoxale »<sup>74</sup> des individus dans leurs comportements quotidiens :

Dès lors que tout le monde est persuadé que l’islam est la référence des actions de chacun (et de l’évaluation des actions d’autrui), et dans la mesure où personne ne peut débattre avec autrui de la validité plénière de cette référence (puisque ce serait, d’une certaine manière, la mettre en cause), tout le monde (ou, au moins, la plupart des gens) se conduit publiquement de manière compatible avec l’islam. C’est, ici, la structure de la situation qui crée la contrainte et non l’engagement des personnes.<sup>75</sup>

L’opinion générale serait ainsi façonnée par une sorte de « progressivisme moral », « conviction que le monde peut être ordonné dans l’intérêt de tous, si tous ont une idée (rendue) claire de l’ordre des choses et de ce qu’en conséquence ils doivent faire ».<sup>76</sup> La réislamisation est ainsi présentée comme « saturation de la sphère publique par la référence islamique »<sup>77</sup> et ainsi la « production d’une évidence de sens commun ».<sup>78</sup> Comme on le voit, cette « solidarité sans consensus » laisse cependant toujours planer une zone d’incertitude quant à l’attitude à adopter, laisse des champs d’évitement dans l’espace privé, et peut générer de forts ressentiments quand l’accord de façade prévalant vient à se briser, comme à Munîra al-Ġarbiyya, pour revenir à cet exemple, lorsque la Ġamâ’a islâmiyya tenta d’interdire le narguilé dans les cafés ou la danse aux mariages.<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> *ibid.*, p. 13

<sup>74</sup> *ibid.*

<sup>75</sup> Ferrié 1998, pp. 121-122

<sup>76</sup> *ibid.* p. 135

<sup>77</sup> *ibid.*, p. 122

<sup>78</sup> *ibid.* p. 124

<sup>79</sup> Haenni 2004, p. 104

Entre le rigorisme des groupes islamistes et l'imaginaire populaire, on en vint alors au clash des traditions : celle, historique et empirique, de la population opposée à celle, mythique et messianique des militants. Car la doctrine même de l'islamisme ne pouvait être qu'anti-traditionaliste. En effet contre quoi peut bien se faire un « retour » quel qu'il soit, si ce n'est contre les traditions et l'histoire qui auraient, aux yeux de ce qu'il faut bien qualifier de fondamentalisme, perverti et souillé le message d'origine ? Un retour aux sources, comme toute épuration, nie le travail sur ses sources d'une histoire et de cultures locales pas toujours orthodoxes. Les rapports entre islamisme et société sont aussi ceux du mythe à la culture, de l'islam comme doctrine à l'Orient comme expérience historique.<sup>80</sup>

La publicité de la réislamisation passe par quantité de médias. Certains téléprédicateurs de tous horizons sont aussi devenus des figures incontournables, tels le cheikh Ša'râwî, dont les photographies sont omniprésentes dans les boutiques et les échoppes de la rue, Muştafâ Maĥmûd, ancien médecin qui consacrait une émission hebdomadaire spéciale à la Science dans le Coran, ou plus récemment 'Amru Hâlid, très populaire chez les jeunes des beaux quartiers et les étudiants, et qui prend le contre-pieds des prédicateurs rigoristes, posant volontiers en costume trois-pièces ou en habit de sport, délaissant la barbe et la *ġalabiyya*<sup>81</sup>, et cultivant un rôle de grand frère conseiller plutôt que de sermonneur vindicatif.

Les lieux du religieux sont particulièrement les mosquées, évidemment, innombrables, de toutes tailles, de toutes époques, dont les appels à la prière relayés par les hauts-parleurs grésillants rythment la journée, mais aussi les instituts, librairies, dispensaires, associations caritatives ou autres qui jalonnent la ville. Au-delà, les signes de religiosité s'incarnent en quantité de Corans en étalages, et en

---

<sup>80</sup> *ibid.*

<sup>81</sup> La *ġalabiyya*, dont il sera question plus loin avec plus de détails, est une robe portée par hommes et femmes. La *ġalabiyya* courte, portée par les fondamentalistes, est aussi couramment dénommée *ġalbâb*, comme la *ġalabiyya* saoudienne.



tableaux, en cassettes de sermons et de psalmodies, dans les taxis, dans les boutiques, dans les grands magasins, slogans et graffitis religieux omniprésents, etc...Le mois de ramadan est l'occasion spécifique de démonstrations de piété et d'évergétisme, dont particulièrement les *mâ'idât al-raḥma*, tables de charités, repas gratuit servis à la rupture du jeûne<sup>82</sup>.

Un élément d'importance est la généralisation du voile pour les femmes, et pour les hommes l'invention de vêtements dits « islamiques » (*al-zayy al-islâmî*), et l'appropriation de la barbe par certains groupes comme signe distinctif d'une identité politique et religieuse.

Après ce bref survol des différentes composantes du champ religieux, qui peuvent se retrouver au sein d'une même famille égyptienne, j'aimerais m'arrêter un instant à l'habillement des Cairotes. Nous serons ainsi mieux à même d'identifier le rôle que peut jouer la *zebîba* dans la ville, en tant qu'index d'engagement religieux islamique.

---

<sup>82</sup> cf. Starrett 1995



« *It is only shallow people who do not judge by appearances.* »

Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*

La question se pose tout d'abord de la signification de l'habillement, de la façon dont il fait sens au sein de l'ensemble constitué par les différents styles vestimentaires cairotes, quelles sont les apparences rendues signifiantes aux habitants de la ville eux-mêmes. Barbes, moustaches, coupes au gel, sans parler du voile bien sûr jouent aussi un rôle important et servent pareillement dans le cadre d'interactions quotidiennes avec des inconnus ou avec des proches à définir certaines attentes, certaines convictions qu'on peut présumer à travers l'aspect capillaire et vestimentaire d'une personne. Dès lors l'on ne peut se restreindre aux éléments textiles. L'on peut ainsi pour ainsi dire repérer des *panoplies* à même de permettre d'identifier quelqu'un ; les variations apportées à celles-ci recèlent en retour des nuances qui influent sur la perception d'un interlocuteur. Ainsi, la *zebîba*, l'objet de cette étude, est-elle interprétée différemment selon qu'elle accompagne la « panoplie » fondamentaliste, ou sur le front d'un cadre en costume trois-pièces. C'est pourquoi il apparaît indispensable préalablement de décrire brièvement les caractéristiques principales des styles masculins de la capitale égyptienne.

Un parallèle récurrent dans la littérature anthropologique fut de considérer le vêtement comme un langage : ainsi Andrea Rugh, dans un ouvrage consacré aux costumes égyptiens, se plaît-elle à les présenter comme révélateurs des valeurs, des « catégories significatives » (*meaningfull categories*)<sup>83</sup> de la culture.

---

<sup>83</sup> Rugh 1987, p. X

Dress patterns are as much a symbolic language as the verbal structures anthropologists attend so closely. Like the languages, they have an internalized transformational grammar that sets the rules for conceiving meaning and provides the keys for discerning the implications. Dress patterns provide one convenient way to study a social order, and the social principles that organize it.<sup>84</sup>

Sous influence structuraliste, elle cherche à constituer des paires d'opposés (*long/court, décent/indécent, ...*) qui renverraient à la convenance (*appropriateness*)<sup>85</sup> et au jeu sur ses limites, dans le cadre desquelles s'exprimeraient les choix vestimentaires d'un individu dans une situation donnée. Elle insiste par ailleurs sur les distinctions dans l'interprétation d'un même habit selon les milieux sociaux.

(There is) no single yardstick, cultural or otherwise by which modesty, honour and shame may be measured. They vary with economic classes. A mini-skirt worn by an affluent is fashion, by a self-sufficient, it is presumption, by a poor person, it indicates immodesty.<sup>86</sup>

Quant à Nancy Lindisfarne-Tapper et Bruce Ingham, c'est avant tout sur la fonction différentielle de l'habit, appréhendé en sa capacité d'articuler des propositions attributives au sein de relations, qu'ils s'appuient pour évoquer le vêtement et *a fortiori* l'apparence générale d'une personne comme un langage.

Clothing is not some added extra, some « post facto » symbol of difference: rather the medium is the message and, in this basic sense, clothing indeed makes the woman or man.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 1

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 177

<sup>86</sup> Khuri 1975, cit. in *ibid.*, p. 104

<sup>87</sup> Lindisfarne-Tapper et Ingham 1997, p. 2

Il convient cependant de souligner dès l'abord à l'exemple de Jean-François Bayart, l'ambivalence et la polysémie des signes vestimentaires ou capillaires<sup>88</sup>. S'il paraît évident à l'observation des Cairotes que l'habit, la barbe et les cheveux constituent des marqueurs identitaires puissants, l'approche privilégiée ici, inspirée de Ferrié, s'attache cependant à distinguer les typologies utiles aux habitants de la ville eux-mêmes avant tout pour s'orienter face à leur entourage<sup>89</sup>. Il convient aussi de rappeler ici qu'un individu ne saurait être rattaché définitivement à un habit et à un style défini, tous peuvent changer et se changer, selon les circonstances de la vie ou du moment, selon les contextes et les situations. De même, comme le souligne Rugh, un même habit, une coupe de barbe ou de moustache seront différemment interprétés et valorisés au cours de l'histoire.

La *ġalabiyya*, portée avec un *serwâl*, pantalon de tissu léger noué autour de la taille, un t-shirt ou un débardeur comme sous-vêtement, et le turban, c'est là l'habit qu'on attribue généralement aujourd'hui aux paysans, et partant aux immigrés de la campagne des quartiers populaires. La *ġalabiyya* a de multiples formes dans le pays, les plus courantes sont cependant celle de Haute Egypte, longue, évasée, au col rond et aux larges manches, et celle dite d'Alexandrie ou *ifranġî* (« franche »), répandue surtout dans le delta du Nil, qui a intégré nombre d'aspects de la chemise européenne, le col par exemple, les manches ou la poche sur la poitrine. Un type enfin de *ġalabiyya* apparu en Egypte à partir des années 1970 sont les modèles rapportés de l'immigration des les pays du Golfe, comme la *ġalbâb* saoudienne ou la *dišdâša* du Koweït. Les hommes portent des motifs unis, les couleurs prédominantes sont le bleu, le gris, le brun ou le vert ou le blanc. Le turban (*'imma*), porté surtout à l'origine en Haute Egypte, est d'étoffe pliée, blanche en général, enroulée autour du sommet de la

---

<sup>88</sup> Bayart 1996, p. 196

<sup>89</sup> Ferrié 1998

tête, alors que dans le Delta prévalait une forme de chapeau (*tâqiyya*) longiligne, arrondie aux extrémités, en tissu rêche. Les visages sont glabres ou moustachus, seuls certains vieillards portent la barbe.<sup>90</sup> Cet habit, qualifié communément de « local », « du pays » (*baladî*), doit être clairement distingué de l'habit des *sunni*-s, des islamistes, qui cherchent à vivre à l'image du Prophète : la *ġalabiyya* spécifique à ceux-ci est plus courte, le turban noué différemment, ils portent la barbe, selon certaines modalités décrites plus avant. Dans les villages, dans les quartiers, c'est l'habit *baladî* que vêtissent les notables qui se revendiquent d'une autorité traditionnelle, qu'ils soient cheikhs, riches intermédiaires, descendants de quelque famille connue, ou tout à la fois, une notabilité qui s'est trouvée plus d'une fois en conflit ouvert ou larvé avec les groupes islamistes<sup>91</sup>. Dès lors, cet habit est fréquemment associé aux tenants d'un islam « populaire »<sup>92</sup>, méprisé. La qualité des tissus fait la différence entre riches et pauvres. Questionner l'imaginaire identitaire rattaché au port de ce costume au Caire, qui renvoie à l'attachement aux modes de vie considérés comme ruraux ou « traditionnels », serait l'objet d'une étude en soi : s'agit-il là d'appartenance à des réseaux de solidarité, d'alliance ou d'entraide (tels par exemple les *baladiyyât*, les associations issues de la commune d'origine d'une même région d'Égypte), de revendiquer un pied d'égalité au sein de ceux-ci, a-t-on affaire à une rhétorique de l'authenticité ? Les notables passent quant à eux facilement de l'habit *baladî* au costume européen selon les contextes et les interlocuteurs.

L'habit majoritaire dans les quartiers fréquentés est cependant d'origine européenne : pantalon, chemise, T-shirt, gilet ou pull-over, jaquette, la plupart des Cairotes privilégient ces vêtements, qui reflètent – ou ont reflété en tous cas – une certaine conception de la modernité des élites, mais renvoie aujourd'hui avant tout à une idée

---

<sup>90</sup> Pour une description exhaustive des vêtements de la campagne égyptienne, cf. Rugh 1987

<sup>91</sup> Haenni 2004

<sup>92</sup> Gaffney 1992, cf. plus haut

partagée de la normalité vestimentaire en ville. Un Européen habillé de la *ğalabiyya* de Haute Egypte et d'un turban provoque instantanément l'hilarité – j'ai pu l'expérimenter. Il se crée en effet apparemment un décalage entre l'habit, et l'origine sociale et les façons typiques rattachées à ceux qui le vêtissent aux yeux de la majorité des Cairotes, et celui qui le porte, un étranger, à la base d'un effet comique certain ; il s'agit là d'un travestissement visible, explicite, qui fait rire mêmes ceux qui portent la *ğalabiyya*. Les Dupont et Dupond, qui dans les albums du dessinateur Hergé *Les aventures de Tintin et Milou*, s'habillent en costume folklorique officiel des pays visités pour soi-disant passer inaperçus, et par là même se font remarquer, provoquent le même amusement, comme ces touristes japonais vêtus à *la bédouine* croisés au Musée égyptien. D'étranges étrangers qui croient s'habiller comme des Egyptiens quand ils s'habillent comme des paysans, c'est l'impression qui semble prévaloir. Par contraste, 'Abdelmounaïm el-Farouq nous relate le cas d'un universitaire égyptien, Aḥmad Dakî, refusant de fréquenter les festivités au Koweït par rejet du port de la *ğalabiyya* du lieu, appréhendée face au costume trois pièces comme signe d'arriération bédouine indûment valorisé<sup>93</sup>.

L'on peut relativement facilement distinguer des styles d'habillements favorisés par différentes générations : les coupes de vêtements d'inspiration américaines, pantalons, moulants, et vestes en jeans, baskets, sweat-shirts ou jaquettes en laine à fermeture-éclair, trainings, chemises à col large, coiffures au gel, parfois une casquette ou une barbe de quelques millimètres artistiquement taillée au rasoir, sont spécifiques aux jeunes et aux adolescents, les *šabâb*. Les hommes plus âgés privilégieraient aujourd'hui plutôt pantalons de coton, à taille haute, chemise, portée dans le pantalon, en hiver un pull-over ou un gilet. Cependant il ne s'agit pas là de délimitation stricte,

---

<sup>93</sup> El-Farouq 1993, p. 22

les classes d'âge ne sont pas instituées formellement au Caire, hormis ce qu'on prône du respect dû aux aînés, et la distinction entre hommes mariés ou non, les premiers jugés *a priori* plus respectables. Les modes changent, et de même, selon la situation, les contextes, le goût et les moyens financiers de chacun, la façon de s'habiller.

Ces vêtements peuvent être portés tant par des chrétiens que des musulmans, sans discrimination : ils n'impliquent pas d'appartenance à une religion. C'est tout l'inverse évidemment quand il s'agit d'aborder le *zayy azhary*, l'habit azharite, ou le *zayy islâmî*, l'habit islamique. L'on m'excusera de m'attarder plus longuement sur ceux-ci, mais du fait qu'ils recèlent une revendication explicite de piété, il m'a semblé utile pour l'étude de la *zebîba* d'en approfondir la description. Il faut cependant distinguer entre d'une part les cheikhs d'al-Azhar et des mosquées et confréries se revendiquant d'un héritage de la prédication proprement égyptien, et les groupes fondamentalistes et leurs sympathisants d'autre part, dont l'habit unique de par le monde musulman se réfère à l'*umma*, la communauté des croyants toute entière. Le port de la barbe et d'une moustache courte, qui n'empiète pas sur les lèvres, s'impose certes à tous deux, en effet nombreux sont les hadiths qui relatent que le Prophète se présentait ainsi, stipulant de même de se raser les aisselles et le pubis<sup>94</sup>, mais les premiers l'appliquent avec moins de rigueur, ne le considérant pas comme une obligation stricte. Le port de la *ġalabiyya* et d'un couvre-chef, un turban ou une *tâqiyya*, un chapeau, qui ressemble souvent à la kippa juive, sont aussi un point commun. Toutefois les façons de nouer le turban, la forme et la longueur de la *ġalabiyya* trahissent l'appartenance à une tendance ou à une fonction.

Ainsi, l'aspect des cheikhs azharites, la *taqiyya* rouge à pompon autour de laquelle est nouée le turban, le port la *kakûla*, manteau d'étoffe à bouton, sur un long coftan, se

---

<sup>94</sup> Voir par exemple al-Buĥârî, hadiths 5438-5443 in *Hadith Encyclopedia* 2003(document électronique)



situé dans la continuité directe de vêtements de l'époque ottomane<sup>95</sup>. Ils auraient dès l'époque du pacha Muḥammad 'Alī servit à distinguer les membres des institutions islamiques rattachées à l'Etat. Les mêmes coupes, avec d'autres assortiments de coloris, se retrouvent aujourd'hui parmi de nombreux oulémas, imams et cheikhs, officiant dans les mosquées gouvernementales ou simplement d'obédience azharite, et parmi les *munšid*-s, les chanteurs, et les cheikhs soufis, en particulier à l'occasion des rites. La barbe, bien que fréquente, surtout chez les hommes âgés, n'est pas considérée comme une obligation, et se présente en général soignée, peignée et taillée. Ces vêtements sont clairement rattachés à une dignité religieuse, ils indiquent l'homme de religion, le spécialiste qui a fait de l'islam son métier.

L'habit des *sunni*-s par contre, qui établit l'engagement de se vêtir et de se comporter pour toutes choses à l'exemple du prophète Muhammad, ne se restreint pas à des dignitaires. Il convient de préciser que les Frères musulmans ont été relativement minoritaires à s'habiller de la sorte, et ceci dès leur fondation en 1928. Il faut distinguer, comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré au champ religieux cairote, différents groupes parmi eux, entre *ḡamâ'ât* pacifiques, souvent déjà anciennes, comme la *Ḥama'iyya šar'iyya*, et les mouvements plus proprement politiques, comme le *Ḥihâd*, ou la *Ḥamâ'a islâmiyya*. Cependant les vêtements sont les mêmes. Aussi, l'argumentaire les concernant se rapporte-t-il inmanquablement aux temps de la première prédication de l'islam, au Coran et aux hadiths. Le débat de savoir si le port de la barbe est simplement imitation de l'apparence du Prophète (*sunna*), comme certaines prières surérogatoires par exemple, ou un devoir (*fard*) a été vif en Egypte dans les années 1980. Les partisans de la seconde option, membres ou sympathisants des *ḡamâ'ât*, avancent par ailleurs auxiliairement les avantages pour la

---

<sup>95</sup> On peut rappeler au passage l'opinion de Quentin Bell (1992), qui voyait dans les institutions ecclésiastiques un « fascinant musée des modes du passé » p. 162.

santé et l'esthétique : la barbe cache les rides, la moustache doit être tenue courte pour éviter que ne s'y mêlent les aliments, les poils doivent cependant pouvoir pousser là où Dieu a voulu les implanter sur le visage. Le visage barbu correspond en effet à la *fitra*, à l'essence naturelle de l'homme. Le port de la barbe ne saurait dès lors être restreint à des spécialistes du culte et de la religion. Elle est portée non taillée, elle peut par contre être allégée à partir d'une certaine longueur. Les anges porteraient aussi des turbans. La *ġalabiyya* courte quant à elle est un signe de modestie, d'absence d'orgueil (*takabbur*), contrairement aux riches mekkois qui avant l'islam portaient de longues traînes. Elle évite de plus de se salir les vêtements et permet ainsi de se présenter pur à la prière. Un aspect qui apparaît moins souvent dans l'argumentaire est la façon dont cette apparence distingue ceux qui s'en parent du commun des musulmans – Roy parle d'ailleurs de *born again muslims* à leur sujet<sup>96</sup>. L'habit, la barbe sont des signes certains d'engagement (*iltizâm*) profond, que celui-ci soit interprété positivement ou non. Farag cite les propos d'un membre de la *Ġama'iyya šar'iyya* :

La *Gama'iyya Char'iyya* a un caractère particulier tant au niveau de l'éthique que des vêtements. J'ai aimé ce caractère, je l'ai fait mien, tout en sachant qu'on se retrouve étranger parmi les autres car c'est en étrangère que la religion est venue et c'est en étrangère qu'elle partira. Bienheureux les étrangers.<sup>97</sup>

Quant à Khaled al-Berry, dans un ouvrage polémique écrit contre la *Ġamâ'a islâmiyya*, *La terre est plus belle que le paradis* (2002), où il cherche à relater ses expériences au sein de l'organisation, il insiste tout particulièrement sur la question :

---

<sup>96</sup> Roy 1992, p. 89

<sup>97</sup> Farag 1992, p. 134

Ce n'est pas seulement pour suivre la *Sunna*, et revivifier une tradition, que les islamistes portaient ce costume qui les rendit célèbres. Les mouvements s'attachaient à ce signe distinctif en ce qu'il représentait un drapeau, aussi important que la doctrine confessée. La *gellaba* pouvait bien être d'origine pakistanaise, n'avoir aucun lien avec le Prophète, être une invention récente. Peu importait. C'était la marque de ma séparation et de mon appartenance.<sup>98</sup>

Des éléments d'habillement pakistanais, saoudiens ou indonésiens, comme certains couvre-chefs par exemple, certaines coupes de *ġalabiyya*-s, ont en effet été adoptés par les groupes fondamentalistes, et sont vendus bon marché, à côté de la littérature religieuse, des parfums sans alcools et de voiles intégraux (*niqâb*, qui cache le visage) dans des librairies spécialisées. Rugh avance par ailleurs que la *ġalabiyya* courte permet de se distinguer des gens de la campagne, aux *ġalabiyya* -s longues<sup>99</sup>. L'on peut noter au passage le contraste entre la barbe hirsute des hommes et l'habitude qu'ont les femmes égyptiennes de s'épiler le visage et le corps. L'une de mes interlocutrices se plaignait aussi que souvent ceux mêmes qui disent porter une *ġalabiyya* courte pour rester purs pour la prière veulent habiller leurs épouses et filles de vêtements longs et larges, qui traînent au sol.

Les vêtements fondamentalistes ont pour le malheur de ceux qui les arborent aujourd'hui acquis aux yeux de nombre de Cairotes des connotations d'intolérance (*taẓammūt*) plus que d'engagement (*iltizâm*)<sup>100</sup>, et s'y mêle parfois dans l'imaginaire la figure du terroriste (*irhâbî*). Le cinéma égyptien s'en ait fait l'écho, en particulier à travers les films du célèbre acteur de comédies 'Âdil Imâm<sup>101</sup>. Porter la barbe expose aussi à de graves ennuis avec la police, et au risque, au gré des conjonctures

---

<sup>98</sup> Al-Berry 2002, pp. 88-89

<sup>99</sup> Rugh 1984, p. 154

<sup>100</sup> cf. Raadi 1995

<sup>101</sup> Voir en particulier *Le terroriste (Al-irhâbî)* (1996), du réalisateur Nâdir Ĝalâl, sur un scénario de Lenîn al-Ramli

politiques, d'aboutir dans un camp, dans un pays où règne l'état d'urgence depuis 25 ans et où les services de sécurité n'ont légalement à se justifier de rien ; ainsi c'est en invoquant l'injonction d'un hadîth commandant de ne pas se nuire à soi-même qu'un interlocuteur justifiait son visage glabre, tandis qu'un autre m'expliquait, en français : « Mon père me tuerait si je laissais pousser ma barbe ! ». Les dangers apparaissaient trop grands. La barbe est par ailleurs interdite lors du service militaire.

Il faut noter que la panoplie peut se diversifier, ainsi la barbe est-elle souvent portée avec des vêtements occidentaux : un pantalon un peu court, qui arrive à mi-chaussettes, vient alors remplacer la *ġalabiyya* courte. Aussi, quelle ne fut pas ma surprise de croiser deux jeunes fondamentalistes au détour d'une rue, dont l'un portait en toutes lettres inscrit sur son sweat-shirt « Tolerance and Rock'n'roll » – hétéroclisme des références, absence de réflexivité quant à l'habit, ou était-il non anglophone ? Enfin, la *ġalabiyya* courte peut être portée à certaines occasions seulement, par exemple la prière du vendredi, et dans une même garde-robe cohabiter avec une *ġalabiyya* longue, si l'intéressé a maintenu des liens avec l'habit campagnard, et des habits à l'européenne.

Un phénomène qui a pris de l'ampleur récemment sont les cheikhs en costume trois-pièces, qui ont abandonné même l'arabe classique pour le dialecte, et ainsi mis de côté tous signes formels de leur fonction : emblématique à cet égard est la figure d'Amrû Hâlid, déjà évoquée<sup>102</sup>.

La *zebîba*, face à ses différents marqueurs d'identité, apparaît marginale : elle s'inscrit, comme nous allons le voir, dans l'éventail complet des *panoplies*. Elle joue cependant un rôle spécifique pour les personnages publics en tant qu'indicateur de piété, comme semble l'attester le discours sur la marque de prière de Sâdât, ou le

---

<sup>102</sup> Haenni et Tamam 2003

nombre de candidats des Frères musulmans, lors des élections législatives début 2006,  
à arborer ce signe comme seul indice d'engagement religieux.



Les différentes interprétations du verset 29 de la sourate XLVIII « al-Fath » vont nous permettre ici de délimiter un certain nombre d'attitudes quant à la marque de prière, et d'éclairer ainsi le comportement des Cairotes. En l'occurrence, il ne s'agit nullement d'appréhender cet extrait coranique comme un principe explicatif à l'origine des pratiques actuelles, et de se livrer à une longue exégèse de son sens originel. Comme l'écrit Jean-Pierre Albert en effet « le sens de l'origines (si tant est qu'on puisse le connaître) n'est pas nécessairement l'origine du sens présent». <sup>103</sup> Il s'agit plutôt d'observer comment, autour de la compréhension divergente d'un mot du Coran, se cristallisent aujourd'hui des conceptions divergentes de la prière, de sa place dans la vie du croyant, de la société et de l'islam. L'extrait du verset très souvent cité à propos de la *zebîba* s'énonce comme suit : « *Tarâhum ruk'an suğğadan iabtagûna fađlan min allâhi w riđwânan sîmâhum fî wuğûhihim min atari al-suğûdi* ». Le débat porte sur la seconde partie, *sîmâhum fî wuğûhihim min atari al-suğûdi*, à savoir si la « marque laissée en trace par les prosternation » sur les visages des croyants représente ou non la *zebîba*. Les traductions reflètent cette ambiguïté ; par exemple celle d'Albin de Biberstein Kazimirski, « (...) tu les verras agenouillés, prosternés, recherchant la faveur de Dieu et sa satisfaction ; sur leur front une marque, trace de leurs prosternations. » <sup>104</sup>, ou celle de Régis Blachère, « Tu les vois [, dans la Prière,] inclinés, prosternés, recherchant une faveur d'Allah et Sa satisfaction. Leur marque propre est sur leur visage, à la suite de leur prosternation. » <sup>105</sup>. Quant à Si Hamza Boubakeur, il interprète clairement le passage comme indiquant la *zebîba*, puisque après l'avoir traduit « On les voit inclinés et prosternés, désireux d'obtenir la grâce de

---

<sup>103</sup> Albert 1992, p. 143

<sup>104</sup> *Le Coran*, 1981, p. 531

<sup>105</sup> *Le Coran (al-Qor'ân)*, 1980, p. 547

Dieu et [s'efforçant de] lui plaire. Leurs visages sont marqués par la trace laissée par la prosternation. »<sup>106</sup>, il ajoute en commentaire

*La trace laissée...* Les prosternations longues et fréquentes durcissent la peau du front ; il en résulte une marque qu'il est facile d'observer sur le visage des musulmans qui prient à même le sol.<sup>107</sup>

La présence d'une possible allusion dans le Coran permet à certains de présenter la *zebîba* comme un devoir pour les croyants. Le même terme, *sîmâ*, apparaît de plus en différents passages du Coran, et l'on trouve certaines allusions possibles à la *zebîba* dans les hadiths, comme nous l'avons vu, mais c'est ce verset-ci qui concentrait l'attention de mes interlocuteurs. En effet, *sîmâ*, en tant que signe d'élection, y est mis directement en relation avec les prosternations. Ils me citaient fréquemment le verset spontanément.

En réalité cependant, il est loin de s'établir un consensus à son propos. Près de la moitié de mes interlocuteurs déniaient catégoriquement tout rapport entre le passage en question et la *zebîba*, le considérant comme une superstition populaire<sup>108</sup>. L'on peut extraire des entretiens quatre positions idéaltypiques quant à la *zebîba* et le Coran : d'abord, ceux qui n'en ont pas, et n'établissent aucun rapport entre elle et le verset coranique ; ceux qui en ont une mais récusent pareillement l'interprétation de *sîmâhum fî wuğûhihim* dans le sens de la *zebîba* ; ceux qui n'en ont pas, mais sont toutefois convaincus qu'il est bien question de *zebîba* dans le Coran ; enfin, ceux qui ont une *zebîba* et sont convaincus de son occurrence coranique. Les groupes ainsi

---

<sup>106</sup> *Le Coran. Traduction nouvelle et commentaires. Tome II*, 1972, p. 1022

<sup>107</sup> *ibid.*, p. 1023

<sup>108</sup> « *Da 'âmiyya !* », « *Da dîn el-'awâm.* »



distingués le sont avant tout à des fins heuristiques, nous verrons ainsi se dessiner de nombreuses passerelles. Mais arrêtons-nous sur quelques exemples.

Ainsi, prenons le cas d'Ḥamâda : journaliste, la trentaine, membre du parti socialiste du Rassemblement, à gauche de l'échiquier politique, il travaille à la publicité d'un centre culturel des beaux quartiers de la capitale égyptienne. Il prie occasionnellement et n'a pas de *zebîba*. Lors des entretiens, il exclut tout rapport entre le verset et la *zebîba* : *sîmâhum fî wuğûhihim* désigne à son avis un état d'apaisement (*irtiâḥ*) et d'harmonie (*tawâzun*) que refléterait le visage des croyants. Il se demande si l'on peut établir un parallèle entre la *zebîba* et le *bindi* hindou. Il émet l'hypothèse que la diffusion de la marque de prière relèverait d'une survivance du chiisme des califes fatimide, en effet les chiïtes prient sur une petite pierre circulaire appelée *muḥr*, pour rappeler à l'orant le sacrifice de l'imam Ḥusain. Ḥamâda considère le respect pour la *zebîba* comme une croyance populaire sans rapport avec l'islam. Celui-ci récuserait en effet tout principe d'élection de certains musulmans, comme il refuse l'idée d'un clergé. Cependant, les gens aiment à considérer sous l'influence du soufisme que la bénédiction divine (*baraka*) s'étend sur certains d'entre eux. « Son visage illumine ! »<sup>109</sup>, aiment-ils alors à dire de celui qu'a touché la grâce.

Yâsir, d'Héliopolis, la trentaine lui aussi, qui après une formation d'assistant social travaille aujourd'hui comme maître d'hôtel à l'ambassade française, prie cinq fois par jour et n'a pas de *zebîba*. Il m'explique quant à lui que le verset indique les « marques sur leurs visage » et non sur leurs fronts : il ne peut dès lors aucunement s'agir de la *zebîba*. Le Coran parle selon lui comme pour Ḥamâda d'apaisement (*irtiâḥ*).

Baraka et Anwar, tous deux hommes d'affaire à la retraite, n'expriment aucun respect pour la *zebîba*. Tous deux prient cinq fois par jour. Le premier, rencontré dans un café

---

<sup>109</sup> « *Wiššuh minawwir !* »

où pourtant nombreuses sont les *zebîba*-s parmi les hommes attablés alentour, me déconseille vivement d'interroger quiconque sur le sujet : « Ils vont s'en prendre à toi ! »<sup>110</sup>. En effet, à ses yeux ont une *zebîba* ceux seulement qui doivent faire démonstration de leur foi, des drogués, des escrocs. Quant à Anwar, affilié à une confrérie soufie, qui participe régulièrement au *mawlid* de celle-ci, il m'indique plusieurs exemples de cheikhs respectables sans *zebîba*, interprète celle-ci uniquement en termes d'ostentation, et la qualifie même en tant que « tumeur de la religion »<sup>111</sup>.

Islâm, dans ses vingt-cinq ans, travaille au secteur anglophone du site internet islamique *Islam-Online*<sup>112</sup>. Interloqué par le verset d'« al-Fatḥ », ils se sont réunis plus d'une fois, avec ses amis, pour discuter si c'est bien de la *zebîba* dont il est question dans ce passage. Islâm voyage, et s'interroge sur l'absence complète de telles marques dans le Golfe. « Franchement, je ne connais pas les raisons quant à la peau »<sup>113</sup>, m'explique-t-il. Pourtant il est arrivé à la conclusion que c'est la saleté des mosquées égyptiennes qui est à l'origine de la *zebîba*. Il la considère comme des « champignons » (*fiṭriyyât*). Lors de notre entretien, à la réception du site, entre un homme à *zebîba* ; Islâm me demande de sortir sur la terrasse. En effet, il ne voudrait pas qu'il se sente insulté par son opinion. Le verset se rapporte selon lui non pas à la *zebîba*, mais aux bouclettes (*el-ša'r el-mufalfil*) qui apparaissent autour du front sous l'effet des ablutions. Aujourd'hui, l'aspect des cheikhs compte moins, comme le montre l'exemple d'Amrû Hâlid. C'est un mouvement qui remonte selon Islâm à la *nahda*, le grand mouvement réformiste du XIX<sup>e</sup> siècle, initié par l'enseignement de Muḥammad 'Abduh.

---

<sup>110</sup> « *Ḥaya 'şşibûk !* »

<sup>111</sup> « *Waram al-dîn* »

<sup>112</sup> [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)

<sup>113</sup> « *Bisirâha anâ miş 'ârif el-asbâb el-ğildiyya.* »

Le docteur Kâmil, dermatologue à Waṣṭ al-Balad, que j'ai été rencontrer à son cabinet, d'un bond se lève de son bureau, s'assied en face de moi, et me montre outre sa petite *zebiba* au front, les callots (*kalû*) similaires qu'il a aux genoux. La *zebîba*, sa forme et sa dimension s'appuient sur trois variables selon lui : l'épaisseur de la peau, l'ossature du front et la qualité des tapis. C'est tout ! « Comme ça, tu as découvert le secret ! »<sup>114</sup>. « Notre Seigneur laisse notre peau se défendre elle-même. »<sup>115</sup>, ajoute-t-il. Quant à savoir si la *zebîba* est source de respect, « c'était dans le temps ! »<sup>116</sup>, répond-il.

Maḥmûd, ingénieur agronome, dans les vingt-cinq ans, prie cinq fois par jour et arbore une petite *zebîba*. Il a consulté un cheikh avant l'entretien, et est catégorique : « Cette marque de prière, elle n'a pas de rapport avec la religion. »<sup>117</sup>. *Sîmâhum* désigne une harmonie sur le visage. La *zebîba* apparaît selon la peau et les tapis utilisés : ainsi les Qataris – Maḥmûd a longtemps vécu au Qatar – prient-ils sur de la moquette (*mûkîṭ*), et n'en ont pas, de même les femmes ont une peau différente, c'est pourquoi elles doivent mettre toutes sortes de crèmes et de maquillages. Sa *zebîba* date des tapis rêches de la mosquée de l'université. Il n'y a jamais prêté d'attention particulière, en effet il considèrerait déjà qu'il n'y a pas de lien entre la *zebîba* et l'islam.

'Ali, la quarantaine, est musicien à Waṣṭ al-Balad. Il est par ailleurs diplômé en Sciences de la religion (*Usûl al-dîn*) à l'Université d'al-Azhar. Il prie cinq fois par jour, a une petite *zebîba*, porte la *taqiyya* et se plaît à égrener son chapelet au café. Il m'explique cependant que ces signes sont à son avis secondaires. Epris de « médecine prophétique » (*al-ṭibb al-nabawî*), dont les principes sont constitués à partir des

---

<sup>114</sup> « *Keda iktiṣaft al-sirr !* »

<sup>115</sup> « *Rabbenâ ieḥalî gildnâ iedâfi' 'an nafsuh.* »

<sup>116</sup> « *Da kân zamân* »

<sup>117</sup> « *'Alâma el-ṣalâ di malhâš 'alâqa bi-l-dîn* »

hadiths à teneur médicale, il m'explique que le visage du croyant doit refléter une harmonie du corps (*ğasad*), de l'esprit (*nafs*) et de l'âme (*rûh*), et c'est cette paix intérieure issue de l'harmonie que désigne *sîmâhum fî wuğûhihim*, et non pas la *zebîba*. L'essentiel en effet, c'est la foi (*imân*). Il reproche aux *sunnî*-s, comme à nombre de ses compatriotes, de s'arrêter aux apparences. Cela peut mener suite à une déception à refuser complètement celles-ci, et à travers elles la religion toute entière. Un homme qui arbore de tels signes porte ainsi une responsabilité particulière. Quand je lui demande si la *zebîba* résulte d'une pression particulière (*dağt mu'ayyan*) sur le tapis, il me corrige, c'est de la « concentration » (*tarkîz*).

Aucun des exemples précités ne considère la *zebîba* comme inscrite dans le Coran. Ĥamâda et Yâsir ne reconnaissent aucune légitimité islamique, aucune pertinence, et rejette le sujet dans les croyances populaires, et ainsi, dans le cas d'Ĥamâda, dans ce qu'il considère le domaine de l'anthropologue. Baraka et Anwar, sans *zebîba*-s eux aussi, se concentrent quant à eux dans le registre de la dénonciation de l'ostentation, Anwar reflétant quant à lui plus spécifiquement une conception inspirée de courants du soufisme selon lesquels prédomine la « vérité » (*haqîqa*) de la foi et de la bénédiction. Anwar reproche ainsi aux *sunnî*-s comme aux hommes à *zebîba* de se restreindre aux signes externes de piété. C'est une opinion que je devais retrouver, mais qui n'exclut pas pourtant la présence de la *zebîba* dans les milieux soufis, comme pourra le constater tout visiteur de *dîkr*. Le cas de Islâm est particulièrement intéressant, en ce qu'il révèle que l'interprétation du verset d' « Al-Fatḥ » en termes de *zebîba* n'est pas réservée aux classes populaires. Soucieux de trouver un équivalent physique visible à *sîmâhum fî wuğûhihim*, mais refusant à cause de ses voyages d'y voir la *zebîba*, il reporte l'interprétation sur les bouclettes de l'ablution, signes tangibles d'une pratique régulière de la prière.

Quant au docteur Kâmil, à Maḥmûd et à ‘Ali, qui arborent tous trois de petites *zebîba*, s’ils ont tous une pratique de la prière propre à l’apparition d’une *zebîba*, refusent toutefois de voir ce signe sanctifié par le Coran, les deux premiers parce qu’il le considère d’un point de vue médical avant tout, en ce qui concerne Maḥmûd vision corroborée par l’autorité d’un cheikh, ‘Ali parce qu’il considère que la foi ne saurait se mesurer à la *zebîba* du musulman. Il se rapproche en cela de Anwar, hormis qu’il refuse toute condamnation générale en termes d’ostentation – comment le ferait-il, il a lui même une *zebîba*, un chapelet, une *ṭaqiyya* ? – et considère avec mépris les rassemblements soufis, dont l’affluence est un vestige, dit-il, de l’occupation anglaise. Venons-en maintenant à ceux qui sembleraient reconnaître une valeur religieuse propre à l’objet de nos investigations.

Muḥammad, le début de la vingtaine, travaille à la télévision égyptienne comme cameraman. Il s’étonne qu’il existe une interprétation autre de *sîmâhum* qu’en tant que *zebîba*. Sans doute celle-ci ne se retrouve-t-elle pas dans le Golfe persique parce que les gens là-bas prient moins, ou en vitesse. Lui-même n’a pas de *zebîba*, et le déplore devant moi. « Malheureusement, je ne prie pas... le monde est devenu mauvais ... J’ai un ami chrétien, ni lui ni moi ne prions. »<sup>118</sup>.

Ḥusnî, au début de la cinquantaine, travaille quant à lui avec un collègue à *zebîba*, Muḥammad, dans un restaurant. Muḥammad s’étonne de mon sujet de recherche. La *zebîba* provient du frottement de la peau sur les tapis, et c’est tout. Quel est le sens cela de venir jusqu’en Egypte pour apprendre cela ?! Ḥusnî le regarde en biais. Il lui rétorque brusquement qu’il cache la vérité, que s’il a la *zebîba*, c’est qu’il prie avec ferveur (*huṣû‘*), et cite le verset d’« al-Faṭḥ » pour appuyer ses dires. Il ira ainsi au paradis, et il refuse de l’admettre de peur de faire péché d’orgueil. L’autre hoche de la

---

<sup>118</sup> « *Bi-l-asaf mâ baṣalîš... el-duniâ baqet awḥaš ... ‘aindî ṣâḥib masîḥî, walla huwwa walla anâ benṣalî* »

tête. Si les gens dans les pays du Golfe n'ont pas de telles marques, c'est qu'ils prient à la va-vite, qu'ils sont des hypocrites (*munâfiqîn*).

Umm Ša'bân, la quarantaine, institutrice, interprète *sîmâhum* en terme de *zebîba*. Je lui demande pourquoi elle n'en a pas dès lors. Elle m'explique qu'elle prie assise sur son fauteuil : « La femme égyptienne est faible, elle peut tomber malade des prosternations. »<sup>119</sup>. Elle ne semble pourtant pas trop se préoccuper de l'absence de *zebîba* de son mari. Quand son fils cependant, quatorze ans, raconte comment il a passé au lycée un test de religion islamique grâce à l'aide de son voisin de table copte, elle se fâche un peu, et me lance, le désignant : « Lui, c'est pas un musulman ! C'est un rien du tout ! »<sup>120</sup>.

Salwa, elle non plus n'a pas de *zebîba*. Elle exprime cependant la conviction que quiconque prie vraiment a une *zebîba*. C'est l'enthousiasme et la force de la prière qui lui permet d'apparaître. « Ils frappent le tapis »<sup>121</sup> « C'est parce qu'ils disent 'Dieu !' »<sup>122</sup>, ajoute-t-elle, en soulignant ce dernier mot. Les qualités de la peau de l'orant n'ont à son avis aucun rapport avec la question. Elle n'est en revanche pas certaine quant au verset coranique, elle ne sait pas non plus le répéter quand je le lui cite. Elle acquiesce pourtant. Beaucoup de gens ont une *zebîba*, mais ce n'est pas évident de la distinguer, elle se trouve souvent à la racine des cheveux, ou sous le voile.

Ḥasan, la cinquantaine, est tailleur dans une ruelle étroite du quartier populaire d'Abdîn. Nous discutons dans sa boutique, ornée de toutes parts de posters religieux. Il m'explique que sa *zebîba* date de son enfance déjà. Il fait un parallèle entre la *zebîba* et un callot au pied causé par une chaussure : si tu enlèves la chaussure le

---

<sup>119</sup> « *El-sitt el-mašriyya da'îfa, mumkin te'ab min al-suğûd* »

<sup>120</sup> « *Da miš muslim ! Da walla hâğa !* »

<sup>121</sup> « *Bieḥbuḥû el-seğâda* »

<sup>122</sup> « *'ašân bieqûlû allâh !* »

callot disparaît, si tu arrêtes de prier, la *zebîba* disparaît. Celle-ci vient des tapis de prière en Egypte. Je l'interroge sur le verset coranique. Il m'explique d'abord que les prosternations s'opposent à l'orgueil (*kebriyya*). Il ajoute ensuite qu'on reconnaît mon statut d'étranger à quantité de signes, de même on reconnaît les musulmans à leurs *zebîba*-s. « Elle doit être là. »<sup>123</sup>. Les femmes n'ont pas de *zebîba* parce qu'elles passent leur temps à se faire belles. Elles sont trop coquettes, et ne prient pas.

'Amm Fawzî est épicier à Munîra. Il a la cinquantaine lui aussi. Il arbore une grande *zebîba*, comme la plupart de ses amis, qui vont tous prier au coin de la rue. A peine l'interroge-je sur sa marque sur le front qu'il me cite le verset coranique. Les hommes sans *zebîba*-s ne prient pas correctement. « Ils ne prient que d'après ce qui est obligatoire »<sup>124</sup>. 'Amm Fawzî quant à lui pendant les prosternations reste à invoquer Dieu après les formules requises. Il énumère ensuite les façons des gens pour ne pas prier : ils disent y aller, mais se défilent, prétendre être pressés et prient à la va-vite, et d'autres. Ces dévotions sont pourtant indispensables en islam.

C'est un peu la même attitude que reflète Sayyid, qui travaille comme cafetier à Fayçal. Je constate en effet qu'une *zebîba* est apparue sur son front. « Il le faut » m'annonce-t-il sentencieusement en arabe classique<sup>125</sup>. Il me cite ensuite le verset d'« al-Fath ». Je l'observe, quand il prie au café, s'absorber en de longues prosternations.

Le *hâğğ* Sulaymân tient un magasin de montres rue Qasr al-'Aynî, à Munîra. Il a la cinquantaine. Il interprète la *zebîba* comme une grâce divine. En effet, elle confère un aspect « agréable » (*mutabaššir*) à qui la porte, qui permet de propager l'« apaisement » (*irtiâh*), et Dieu en est l'origine. Quant à l'interprétation du verset, il

---

<sup>123</sup> « *Mafrûd tekûn mawğûda.* »

<sup>124</sup> « *Bieşalû el-farq başş.* »

<sup>125</sup> « *Lâ budda minhu.* »

ne se prononce pas. Les vieux qui prient toute leur vie doivent avoir une *zebîba*. S'ils n'en ont pas en Arabie saoudite, c'est par contre sans doute qu'ils prient peu.

Ces différents entretiens nous révèlent un modèle spécifique de la prière, qui prend parfois appui sur le Coran, mais pas nécessairement, comme nous l'indiquent l'exemple de Salwa ou du *hâğğ* Sulaymân. Ces quelques exemples permettent aussi de constater qu'il n'est nul besoin d'avoir une *zebîba* pour l'accepter en tant que signe sanctifié de la piété, ce à quoi se refusaient Ḥamâda ou 'Ali par exemple. Muḥammad, de la télévision, ou Ḥusnî y souscrivent complètement. La foi (*imân*) se reflète à leurs yeux par la ferveur (*huşû'*), et celle-ci à son tour par l'intensité des prosternations.

Les longues prosternations ont aussi cours au sein de certains groupes fondamentalistes, comme me le racontait Muḥammad, un autre encore, qui a été membre du Ğihâd islamique dans son adolescence, où elles pouvaient durer jusqu'à une demi-heure selon l'imam qui dirigeait le rite. Cet instant précis de la prière est en effet souvent perçu comme celui de la plus grande proximité à Dieu. C'est à mon sens sans doute l'une des raisons principales, avec la rugosité des tapis, cela va sans dire, à une telle diffusion de la *zebîba* au Caire. Nombreuses sont les occasions dans les mosquées d'observer les orants absorbés en d'interminables prosternations.

C'est aussi probablement ce qui peut rapprocher 'Alî, du tailleur Ḥasan ou de 'Amm Fawzî l'épicier : s'ils divergent quant à l'interprétation d'un verset, il se dessine pourtant en filigrane les contours d'une prière qui requiert force et conviction pour être considérée authentique. Le critère de l'adhésion à une interprétation du Coran plutôt qu'une autre pour délimiter des attitudes et des pratiques révèle ici son caractère artificiel et limité. Par ailleurs, ceux qui ici ont exclu tout lien entre *sîmâhum* et la *zebîba* sont certes issus tous de milieux éduqués, et sont des lettrés, ils lisent et ils



écrivent parfaitement l'arabe, au vu de notre échantillon cependant il est impossible de déterminer s'il s'agit là d'un critère d'analyse pertinent.

Entre 'Ali, récusant toute interprétation qui ferait de la *zebîba* le critère de distinction des authentiques, et Sayyid ou 'Amm Fawzî, qui l'érigent presque en obligation religieuse, gage d'une prière correcte, une position intermédiaire serai incarnée par le *hâğğ* Sulaymân, par exemple, qui refuse de se prononcer sur l'interprétation du verset coranique, ou Fathî, serveur dans un restaurant de pâtes, qui tout en me citant le même passage du Livre, ajoute : « ce n'est pas une condition absolue »<sup>126</sup>. Ainsi s'expliquerait qu'hors d'Egypte la *zebîba* soit moins répandue, elle apparaîtrait alors simplement comme une bonne action (*ḥasaniyya*) dans le décompte divin, l'expression de la force de l'intention (*niyya*) du croyant à se rapprocher de Dieu, particulièrement répandue dans le pays. Cela peut justifier en retour, aux yeux du croyant, la pression sur le tapis, ou même le frottement du front, comme ce marchand de jus de fruit de la rue des Pyramides entraperçu lors de ses dévotions au fonds de sa boutique.

La quasi absence de *zebîba* chez les femmes – même si une évolution à ce propos n'est pas à exclure, nous l'avons vu – demande de s'interroger sur le rapport qu'elles entretiennent au Caire à la prière. Les hommes interrogés à ce propos n'y trouvaient souvent pas de réponse. « Leur nature est différente »<sup>127</sup>, « C'est selon la nature de l'être humain »<sup>128</sup> : ces explications par une nature insondable équivalent à un refus implicite de situer une différence dans les pratiques. Certains refusent même l'idée d'une femme à *zebîba* : « Ce n'est pas bien ! »<sup>129</sup>. D'autres la trouvent simplement

---

<sup>126</sup> « *Da miš šarṭ* »

<sup>127</sup> « *Fî ihṭilâf fi ṭabî'ethum* »

<sup>128</sup> « *'Alâ ḥasab el-bašariyya* »

<sup>129</sup> « *Da miš kwayyes* »

cocasses : « J'en ai vu une, une fois »<sup>130</sup>, lance un jeune membre d'une *ġamâ'a* hilare à ses compagnons incrédules. Ḥasan voit quant à lui les femmes comme trop occupées à leur coquetterie pour prier. La *zebîba* est effectivement perçue comme un attribut masculin, la voir sur une femme apparaît comme une bizarrerie, presque à la manière d'une femme à barbe. Ainsi Husam Tamam, à l'époque rédacteur à *Islam-Online* et aujourd'hui chercheur au Cedej, avec qui j'ai eu souvent l'occasion de discuter des mes recherches, considère attestée l'existence d'une relation entre virilité (*ruġûla*) et engagement religieux (*iltizâm dînî*).

Un argument récurrent aussi est que nombreuses sont celles qui prient chez elles. De plus, nous avons pu le constater avec Umm Ša'bân, il arrive que les rites soient adaptés. Ḥamâda me citait l'exemple d'une de ses proches, qui, gênée dans ses mouvements par son poids, priait assise. Elle se voilait alors ; les prosternations étaient signifiées simplement en fermant les yeux. Cependant, prier à la maison n'est gage ni de la qualité des tapis, ni de la longueur des prosternations. De plus, nombre d'entre elles vont aussi à la mosquée, sans proportion avec le peu de *zebîba*-s féminines observables. L'on ne peut de même affirmer que la majorité d'entre elles soient infirmes, comme ces hommes qui à la mosquée participent à la prière sur une chaise.

Su'âd, à qui je demandai pourquoi elle n'a pas de *zebîba* alors qu'elle prie à la mosquée, d'abord se mit à rire, puis s'exclama : « Dieu seul le sait ! »<sup>131</sup>. Elle se moque de ces hommes qui choisissent à ses yeux volontairement les tapis les plus rêches (*hušûna*) pour leurs prosternations. Sâmiya, étudiante à al-Azhar, dit par contre souhaiter une *zebîba*. Asma', elle aussi étudiante à la même université, rapporte que dans l'internat, les filles à *zebîba*-s en font une cause de complexes. Cela nous renvoie

---

<sup>130</sup> « Šuft waḥda marra ! »

<sup>131</sup> « Allâhu a'lam ! »

aux rumeurs d'opérations de chirurgie esthétique d'effacement de la *zebîba* qui m'étaient parvenues, information que je n'ai jamais pu vérifier. Sâmiya précisa qu'elle souhaitait sa *zebîba* à la base des cheveux, et non pas au milieu du front – de nombreux hommes à qui je racontai son vœu ne me crurent tout simplement pas.

Y aurait-il un modèle de féminité intériorisé – que ce soit la pureté du visage, la modestie ou la délicatesse – qui s'opposerait au modèle masculin de la ferveur et de l'engagement ? Qui viendrait ainsi contrecarrer la diffusion de la *zebîba* chez les femmes ? Les éléments à ma disposition sont trop parcellaires pour trancher, il existe cependant une présomption ; de même un idéal répandu dans la bourgeoisie cairote veut-il restreindre les mouvements corporels des femmes au nom de la pudeur, du respect des interdits sociaux (*'ayb*).

Partout visible, la *zebîba* reflèterait donc un rapport différencié à la foi, qui trouve son expression dans les prosternations. La peau, à la fois intériorité et extériorité, comme le note Marc Augé<sup>132</sup>, vecteur et expression des convictions de l'homme à *zebîba*, ou du moins de son implication dans la prière, véhicule aussi le modèle d'une piété visible, dès lors sujette au respect comme à la dérision, soumise aux généralisations et aux critiques. La *zebîba* participe ainsi à la constitution d'une typologie pour les habitants, comme l'habit. Celle-ci fonctionne cependant comme un repère, et non comme un marqueur identitaire absolu. Car c'est à l'aune des interactions quotidiennes et non d'une pratique idéale – ou idéalisée – ou dépréciée que l'on juge des qualités d'individus.

---

<sup>132</sup> Augé 1983, p. 79



*De la piété d'autrui : les usages sociaux de la zebîba*

« Arthur Cravan s'est déguisé en soldat pour ne pas être soldat, il a fait comme tous nos amis qui se déguisent en honnête homme pour ne pas être honnête homme »

Francis Picabia, *Jésus-Christ rastaquouère*

L'on pourra facilement déduire des lignes qui précèdent que la *zebîba* possède une valeur de distinction certaine pour ceux qui l'interprètent comme le garant de la validité de la prière, et moindre pour les autres. Il s'agit cependant de comprendre encore comment sont interprétés les signes de piété d'autrui, et comment les apparences de la foi influent par là dans les interactions. La *zebîba* souffre cependant de sa large diffusion au Caire, et ainsi de la pluralité des expériences de chacun avec des hommes qui l'arborent.

La *zebîba* ne recèle pas de revendication politique ou sociale comme l'habit des *sunni-s*, ni ne représente l'accès à une fonction, comme l'habit azharite. Elle constitue un signe commun d'affiliation à l'islam, à la façon du chapelet ou du Coran en exposition, et elle ne représente donc pas un modèle éthique autonome fort, et recouvre ainsi toutes les nuances de comportement. Sur le front d'un *sunni*, une grande *zebîba* aura certes pour effet de renforcer la marque de ses aspirations à une conformité absolue à des préceptes, cependant que cela n'étonne personne de croiser un homme avec une *zebîba* se soulant dans un bar, ou même faisant de la vente de la bière et du vin son commerce, malgré l'interdit coranique des boissons alcoolisées. On pourra tout au plus souligner le paradoxe d'un homme qui prie régulièrement et s'affiche en ces endroits. Quant à croiser des hommes à *zebîba-s* dans les cafés,

fumant le narguilé, ce que jamais ne ferait un fondamentaliste, c'est un spectacle quotidien.

Il nous faut en conséquence nous interroger sur la qualité de *signe* de la *zebîba*, et sur la façon dont elle peut concrètement *porter signification* dans un grand ensemble urbain comme le Caire. Elle apparaît souvent dans les discours comme un détail non pertinent, qu'il ne conviendrait pas d'intégrer à l'analyse d'une personne ou d'une situation. La *zebîba* ne saurait ainsi que marginalement définir une personnalité, surtout lorsqu'on connaît la personne, qu'il s'agisse d'un ami, ou simplement de quelqu'un de la rue ou du quartier. Elle peut tout au plus participer à la construction d'un *personnage*, comme l'islamiste au cinéma. Un indice supplémentaire réside en l'absence de mot spécifique pour désigner un homme à *zebîba* ; j'en forgeai un, *muzabbab*, mais il était destiné avant tout à amuser mes amis. Lorsque je commençai enfin à avoir accumulé assez d'éléments sur la *zebîba* pour pouvoir en discuter facilement, plus d'un Cairete me complimenta de raviver son attention sur un élément auquel il ne prenait plus garde, qu'il me disait ne plus voir.

Trois aspects viennent justifier l'indifférence affirmée à la *zebîba* : tout d'abord son aspect purement fortuit, l'absence de volonté qui préside à son apparition chez l'un et non chez l'autre ; ensuite, la nécessité de connaître les gens personnellement avant de pouvoir en juger ; enfin, l'impossibilité de percer la vérité de la foi et des cœurs.

Ainsi l'obscurité aux yeux de nombreux Cairetes des causes dermatologiques à l'origine de son apparition chez certains peut certes être comprise en termes de grâce divine, voire d'élection<sup>133</sup>, mais elle peut aussi les ramener à l'indifférence et contrer toute prétention à en faire une marque distinctive des croyants. Par exemple, lors d'une brève présentation du projet de recherche à l'Institut français d'archéologie

---

<sup>133</sup> Cf. *supra*, le *hâğğ* Sulaymân

orientale (IFAO) devant des chercheurs égyptiens et français, un professeur de l'Université du Caire engagea violemment le débat sur l'opportunité d'aborder le rôle de la *zebîba* en société : il n'y avait pas là d' « affaire », de discussion (*qadiyya*), comme ce serait le cas du voile ou de la barbe. Il suffisait à ses yeux d'indiquer que certains tapis de paille (*ḥaṣîra*) ou de plastique sont à l'origine de la marque en question. Il prétendit ensuite à l'appui que celle-ci était en conséquence plus répandue à la campagne, ce qu'aucune de mes observations n'a pu corroborer par la suite, qui devait même être contredite par l'un de mes interlocuteurs, qui tout en arborant avec fierté une grande marque de prière, m'affirma prier exclusivement sur de la moquette. Il s'agissait de ramener la *zebîba* au rang de simple phénomène physiologique, sans autre implication.

De même, Maḥmûd, l'ingénieur agronome, me dit n'avoir ressenti aucune émotion à l'apparition de sa *zebîba* parce qu'il savait qu'elle venait simplement du frottement au tapis et n'a aucun rapport avec la religion. Il ajoute encore qu'il faut, pour pouvoir juger de la religiosité d'une personne, la rencontrer plus d'une fois, l'on peut apprendre alors d'elle, de ses habitudes, mais l'on ne saurait s'arrêter à la *zebîba*.

« La foi n'appartient qu'à Dieu »<sup>134</sup>, il ne convient pas de la questionner, me tance d'ailleurs Ğamâl, réparateur automobile, lui-même sans *zebîba*. « L'important, c'est l'intérieur ! »<sup>135</sup>, et cette intériorité, l'on ne pourrait en juger. 'Alî de même y voit l'une des principales objections au principe de ma recherche. Pierre Livet évoquerait ici l' « indécidabilité » de la vérité des convictions religieuses individuelles, l'impossibilité reconnue de vérifier leur authenticité<sup>136</sup>.

La foi apparaît comme une grâce divine, qui se renforce des actes de piété, mais dont nul, sauf Dieu, ne saurait se porter garant. Les œuvres de piété n'en constitueraient

---

<sup>134</sup> « *El-imân 'aind allâh* »

<sup>135</sup> « *El-muhimm elle ğowwa !* »

<sup>136</sup> Livet 1993, cit. in Piette 1996, p. 164

qu'un reflet fragile, indispensables cependant au salut. Questionner la *zebîba* revient ici à s'interroger sur les intentions réelles de son entourage, sur les épreuves critiques auxquelles on le soumet, et d'appréhender ainsi comment est comprise et interprétée au jour le jour la piété d'autrui.

Nul n'est besoin aussi de scandales de grande envergure pour pouvoir affirmer la fragilité des marques conventionnelles de piété comme indicateurs de moralité lors des rencontres quotidiennes. Ainsi lorsque j'interroge Şu'âd à propos des informations que peut lui transmettre la *zebîba* sur quelqu'un, cela se borne pour elle à dire qu'il prie. Elle sait en effet qu'il peut être tout à la fois un « homme sans foi »<sup>137</sup>. Quand je lui demande alors un peu naïvement de quelle façon elle l'a appris, elle m'explique patiemment : « C'est une expérience (*hibra*) que tu gagnes à fréquenter les gens »<sup>138</sup>, et qui est à son avis le lot commun.

Ahmad, chauffeur, lui, s'est même fâché quand il a appris le sujet de ma recherche : « Tu penses sans doute que quand je vois un gars à *zebîba*, je me dis, il est top ! Non, c'est pas comme ça ! »<sup>139</sup> Il me cite ensuite le cas de l'un de ses collègues qui tout en sachant le Coran par cœur, priant cinq fois par jour, et arborant la *zebîba* et toutes les apparences du religieux, devait se révéler un voleur.

Cela nous renvoie à la question des « fausses *zebîba* », dont de nombreux récits colportent la rumeur. Salwa me relate ainsi qu'une connaissance, petit trafiquant d'herbe, se serait frappée la tête aux murs pour pouvoir grâce à un aspect religieux plus facilement obtenir un contrat pour l'Arabie saoudite. Une autre, Marwa, me raconte que son ex-mari, cadre dirigeant de la Ğamâ'a islâmiyya dans un quartier populaire se frottait le front de gauche à droite ; quand elle le lui fit remarquer, il

---

<sup>137</sup> « Râğil muflis »

<sup>138</sup> « Di *hibra* tektesibhâ bi-l-ta'âmul ma'a l-nâs »

<sup>139</sup> « Betefteker akîd lammâ başûf ħad 'ainduh *zebîba* bafteker ennuh miyya myya ! La'a, da miş keda ! »



aurait éclaté de rire. Elle me transmet aussi des récits de *zebîba* imprimées au fer chaud, et me dit se méfier particulièrement des grandes marques de prière. Asma', Farha et Sâmiya m'expliquent qu'il existe des gens trompeurs (*nâs dağğâlîn*) qui se peignent la *zebîba* avec de la peinture d'iode. Une bande de jeunes dans un café à la mode m'annonce, elle, avec défi l'existence d'un « atelier de tatouage de *zebîba*-s<sup>140</sup> » à al-Ġûriyya, un quartier du vieux Caire fatimide ; ils sont cependant bien en peine de m'apporter plus de précisions. Evidemment, je n'ai jamais pu assister à une telle opération explicite de falsification, et personne ne m'a jamais raconté s'y être livré. L'existence de ces fausses *zebîba*-s apparaît ainsi tout à fait invérifiable.

L'avis de Layla, étudiante aux Beaux-Arts, nous permettra cependant de mieux comprendre les enjeux de tels récits. Elle m'explique en effet qu'il existe des « fausses *zebîba*-s »<sup>141</sup>, mais entend par là un homme qui malgré la prière parle sans cesse de sexe, et de façon insultante. Nous sommes là dans le registre du *nifâq*, de l'hypocrisie et de l'inconséquence. Šâlîh m'explique par ailleurs qu'« il y a des gens qui aiment se donner en spectacle »<sup>142</sup>. C'est aussi apparemment ce que suspecte Marwa chez ceux qui arborent de grandes *zebîba*-s. C'est une volonté ostentatoire qui est alors mise en cause, censée dissimuler des intentions suspectes. Le terme *riâ'*, issu de la jurisprudence islamique, et cause de nullité des bonnes actions, renvoie à cette attitude.

Les hommes à *zebîba*-s, en particulier ceux qui lui confèrent un sens religieux, auront tendance au premier abord à nier l'existence de falsifications de la *zebîba*. « Y en a pas ! »<sup>143</sup>, se récrie ainsi 'Amm Fawzî quand j'évoque devant lui la possibilité de fausses marques de prière. Il digresse ensuite sur les terroristes, qu'il imagine payés

---

<sup>140</sup> « *Wiršet daqqa al-zebîba* »

<sup>141</sup> « *Zebîba muzayyefa* »

<sup>142</sup> « *Fî nâs bieḥebbû yetmanzarû* »

<sup>143</sup> « *Mâ fîš !* »

par Israël pour perpétrer leurs actes, et qui se travestissent en religieux, mais il répète encore que la *zebîba* est réelle.

Le *hâğğ* Sulaymân refuse pareillement d'envisager une pareille hypothèse. J'insiste cependant, et il me concède alors : « Simplement, dans la rue, il y a des acteurs ! »<sup>144</sup>. L'un de ses amis, arborant lui aussi une *zebîba*, entre dans la boutique. Sulaymân lui demande d'emblée, indiquant son front : « Elle est artificielle, peut-être ? »<sup>145</sup>, et l'autre répond : « Non, pas question ! »<sup>146</sup>. L'épicier comme l'horloger jouent sur le registre du travestissement quand il s'agit pour eux d'imaginer une tromperie sur la *zebîba*. En quelque sorte, ces hommes qui prétendent arborer une *zebîba* sans se conformer aux mœurs islamiques telles qu'ils les imaginent dénaturent la marque de prière et sa signification réelle à leurs yeux.

La dénégation *a priori* de l'existence de fausses *zebîba*-s par certains de mes interlocuteurs semble témoigner de la tension entre un idéal qui lui serait affilié et les comportements quotidiens dont témoignent les milliers d'hommes à *zebîba*-s au Caire. Ne pouvant comme certains partisans du laïcisme ou étrangers ramener la question simplement à de l'ostentation et de l'instrumentalisation du religieux, c'est en terme d'imposture et d'usurpation qu'ils appréhendent les falsifications possibles.

Ainsi Ḥasan, le tailleur, nous fournit, outre sur la *zebîba*, une réflexion sur les signes de reconnaissance et les marqueurs d'identité en général. Toujours à base d'exemples et métaphores, il m'explique que, de même que l'on reconnaît le musulman à sa *zebîba*, l'on reconnaît ma qualité d'Européen à la couleur de ma peau et aux traits de mon visage. Au fond, je pourrais être un espion. Nul ne peut connaître la vérité de mon intention (*niyya*). De même, il pourrait se déguiser en prêtre pour escroquer les gens.

---

<sup>144</sup> « *Başş fî mumaṭṭilîn fî l-şâri'* »

<sup>145</sup> « *Mumkin di şinâ'iyya ?* »

<sup>146</sup> « *La ! Ma yenfa's !* »

En toile de fond de ces différents registres de la critique décrits ici apparaissent deux notions qui circonscrivent l'horizon de la dénonciation : les intentions trompeuses et la prétention usurpée. L'on cherche alors à reprocher aux hommes à *zebîba*, ou à certains d'entre eux, de se revendiquer meilleurs qu'ils ne sont, meilleurs que d'autres. Il s'agit cependant de ne pas surestimer notre objet : en effet s'il participe au répertoire du tartuffe égyptien d'arborer une grande *zebîba*, son immense diffusion, comme je l'indiquai précédemment, semble avoir réduit sa valeur de distinction à la portion congrue.

C'est ainsi dans le cadre de panoplies qu'elle retrouve pleinement un sens qui lui est sinon de nos jours le plus souvent dénié. Ainsi, Aşma', Farḥa et Sâmiya me parlent-elles avec émotion d'une image idéale de cheikh, qu'elles me décrivent en confident de tous les instants. Son visage diffuserait l'apaisement (*irtiâḥ*), le calme et l'harmonie (*tawâzun*). Dans leur imaginaire s'y mêlent des notions de grâce, de *baraka*, même si l'on ne saurait leur attribuer quelque accointance affirmée au soufisme. Le front de ce cheikh fantasmé s'orne d'une *zebîba*.

D'autre part, je l'ai déjà brièvement évoqué, la *zebîba* entre dans le répertoire de la panoplie islamiste, et attire ainsi l'attention. La marque de prière, sinon relativement mal définie quant aux typifications, gagne alors en pertinence. Dans la comédie *Un film culturel (Film taqâfi)* (2000), du réalisateur Muḥammad Amîn, qui relate les tribulations d'un groupe d'adolescents frustrés à la recherche d'un magnétoscope pour visionner une cassette pornographique, l'une des scènes se déroule dans une mosquée de *sunni*-s. Or significativement, le réalisateur, pour expliciter quel public fréquente la mosquée, débute une séquence par l'image d'un homme barbu, filmé en plan américain, coiffé d'une *tâqiyya* et vêtu d'une *ḡalabiyya* blanche, et dont le front s'orne d'une grande *zebîba*. De même, dans le film *Le terroriste*, cité précédemment,

seul le prêcheur et l'émir de l'organisation clandestine islamiste a une *zebîba*, même si de nombreux membres, notamment le personnage central, n'en ont pas.

Dans ces conditions, l'imaginaire de la *zebîba* renvoie aux tensions apparues avec les groupes islamistes, qui se situent volontairement à la marge d'une société dont ils dénoncent l'impiété. Une dispute dont j'ai été témoin nous donne un exemple de réaction que cette attitude peut provoquer auprès de gens qui n'y participent pas. Deux automobilistes, dont un chauffeur de taxi barbu et arborant la marque de prière, se trouvaient en conflit à propos de la priorité. L'homme sans barbe lance alors à l'autre, visiblement énervé, comme provocation : « Démarre, démarre ! Et avec ça tu fais le *sunni* et tu as une *zebîba* de prière ! »<sup>147</sup>. C'est alors le soupçon de présomption qui plane sur la revendication d'incarner un islam épuré de corruption, et le contraste entre cette prétention et la réalité des comportements qui est assertée en une visée insultante.

Cela nous renvoie à la capacité d'établir une typologie pour les Caiotes à partir de la *zebîba*. Si l'on se restreint à celle-ci, elle est faible, on l'a vu : il s'agit d'un homme qui prie, donc d'un musulman, et dans un pays où près de 90 % des habitants s'affirment de cette religion, l'information est minime. La *zebîba* n'offre par ailleurs en soi aucune indication sur l'appartenance à telle ou telle mouvance politique – l'exemple du nassérien cité en introduction – ou à quelque discours défini, comme celui d'une *ğamâ'a*, qui permettrait d'anticiper une réaction claire. Certes, l'on peut supposer qu'il accomplit correctement, et avec conviction, les rites prescrits, même si le doute plane sur le sujet. L'on évitera sans doute d'évoquer devant lui des opinions par trop en contradiction avec le consensus minimum établi sur les principes de l'islam en Egypte. C'est là une influence indéniable sur les interactions. Cependant,

---

<sup>147</sup> « *Eḡla', eḡla' ! W anta 'amil sunnî w 'aindak zebîba al-ṣalâ !* »

c'est une attitude qui prévaut en général avec des inconnus, sans distinction de *zebîba* ou non. Cela nous renvoie à la « solidarité sans consensus » qu'évoque Ferrié, dont j'ai déjà parlé plus haut, un discours convenu sur l'islam qui informerait les pratiques de l'espace public par anticipation des attentes d'autrui.

En tant que symboles, les signes de l'apparence véhiculent quantité d'informations sur celui qui les arbore, et – pour s'exprimer dans les termes de la sémiotique, initiée par le philosophe américain Charles Peirce – renvoient à la fois à des convictions et intentions présumées, dont ils *indiqueraient* la portée comme un thermomètre indiquerait la température (c'est là leur fonction *indexicale*), et à un idéal dont ils représenteraient l'*image* (c'est là leur fonction *iconique*).<sup>148</sup> Or si la marque de prière *indique* bien qu'un homme prie, s'il est bien rattaché à une telle pratique un imaginaire ou un idéal de probité – « Bien sûr, il connaît Dieu »<sup>149</sup> comme me le disait Ğamâl à propos d'un marchand à *zebîba* – et dispose ainsi de valeur iconique, renforcée encore pour certains par une allusion supposée dans le Coran, valeur iconique dont témoignerait par exemple l'insistance mise à une époque sur la *zebîba* de Sâdât, les marques de prière sur les affiches électorales des Frères musulmans, ou les innombrables histoires de fausses *zebîba*-s, il faut constater que la valeur de distinction de l'objet a diminué au point d'apparaître négligeable à la plupart de mes interlocuteurs<sup>150</sup>.

L'on pourrait ainsi faire la différence entre éléments de typologie faiblement définis, comme la *zebîba*, mais aussi la *tâqiyya* ou la chapelet, et fortement définis, comme par exemple l'attirail islamiste, auxquels les objets susmentionnés participent, mais que seule la combinaison avec la barbe ou la *ğalabiyya* courte assimilent à des

---

<sup>148</sup> Firth 1973, Pollock 1995

<sup>149</sup> « *Ṭaba'an, bia'rif allâh* »

<sup>150</sup> J'emprunte la notion de « valeur iconique » et « valeur diacritique » à un article de John Bowen consacré à la prière musulmane en Indonésie (1989).

indicateurs d'engagement religieux fondamentaliste. Rôles d'indicateurs que ces derniers jouent par ailleurs parfaitement aux yeux des services de sécurité, et si un homme barbu est dispensé de ses obligations militaires et s'expose à l'emprisonnement, jamais il ne viendrait à l'idée des responsables d'appliquer de telles mesures aux hommes à *zebîba* ou sous prétexte d'un chapelet. L'on peut ainsi entre amis se permettre une ironie qui ne conviendrait pas face à un islamiste, tel cet homme qu'on surnommait Mitsubishi parce que la forme de sa marque de prière reproduisait exactement l'insigne de la marque automobile du même nom.

Il convient enfin de rappeler qu'il existe quantité d'idéaux dont la figure ne saurait s'accommoder d'une *zebîba*, et le premier d'entre eux le chanteur de variété ou le jeune premier au cinéma, dont les valeurs de charme et de séduction qu'il colporte apparaît incompatible avec la marque de prière et les revendications de religiosité soutenue qui s'y rattachent. Cette figure semble particulièrement influente chez les jeunes et les adolescents vêtus à l'américaine, à l'imitation des acteurs des vidéos musicales qui passent sans arrêt dans les cafés. La drague et l'amitié prédominent apparemment sur la religion dans l'ordre de leurs priorités, c'est le message qui semble se dégager de leur attitude souvent confuse face à l'islam. Elle s'accommode ainsi très bien des injonctions modérées d'un 'Amrû Hâlid, et dans les moments de recueillement des chansons pop en anglais d'un Sâmî Yûsif sur le Prophète, dont le dernier album s'intitulait *My Umma*, en référence à la communauté des musulmans. L'interprétation de l'islam et de ses signes, si elle constitue un élément important pour comprendre la société égyptienne ne saurait ainsi cependant en aucun cas représenter le prisme exclusif d'appréhension de celle-ci.

La *zebîba* apparaît quant à elle comme l'expression d'une religiosité quotidienne, à même la peau d'individus aux opinions et aux destins variés, l'expression des

difficultés communes d'interpréter les intentions, de la volonté d'apprécier et de juger  
à l'aune de l'expérience la foi et la piété d'autrui.





*La piété et la foi : conclusions préliminaires sur la zebîba*

Dans cette étude, la *zebîba* nous est apparue comme l'expression individuelle de la ferveur et de la foi, qui vient s'inscrire dans l'épiderme du croyant. Nous avons pu discuter comment l'interprétation d'un verset permet de justifier d'une pratique, tout en restant l'objet de controverses, et comment celles-ci peuvent se cristalliser autour d'un texte. Considérer si la *zebîba* est ou non le gage d'une pratique correcte de la prière ne dépend pas du fait d'arborer soi-même cette marque sur son front, bien au contraire ; nous avons pu rencontrer des hommes à *zebîba*-s, nombreux, qui refusait de lui assigner toute signification particulière. L'hypothèse a cependant été émise qu'un modèle de prière qui favoriserait les prosternations longues et fortes pourrait être à l'origine de la large diffusion de la *zebîba* au Caire, et en Egypte en général. Cette option reste à vérifier.

Nous avons cependant pu constater aussi que la *zebîba* était un objet mal défini théologiquement, sans élaboration dogmatique précise, et qu'elle ne peut ainsi apparaître comme décisive pour distinguer les tenants de telle ou telle position au sein du champ religieux cairote. Ainsi, contrairement à la barbe, elle ne peut servir à définir un type de référence pour les habitants de la ville, à moins d'être intégrée à une panoplie, à un ensemble d'éléments significatifs dont elle vient renforcer l'image ou le modèle d'engagement, tel les attributs de l'islamiste. Sur un fonctionnaire ou un paysan, la tendance prévaudra de ne lui accorder qu'une fonction d'index de la pratique de la prière, sans autre implication reconnue. C'est ainsi qu'il a pu être question ici d'éléments de typologie faiblement définis, comme la *zebîba*, ou fortement définis, comme la barbe.

Le rôle de l'expérience quotidienne dans l'élaboration de telles typologies a pu être appréhendé, ainsi que les horizons critiques auxquels sont soumis les signes visibles de piété. Ainsi la large diffusion de la *zebîba* et la diversité des rencontres avec des hommes l'arborant entrent-ils en conflit avec une conception idéalisée de l'orant, et du respect aux mœurs et à Dieu qu'il est censé incarner. Il sera ainsi suspecté soit d'ostentation ou d'exagération, soit d'inconséquence ou d'usurpation, et plus généralement de présomption quant à prétendre représenter un modèle de piété et de comportement.

Ces critiques peuvent s'appliquer aux divers autres signes d'engagement religieux présents au Caire, qu'ils soient masculins ou féminins. Il serait souhaitable de pouvoir procéder à une étude comparée de ceux-ci, en s'intéressant tout d'abord à l'imaginaire tel qu'il s'élabore à la confluence des textes sacrés, d'une conception spécifique de la sainteté et de la perception du contexte social. L'on pourra ainsi dégager progressivement la figure d'un croyant idéal, enjeu des controverses, entre par exemple les groupes fondamentalistes et les soufis, en référence à la juste interprétation de la *sunna*, sans exclure cependant l'hybridation possible des imaginaires.

Nous pourrions alors utiliser à notre profit les distinctions entre éléments forts ou faibles de typologie, afin de percevoir les conditions du phénomène : l'attirail islamiste ainsi se verra adapté selon les contextes au vêtement européen et se définit de la sorte une marge variable de compromis. Le sobriquet de cheikh (*laqab al-šayḥ*), à l'autre extrême, très faiblement défini, puisqu'il s'applique aussi à tout signe de piété, tels la *zebîba* ou le chapelet, pourra nous permettre de mieux saisir l'usage courant de ceux-ci – quelle ne fut pas la surprise de cet Italien barbu rencontré au Caire de se faire régulièrement interpeller du nom de cheikh, alors qu'il arborait cet

ornement pileux en l'honneur du théoricien anarchiste russe Wladimir Bakhounine ! Le même sobriquet sert aussi à désigner les fous dans la rue. Que dire aussi du qualificatif de *hâğğ*, pèlerin de la Mecque, formule de politesse qui, on l'a vu, peut s'appliquer à tout vieillard ?

Au gré des interactions, nous pourrions aussi observer de quelle façon cet imaginaire s'intègre au réel, le façonne et se façonne à son contact, et comment les tenants de ces différents modèles de piété réagissent à l'ostracisme, au contrôle policier, au soupçon, mais aussi à l'admiration et à la reconnaissance mutuelle. Nous pourrions à partir de ces typologies discuter la « solidarité sans consensus », le discours convenu, et ce qu'il permet de fusion dans l'imaginaire de thèmes réputés incompatibles, telle la conception héritée du soufisme de la *baraka*, la grâce divine avec la figure du cheikh réformiste azharite.

Différents types d'institution de légitimité transparaissent, que se soit la fonction, la *baraka*, l'engagement ou le savoir, qu'il conviendrait de restituer. Il nous faudra aussi nous intéresser au personnage emblématique du refus de toute apparence de piété que représente 'Amrû Hâlid. Il semblerait que prédominerait ici une conception de l'islam comme fondé exclusivement sur l'intention, sans gage visible de celle-ci.

La *zebîba* apparaît ainsi au croisement de la piété et de la foi, des rites dont elle constitue une marque de l'accomplissement, et de l'engagement intérieur du croyant envers sa divinité. Le rapport affectif à celle-ci entre ainsi dans l'espace public, et devient objet d'appréciation d'un individu. C'est à chacun alors au gré des contextes et des situations d'estimer l'attachement qu'il porte aux symboles de l'authenticité de sa dévotion et de sa ferveur, qu'on les juge ou non probants, et de reporter cette appréhension sur son entourage. L'affirmation et le doute peuvent ainsi coexister au sein d'un seul sujet.

J'espère qu'au fil de ces pages j'aurais su rendre modestement compte de l'exceptionnelle diversité d'un islam vécu, sa richesse d'élaboration, dans le cadre quotidien d'une mégapole du Proche-Orient, le Caire, islam que l'on ne saurait réduire à quelques principes fossilisés que l'on cherche aujourd'hui à nous présenter comme l'écueil insurmontable qui, d'une rive à l'autre de la Méditerranée, empêcherait la rencontre.

## Bibliographie

ABU-LUGHOD Janet

1971. *Cairo : 1001 Years of the City Victorious*. Princeton : Princeton University Press. 284 p.

ABU-LUGHOD Lila

1989. « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World ». *Annual Review of Anthropology*, n°18. pp.267-306

ABÛ-NUWÂS

1979. « D'une prison », in *Le vin, le vent, la vie*. Paris : Sindbad (trad. Vincent Monteil). p. 160

ALBERT Jean-Pierre

1992. « Comment justifier une interprétation », in Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud (dir.). *Vers une ethnologie du présent*. Paris : Maison des sciences de l'homme. pp. 139-151

AL-BERRY Khaled

2002. *La terre est plus belle que le paradis*. Paris : J.-C. Lattès. 190 p.

AL-ḤAŠŠÂB Sâmiya

1993. « Al-dîn w al-muğtama' al-miṣrî al-mu'âṣir », in *'Ilm al-iğtimâ' al-dînî*. Le Caire : Dâr al-Ma'ârif. pp. 175-204

ALLAUME Guislaine

1985. « Risibles humours », in Edwige Lambert et Isabelle Vinatier (dir.). *Le Caire : Mille et une villes*. Paris : Autrement, pp. 71-78

AL-QUR'ÂN AL-KARÎM. s. d. Le Caire : Maktaba al-ṣafâ'

'ÂŠÛR Sayyid

s. d. *Ta'îm al-ṣalâ*. Al-Fağâla : Maktaba al-Miṣr. 32 p.

APPADURAI Arjun

1986; « Theory in Anthropology : Center and Periphery ». *Comparative Studies in Society and History*. vol. 28, n° 2 (avril). pp. 356-361

AUGE Marc

1983. « Corps marqué, corps masqué », in Jacques Hainard et Roland Kaehr (dir.). *Le corps enjeu*. Neuchâtel : Musée d'ethnographie. pp. 77-86

BATTAIN Tiziana et Albert LABIB

1991. « Le Caire-mégalopole perçue par ses habitants ». *Egypte/Monde arabe*, n°5. pp.19-40

- BAYART Jean-François  
1996. *L'illusion identitaire*. Paris : Fayard. 306 p.
- BELL Quentin  
1992. *Mode et société : Essai sur la sociologie du vêtement*. Paris : Presses Universitaires de France. 262 p.
- BLANCHET Alain et Anne GOTMAN  
1992. *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris : Nathan. 125 p.
- BOTTIVEAU Bernard  
1993. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. Paris-Aix en Provence : Karthala-Iremam. 379 p.
- BOURDIEU Pierre  
1971. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, vol. XII, n°3. pp. 295-334
- BOWEN John  
1989. « Salat in Indonesia : the Social Meanings of Islamic Rituals ». *Man* 24. pp. 600-619
- CARRE Olivier et Gérard MICHAUD  
1983. *Les Frères musulmans : 1928-1982*. Paris : Gallimard-Julliard. 235 p.
- CHARNAY Jean-Paul  
1977. *Sociologie religieuse de l'Islam*. Paris : Sindbad. 478 p.
- CHEBEL Malek  
1999. *Le corps en Islam*. Paris : Quadrige. 234 p ;
- CLIFFORD James  
1996. *Malaise dans la culture : L'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts. 389 p.
- EL-FAROUQ Abdelmounaïm  
1993. « Migration de retour des pays du Golfe et changement socio-culturel en Egypte contemporaine ». non publié, mémoire de DEA de l'Institut d'études politiques de Paris. 54 p.
- FAHD T. et D. B. MACDONALD  
1998. « Sîmiyâ ». *Encyclopédie de l'islam*, t. IX. Leiden : Brill. pp. 635-636
- FARAG Iman  
1992. « Croyance et intérêt : réflexion sur deux associations islamiques ». *Modernisation et mobilisation sociale II Egypte-Turquie*. dossier du CEDEJ. pp.127-140
- FERRIE Jean-Noël  
1995. « Introduction ». *Egypte. Monde Arabe*, n°24. pp.7-11

1998. « Figures de la moralité en Egypte : typifications, conventions et publicité ». Jocelyne Dakhlia (dir.). *Urbanité arabe : Hommage à Bernard Lepetit*. Paris : Actes Sud. pp. 113-146

2004. *Le régime de la civilité en Egypte : Public et réislamisation*. Paris : CNRS éditions. 181 p.

FIRTH Raymond

1973. « A question of Terms: Scope and Meaning of 'Symbol' ». *Symbols. Public and Private*. London : G. Allen & Unwin. pp. 54-91

GAFFNEY Patrick

1992. « Popular Islam ». *Annals of the American Academy for Psychology and Social Sciences*, 524 (novembre). pp. 38-51

GEERTZ Clifford

1991. *Religiöse Entwicklungen im Islam : beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt/Main : Suhrkamp. 206 p.

GHASARIAN Christian

2002. « Sur les chemins de l'anthropologie réflexive », in Christian Ghasarian (éd.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris : A. Colin. pp. 5-33

GILSENAN Michael

1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt : An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford : Clarendon. 284 p.

1982. *Recognizing Islam : Religion and society in the modern Middle East*. Londres-New York : I. B. Tauris. 278 p.

HADITH ENCYCLOPEDIA

2003. Riyadh-Le Caire : Harf (document électronique)

HAENNI Patrick

1996. « Les dynamiques sociales de la réislamisation ». *Egypte. Monde arabe* n°26. Le Caire : CEDEJ

2004. *L'ordre des caïds : Conjurer la dissidence urbaine au Caire*. Paris : Karthala. 322 p.

HAENNI Patrick et Husam TAMAM

2003. « L'islam branché de la bourgeoisie égyptienne ». *Le Monde diplomatique*, septembre. p. 14

ILBERT Robert

1985. « Implosions ». Edwige Lambert et Isabelle Vinatier (dir.). *Le Caire : Mille et une villes*. Paris : Autrement. pp. 150-157

KEPEL Gilles

1984. *Le Prophète et le Pharaon : Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*. Paris : La Découverte. 245 p.

KHURI Fuad

1975. *From Village to Suburb : Order and Change in Greater Beirut*. Chicago : Chicago University Press. 272 p.

LAPLANTINE François

1996. *La description ethnographique*. Paris : Nathan. 128 p.

LE CORAN

1981. Paris : Garnier (trad. Albin de Biberstein Kazimirski). 646 p.

LE CORAN (AL-QOR'ÂN)

1980. Paris, Maisonneuve et Larose (trad. Régis Blachère). 748 p.

LE CORAN : TRADUCTION NOUVELLE ET COMMENTAIRES

1972. Paris : Fayard (trad. Si Boubakeur Hamza). 1389 p. (deux volumes)

LINDISFARNE-TAPPER Nancy et Bruce INGHAM

1997. « Approaches to the Study of Dress in the Middle East ». Lindisfarne-Tapper, Nancy et Bruce Ingham (dir.). *Language of Dress in the Middle East*. Richmond Surrey : Curzon Press. pp. 1-39

LIVET Pierre

1993. « Théorie de l'action et convention ». Louis Quéré (dir.). *La théorie de l'action*. Paris : Editions du Cnrs. pp. 291-318

LUIZARD Pierre-Jean

1992. « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries ». Dossiers du Cedej. *Modernisation et mobilisation sociale II : Egypte-Turquie*. pp. 91-106

MAUSS Marcel

2002. *Manuel d'ethnographie*. Paris : Payot. 363 p.

MIREL Pierre

1982. *L'Egypte des ruptures : L'ère Sadate de Nasser à Moubarak*. Paris : Sindbad. 270 p.

NIĞM Aḥmad Fu'âd

2002. *Al-a'mâl al-kâmila*. Le Caire : Dâr al-Aḥmadî li-l-Našr. 616 p.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre

1995. « La politique du terrain : Sur la production des données en anthropologie » *Enquête*, n°1. pp. 71-109

PIETTE Albert

1996. *Ethnographie de l'action : Observer des détails*. Paris : Métailié. 202 p.

RAADI Saâdia

1995. « Pour une approche anthropologique de la réislamisation ». *Egypte. Monde Arabe* n°24. Le Caire : CEDEJ. pp.13-27



RAYMOND André

1977. « Le Caire ». M.-C. AULAS, J. BESANCON *et al.* *L’Égypte d’aujourd’hui : Permanences et changements. 1805-1976*. Paris : CNRS. pp. 213-241

1993. *Le Caire*. Paris : Fayard. 428 p.

ROUSSILLON Alain

2001. « Les islamologues dans l’impasse ». *Esprit* n°8-9. pp. 93-115

ROY Olivier

1992. *L’échec de l’islam politique*. Paris : Seuil. 251 p.

RUDOLPH Ekkhard

1991. *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik : Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*. Berlin : K. Schwarz. 217 p.

RUGH Andrea B.

1987. *Reveal and Conceal : Dress in Contemporary Egypt*. Le Caire : AUC Press. 185 p.

SAID Edward

1995 [1977]. *Orientalism : Western Conception of the Orient*. Londres : Penguin. 396 p.

SALÂMA Muḥammad

s. d. *Ta’lîm al-ṣalâ al-muṣṣawara li-l-ṣuġâr wa al-kubâr*. Le Caire : Maktaba al-Qur’ân. 48 p.

STARRET Gregory

1995. « The Political Economy of Religious Commodities in Cairo ». *American Anthropologist*, vol. 97, n° 1. pp. 51-68

1995. « The Hexis of Interpretation : Islam and the Body in the Egyptian Popular School ». *American Anthropologist*, vol. 97, n°4. pp. 953-969

TAMAM Husam

2005. « Révisions douloureuses pour les Frères Musulmans d’Égypte ». *Le Monde diplomatique*, septembre. pp. 4-5

ZEGHAL Maleka

1996. *Gardiens de l’islam : Les oulémas d’al-Azhar dans l’Égypte contemporaine*. Paris : Presses de Sciences-Po. 381 p.

ZEGHIDOUR Slimane

1992. « La retenue islamique ». Claude Habib (éd.). *La pudeur : La réserve et le trouble*. Paris : Autrement. pp. 103-125

Résumé :

*Zebîba* désigne en Egypte une marque cutanée due aux frottements du tapis lors de la prière musulmane. Elle est visible sur le front de nombreux hommes, de tout âge, de toute profession et de toute appartenance politique confondues. La large diffusion du phénomène semble être plus spécifiquement rattachée au contexte égyptien. Chez les femmes elle est par contre rare. Il s'agit tout d'abord de situer l'usage des références coraniques qui informent le propos des interlocuteurs à travers en particulier la confrontation des lectures que font ceux-ci d'un passage de la sourate XLVIII « al-Fatḥ », qui renverrait pour un grand nombre à la *zebîba*. Au-delà des conflits d'interprétation transparait le modèle d'une prière véritable fondée sur la force et la ferveur, s'incarnant sur le front des orants, et qui concerne peu les femmes. Il s'agit ensuite de situer la pertinence de la *zebîba* en tant que marqueur typologique face aux autres signes d'engagement religieux masculins au Caire, tels la barbe, la *ğalabiyya* courte ou l'habit azharite. Il apparaît ainsi que la grande quantité d'hommes ayant une *zebîba* et la multiplicité des interactions avec ceux-ci a considérablement affaibli sa qualité d'indice révélateur. De nombreuses histoires de « fausses *zebîba*-s » circulent. Elle ne saurait aussi établir seule la vérité de la foi d'un interlocuteur inconnu. La *zebîba* peut en conséquence être défini comme un élément de typologie faiblement défini sauf à s'inscrire au sein d'une panoplie.